

Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara
Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar

José Luis Derisso

**O RELATIVISMO DO PENSAMENTO PÓS-MODERNO COMO
LEGITIMAÇÃO PARA O ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA PÚBLICA
BRASILEIRA**

Araraquara – SP

2012

José Luis Derisso

**O RELATIVISMO DO PENSAMENTO PÓS-MODERNO COMO
LEGITIMAÇÃO PARA O ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA PÚBLICA
BRASILEIRA**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar, da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara da Universidade Estadual Paulista (UNESP), na linha de pesquisa “Teorias Pedagógicas, Trabalho Educativo e Sociedade”, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação Escolar
Orientador: Prof. Dr. Newton Duarte.

**Araraquara
2012**

Derisso, José Luis

O relativismo do pensamento pós-moderno como legitimação
para o ensino religioso na escola pública brasileira / José Luis

Derisso. – 2012

228 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Educação Escolar) – Universidade Estadual
Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara
Orientador: Newton Duarte

I. Educação escolar. 2. Ensino religioso. 3. Pós - modernismo
e educação I. Título.

José Luis Derisso

**O RELATIVISMO DO PENSAMENTO PÓS-MODERNO COMO LEGITIMAÇÃO
PARA O ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA PÚBLICA BRASILEIRA**

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar, da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara da Universidade Estadual Paulista (UNESP), na linha de pesquisa “Teorias Pedagógicas, Trabalho Educativo e Sociedade”, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação Escolar.
Orientador: Prof. Dr. Newton Duarte.

Data do exame: 27/03/2009

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente: Profa. Dra. MARIA ORLANDA PINASSI – Sociologia, FCLAR/UNESP.

Titular: Profa. Dra. MARIA DENIZE GUEDES - Educação, IBILCE/UNESP.

Titular: Prof. Dr. JOÃO DOS REIS SILVA JUNIOR – Educação – UFSCAR.

Titular: Prof. Dr. OSVALDO GRADELLA JUNIOR - Psicologia, FC/UNESP-Bauru

Titular: Prof. Dr. ROBSON LOUREIRO - Educação – UFES

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Dedico esta tese:

À minha esposa Rita pelo companheirismo e paciência de sempre;

Aos meus filhos Lucas, Vitória, Eduardo e Heitor em compensação pela ausência e pela falta de sintonia com suas preocupações cotidianas no decorrer desta pesquisa;

À minha mãe Durvalina e meu pai José, hoje falecido, que nas suas simplicidades me ensinaram a respeitar as pessoas, a me indignar com as injustiças e a me solidarizar com os mais fracos;

Aos meus amigos sindicalistas da APEOESP, particularmente a Ronaldo Nascimento Motta pela paciência e devoção à causa do socialismo;

A todos lutadores da causa do socialismo que contribuíram de algum modo para que eu transformasse a revolta contra as injustiças sociais em perspectiva revolucionária;

Ao meu amigo Newton Duarte.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. *Newton Duarte*, orientador desta pesquisa, pela presença, acompanhamento minucioso e, sobretudo, compartilhamento na produção desta tese.

Ao Professor Doutor *José Vaidergorn* que assumiu inicialmente a orientação desta pesquisa.

Às Professoras *Maria Denize Guedes* e *Maria Orlanda Pinassi* por suas participações e contribuições na banca de qualificação e por continuarem nos brindando na banca de defesa.

Aos integrantes da banca de defesa (titulares ou suplentes) por terem correspondido ao nosso convite: *Dermeval Saviani, João dos Reis Silva Junior, Lígia Márcia Martins, Osvaldo Gradella Junior, Robson Loureiro e Sandra Soares Della Fonte*,

Aos participantes do Grupo de Pesquisa Marxismo e Educação e aos meus colegas de curso pela amizade e pelo incentivo

Aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da Fclar/UNESP e aos funcionários da UNESP aos quais nomeio para representá-los neste agradecimento a secretária do Departamento de Psicologia da Educação *Maria Zuleyka de Castro Arruda Castro*.

RESUMO

A tese central defendida nesta pesquisa é a de que o relativismo pós-moderno contribui para a legitimação ideológica contemporânea do ensino religioso na escola pública, seja na vertente ecumênica seja na multiculturalista. Para sustentar essa tese e argumentar contra a presença da religião na escola pública, desenvolvemos um estudo na perspectiva do materialismo histórico-dialético, entendendo-o como um referencial teórico-metodológico indissociável da concepção marxista da história humana. Partindo dessa premissa buscamos em autores marxistas contribuições para uma análise historicizadora e crítica do fenômeno religioso. Tal análise evidenciou o caráter essencialmente alienante das religiões, bem como o caráter circunstancialmente progressista que certos movimentos religiosos podem assumir em determinados contextos históricos. Igualmente buscamos analisar o pensamento pós-moderno na perspectiva da totalidade do processo histórico e das relações entre base econômica e a super-estrutura ideológica contrapondo-nos explícita e deliberadamente à fragmentação e ao subjetivismo que caracterizam esse tipo de pensamento. Tal análise mostrou que o irracionalismo pós-moderno é um terreno extremamente fértil para a proliferação das mais diversas e alienantes formas de crença religiosa. Debruçamo-nos sobre a retórica da igreja católica por ser a instituição religiosa que maior influência tem exercido em termos de pressão sobre o estado brasileiro em defesa da existência do ensino religioso nas escolas públicas. Essa análise constatou a existência de um discurso que, a despeito de suas visíveis contradições, algumas das quais indicadoras de cisões internas, tem como tendência dominante uma perspectiva de legitimação da ordem social burguesa e de animosidade por vezes bastante explícita em relação ao socialismo. Finalizando nosso percurso analítico voltamo-nos para a história do debate em torno do ensino religioso no Brasil, com ênfase para o período recente, concluindo que os defensores da presença da religião na escola pública apresentam na atualidade uma retórica que, embora não seja homogênea, tem uma tendência nítida de incorporação de argumentos pós-modernos e de princípios oriundos das pedagogias do aprender a aprender. Contra as falácias e os sofismas dessa retórica reafirmamos a necessidade da aplicação radical à escola pública do princípio da separação entre estado e religião, ou seja, defendemos que a escola pública destina-se à socialização do conhecimento científico, artístico e filosófico numa perspectiva inteiramente laica.

PALAVRAS CHAVE: Ensino Religioso, pensamento pós-moderno, marxismo, materialismo histórico, decadência ideológica.

ABSTRACT

The central assumption of this work is that the postmodernist relativism contributes nowadays to the ideological legitimation of religious instruction in Brazilian public schools in both perspectives the ecumenical and the multiculturalist one. To support this assumption and to argue against the presence of religion inside the public schools, we developed a study from the materialistic historical dialectical perspective assumed as a theoretical and methodological approach inseparable of Marxist theory of human history. From this start point we searched in Marxist authors contributions to a historicizing and critical analysis of the religious phenomenon. That analysis made evident the essentially alienated nature of religions as well as the character circumstantially progressive that some religious movements can have in certain historical contexts. We also tried to analyse the postmodern thought from the perspective of the totality of the historical process and from the perspective of the relations between the economical basis and the ideological super-structure. In this way we opposed explicitly and deliberately our method to the fragmentation and subjectivism typical in postmodernist thought. Our analysis showed that the postmodern irrationalism is an extremely fertile terrain to the proliferation of the most diverse and alienated kind of religious believes. We looked into the Catholic Church's rhetoric because it is the most influential institution among those that make pressure on the Brazilian State in defence of the existence of religious instruction in public schools. That analyses concluded that there is a discourse which – in spite of its visible contradictions, some of those indicating internal divisions – has as its dominant tendency the perspective of legitimation of bourgeois social order and also this discourse has animosity to socialism sometimes very explicitly. Concluding our analytical path we turn our focus to the history of the debates on the religious instruction in Brazil emphasizing the recent period and concluding that, nowadays, the authors in favour of the presence of religion inside the public schools adopt a rhetoric which – in spite of not be homogenous – has a clear tendency of incorporation of postmodernist arguments and also assumptions from the “learning to learn pedagogies”. Against the fallacies and sophisms of this rhetoric we reaffirmed the defence of the argument that is necessary to apply radically to the public school the principle of the separation between State and religion. That means we defend that the social function of public school is to socialize the scientific, artistic and philosophical knowledge adopting a totally laic perspective.

Key-words: religious instruction; postmodernism; Marxism; historical-dialectical materialism; ideological decadency.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. MARXISMO E RELIGIÃO	16
1.1 O contexto mental e ideológico em que se opera a crítica marxista da religião.....	17
1.2 O marxismo como negação da religião.....	25
1.2.1. A centralidade do trabalho na formação do homem.....	25
1.2.2. A alienação.....	28
1.3 A institucionalização das religiões.....	35
1.4 As possibilidades do marxismo como instrumental teórico metodológico para estudar as religiões.....	40
1.5 Pedagogia marxista e religião.....	48
2. CONTEXTO E CRISE DO PENSAMENTO MODERNO	52
2.1 Contexto do pensamento moderno.....	53
1.6 O esgotamento do potencial revolucionário da burguesia e a decadência ideológica.....	56
2.2 Antecedentes do pensamento pós-moderno.....	64
2.3.1 A crise do movimento comunista.....	67
2.3.2 Do fordismo à crise do estado de bem-estar social.....	70
1.7 Crise e ausência de perspectiva revolucionária: o cenário que favoreceu o surgimento do pensamento pós-moderno.....	74
3. O PENSAMENTO PÓS-MODERNO	78
3.1 Crítica da concepção de pós-modernidade como período histórico	78
3.2 Contextualizações da “pós-modernidade”.....	81
1.8 Características do Pensamento Pós-Moderno e suas Implicações para a Produção do Conhecimento e para a Educação.....	92
3.3.1 Implicações do pós-modernismo para a produção do conhecimento	92
3.3.2 Influência das teses pós-modernas na educação escolar.....	98

1.9	RESISTÊNCIA E ACOMODAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA AO MUNDO MODERNO.....	108
4.1	A Igreja Católica resistindo à modernidade.....	109
4.1.1	A Igreja Católica frente o comunismo.....	113
4.1.2	A Igreja Católica e os regimes nazi-fascistas.....	119
4.1.3	A Igreja frente ao modernismo católico.....	124
4.2	A Igreja Católica e o catolicismo adequando-se à modernidade.....	128
4.2.1	O evolucionismo cristão de Teilhard de Chardin.....	129
4.2.2	O Humanismo Cristão de Jacques Maritain.....	130
4.2.3	O Concílio do Vaticano II.....	139
4.2.4	A Igreja latino-americana após o concílio.....	149
1.10	Teologia da Libertação e recrudescimento do conservadorismo da cúpula da Igreja Católica.....	156
4.	ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA PÚBLICA BRASILEIRA.....	165
5.1	Da Primeira República até a Constituição de 1988.....	166
5.2	A experiência paulista de 1989/90.....	181
5.3	O ensino religioso na LDB.....	188
5.4	O ensino religioso no estado do Rio de Janeiro.....	191
5.5	O ensino religioso no estado de São Paulo.....	196
5.6	O casamento entre o ensino religioso e as teses pós-modernas.....	198
1.11	A Concepção de conhecimento e de fenômeno religioso nos textos do ensino religioso.....	199
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	211
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	217

INTRODUÇÃO

O ensino religioso nas escolas públicas foi nosso objeto de estudo durante o curso de mestrado na área de Fundamentos da Educação na Universidade Federal de São Carlos sob a orientação da professora Marisa Bittar, entre 2004 e 2006. Naquele momento analisamos criticamente as epistemologias dos cadernos publicados pela Secretaria de Educação do Estado de São Paulo e utilizados como materiais de apoio para os professores da disciplina Ensino Religioso das escolas oficiais paulistas.

A preocupação com a análise epistemológica desses cadernos decorreu principalmente do fato deles serem provenientes de duas diferentes fontes, permitindo comparar epistemologias diferentes. O primeiro caderno foi organizado por Teófilo Bacha Filho (2002) e seguia uma linha ecumênica, ou inter-religiosa, com clara inclinação cristã/católica, expressando a linha dos parâmetros curriculares nacionais para o ensino religioso elaborados pelo Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) em 1996. Os outros cinco cadernos, publicados posteriormente entre 2002 e 2004, foram elaborados por um grupo de professores da Unicamp vinculados ao Departamento de História daquela universidade (MOURA; KARNAL, 2002).

A conclusão a que chegamos naquele estudo foi que, a despeito das tentativas de se dar ao ensino religioso um caráter de universalidade por meio da ampliação do seu objeto e da adoção de uma epistemologia condizente com essa ampliação, a existência de tal disciplina atenta contra o caráter laico e republicano da escola pública. Fato que ocorre pela simples existência da disciplina na escola pública uma vez que a mesma expressa o resultado da pressão das instituições religiosas sobre o estado, pressão esta que se materializou na Lei nº. 9475/97.

A Lei afirma que O ensino religioso constitui parte integrante da formação básica do cidadão. Tal formulação reflete a visão teológica cristã segundo a qual a integralidade da pessoa humana pressupõe duas dimensões: imanência e transcendência e induz a que se entenda que esta última (a transcendência), sob a denominação de “fenômeno religioso”, constitua o objeto da disciplina ensino religioso.

A referida Lei assegura “o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil” e veda “quaisquer formas de proselitismo”. A partir disso sustentamos em nossa

dissertação que tal formulação instrumentaliza o argumento segundo o qual a crítica da religião constitui uma forma de intolerância ou um “proselitismo” ateu.

Naquele momento nosso estudo se limitou à análise epistemológica dos cadernos da secretaria paulista de educação nos quais detectamos duas orientações epistemológicas distintas. A primeira está contida no caderno de apresentação da disciplina (BACHA FILHO, 2002) e sustenta as concepções expressas num documento intitulado *Parâmetros curriculares nacionais do ensino religioso* elaborado pelo Fórum Permanente do Ensino Religioso (FONAPER, 2009) que defende a transcendência como objeto de ensino da disciplina. A outra orientação está expressa num conjunto de cadernos elaborados por professores da Universidade de Campinas que, com argumentos relativistas, propõe que a disciplina seja abordada numa perspectiva construtivista com o objetivo do desenvolvimento de competências das quais destacamos a alteridade ou “tolerância ativa”. A linha de abordagem destes cadernos se insere numa perspectiva do multiculturalismo.

Identificamos nos textos analisados e em suas respectivas epistemologias um espírito pedagógico inclinado à atitude de adaptação dos indivíduos à realidade sócio-cultural contemporânea, porém não aprofundamos em nossa dissertação de mestrado o estudo e a análise de um traço marcante e comum às duas abordagens epistemológicas: o relativismo. Fato que ensejou a presente tese de doutorado.

O ensino religioso tem sido um tema de certo modo evitado pelos laicos. A apologia religiosa é incomparavelmente mais freqüente no âmbito da cultura do que a defesa do ateísmo. A primeira tende a ser reconhecida como direito legítimo da religião, ou de expressão da religiosidade, ao passo que a defesa do ateísmo é frequentemente tomada como intolerância. Como se a religião fosse um tema reservado aos religiosos que, é sempre bom lembrar, no caso dos cristãos tem como essência de sua atividade a disseminação de sua crença, levar a todos a “boa nova”, evangelizar, portanto, dirigir-se às pessoas de outras religiões ou sem religião com o objetivo de fazê-las declinar de suas convicções e converterem-se à fé cristã.

Uma vez que constatamos que o relativismo se encontra presente nas argumentações tanto daqueles que defendem o ensino religioso com abordagem ecumênica (BACHA FILHO, 2001; FONAPER, 2009) como daqueles que utilizam uma abordagem multiculturalista (SILVA; CARNAL, 2002), orientamos nossa pesquisa e elaboração da presente tese a partir da hipótese segundo a qual o

relativismo pós-moderno contribui para a legitimação do ensino religioso na escola pública.

Uma vez estabelecida esta hipótese de pesquisa nossos estudos se orientaram no sentido de responder a algumas questões derivadas do nosso objeto e da hipótese que buscamos comprovar. A primeira questão dizia respeito à perspectiva teórico-metodológica que constituiria nossa ferramenta para pesquisar, analisar e sustentar nossa tese. A segunda questão relacionava-se às condições sócio-históricas que possibilitaram que o relativismo ganhasse corpo no pensamento contemporâneo, mais particularmente no pós-moderno. Nossa terceira questão consistia no porquê da Igreja Católica romana sustentar uma fórmula de ensino religioso que não é exatamente a educação religiosa católica. Responder a essa terceira questão demandava uma pesquisa histórica sobre as transformações fundamentais ocorridas no pensamento católico e na própria Igreja Católica no sentido de se adaptar às transformações do mundo moderno sem comprometer seus dogmas e sua ontologia religiosa. A última questão repousava em saber qual a correspondência entre ensino religioso e as teorias pedagógicas pós-modernas e em que medida estas teorias contribuiriam para legitimar a presença dessa disciplina na escola pública.

Uma vez encontradas as respostas para essas questões estruturamos nossa exposição praticamente na mesma ordem.

No primeiro capítulo afirmamos nosso referencial teórico baseado no materialismo histórico e dialético demonstrando ser este um método adequado para estudar nosso objeto. Nesse sentido procedemos à demonstração de que a teoria social da formação do indivíduo fundamentada em Marx é completamente divergente da idéia de homem criado por Deus, sustentada pelo cristianismo. Afirmamos o ateísmo inerente ao materialismo histórico e dialético destacando dois aspectos: a centralidade do trabalho na formação do ser humano enquanto ser social e a teoria da alienação. Expusemos os resultados dos estudos de alguns marxistas sobre religião para sustentar que esta não pode ser entendida a partir daquilo que diz ser, mas apenas quando tomada como produto histórico, portanto humano-social, resultado das contradições sociais e da decorrente luta de classes. Por fim, abordamos a questão do ensino religioso na perspectiva da pedagogia histórico-crítica, mostrando que essa teoria pedagógica não comporta uma educação religiosa seja de que natureza for.

Nosso segundo capítulo traça um panorama do pensamento moderno como produto histórico da luta até a afirmação da burguesia como classe dominante e dirigente na sociedade moderna. Apoiados em Karl Marx e Georg Lukács abordamos o tema da existência de uma fase progressista desse pensamento e de uma fase decadente. A entrada do proletariado na cena política dos principais estados europeus, entre 1830 e 1848, levou a classe burguesa a retroceder em relação às posições sustentadas até então no plano da política, da ciência, da filosofia e da cultura de modo geral. Nesta fase que Lukács denomina “decadência ideológica” a produção do conhecimento assume um caráter pragmático e fragmentário de modo a tornar as ciências utilitárias e não explicativas da realidade.

No terceiro capítulo abordamos o pensamento pós-moderno como uma agenda de temas fragmentários e não como uma linha homogênea e teoricamente coerente do pensamento contemporâneo. Constatamos, a partir do estudo de autores marxistas que se inclinaram sobre esta questão, que o pensamento pós-moderno consiste em um aprofundamento das características relativistas, pragmáticas, céticas e irracionistas que se manifestavam desde o início do período da decadência ideológica e que ganharam maior impulso com a situação aberta pelo desmonte do “estado de bem-estar social” e com o fim do “socialismo real”, situação esta que caracterizamos como de desilusão e confusão no campo da esquerda. Vinculamos o pensamento pós-moderno como tributário do neoliberalismo e, por fim, analisamos a influência que este exerce no pensamento pedagógico contemporâneo e constatamos que as principais características do pós-modernismo se fazem presentes nas pedagogias do “aprender a aprender” que hegemonizam o pensamento pedagógico brasileiro desde o final da década de 1980.

No quarto capítulo de nossa tese analisamos as resistências e adaptação da Igreja Católica e do catolicismo ao denominado mundo moderno. Constatamos que o relativismo constitui um traço marcante do movimento “modernista” que se desenvolveu no seio do catolicismo na primeira metade do século XX. Constatamos que o Concílio do Vaticano II, que se realizou na década de 1960, constituiu uma inclinação da Igreja Católica em direção às teses relativistas do modernismo católico e que suas resoluções fundamentais geraram diferentes interpretações. As novidades do Concílio com relação ao ecumenismo, a definição de igreja como “povo de deus” e a dúvida com relação à salvação, produziram contradições e levaram ao desenvolvimento de tendências que procuraram fazer uma síntese entre

cristianismo e marxismo – este foi o caso da Teologia da Libertação – e também radicalizou a tendência tradicionalista já existente. Estendemos nossa abordagem até os dois últimos pontificados, o de João Paulo II e o de Bento XVI, caracterizados nitidamente pelo recrudescimento do conservadorismo em consonância com a situação internacional marcada pelo refluxo e pelas derrotas do movimento revolucionário e socialista, bem como pelo avanço do neoliberalismo e da globalização.

Nossa opção de colocar a Igreja Católica no centro de nossa análise, ao invés de tratar do cristianismo ou da religião num sentido amplo, se deve ao fato de que o catolicismo hegemoniza o pensamento religioso no Brasil, e foi sob o comando desta instituição que os religiosos organizaram o *lobby* no processo constituinte de 1988 e posteriormente no processo de elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional pelo Congresso Nacional em 1996.

No nosso quinto e último capítulo abordamos num primeiro tópico o ensino religioso na história da educação brasileira e a seguir o processo de implementação da disciplina, após sua regulamentação pela Lei nº 9475/97 (substitutivo do Artigo 33 da LDB- Lei nº 9394/96), nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo. Escolhemos estes dois estados brasileiros para demonstrar as diferentes possibilidades abertas pela Lei. Por fim, analisamos os dois materiais mais expressivos utilizados no Brasil, justamente por expressarem diferentes epistemologias: a linha ecumênica ou multiconfessional da publicação *Parâmetros nacionais do ensino religioso* (FONAPER, 2001) – que serviu de referência para a maioria dos sistemas de ensino do país – e a linha multiculturalista adotada em São Paulo (SILVA; CARNAL, 2002) e que também tem influenciado outros sistemas de ensino. A abordagem destas publicações foi feita no sentido de comprovar nossa tese central, qual seja, o relativismo pós-moderno está presente nas publicações voltadas para o ensino religioso e também nos argumentos de justificação da presença desta disciplina na escola pública e, neste sentido, cumpre um papel legitimador da presença da religião no espaço público.

Por fim assinalamos que além dessa tese principal, há pelo menos três outras teses a ela articuladas e presentes em nosso estudo. A primeira é a de que uma das muitas formas pelas quais a luta de classes se faz presente na educação escolar pública brasileira é a legitimação de uma das mais antigas e intensas formas de alienação do ser humano: a religião. A segunda é a de que o ateísmo marxista é a

única concepção que vai às últimas consequências da crítica à religião, porque o faz numa perspectiva radical, no sentido explicitado por Marx em Introdução à Crítica à Filosofia do Direito de Hegel: “Ser radical é segurar tudo pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem” (MARX, 2003b, p. 53). A terceira tese articulada à tese principal deste estudo é a de que a luta ideológica na perspectiva marxista no campo educacional escolar e não escolar não pode fazer concessões supostamente estratégicas aos discursos religiosos no interior da escola pública. A estratégia marxista deve ser a de lutar pela aplicação integral do princípio da laicidade da escola pública, o qual, seja lembrado, é um princípio republicano, não uma bandeira comunista. Conhecendo os limites ideológicos da laicidade, devem, entretanto, os marxistas, lutar pelo respeito ao mesmo, sem o que ficam comprometidas as possibilidades da escola pública difundir os conhecimentos científicos, artísticos e filosóficos que contribuam para a desfetichização da visão de mundo. Lukács (1966, p. 28), na introdução de sua Estética, afirmou claramente sua posição: “pela arte, contra a religião”. Parafraseando o pensador marxista húngaro, diríamos que o lema que orienta este estudo é “pela escola pública, contra a religião”.

1. O MARXISMO E A RELIGIÃO

A partir do movimento Iluminista produziram-se na Europa várias análises críticas relativamente à Igreja e à religião, análises estas que não ficaram restritas aos setores anticlericais. Teólogos, principalmente protestantes, também se empenharam em estudar os textos bíblicos impulsionados não para criticá-los, mas para comprovar a veracidade destes textos e a existência de um Jesus histórico. Os resultados destes estudos foram diversos e geralmente determinados pela perspectiva inicial do estudioso: para criticar ou para corroborar com a autenticidade e veracidade da Bíblia. Obviamente que alguns religiosos tiveram suas crenças abaladas por suas próprias pesquisas, porém não é este o objetivo deste capítulo e sim o peso teórico e o objetivo que cumpriu e cumpre o marxismo na crítica à religião.

Na Alemanha da primeira metade do século XIX, a crítica irreligiosa ou crítica da religião encontrou nos “jovens hegelianos” ou “hegelianos de esquerda”¹ suas principais expressões: David Friedrich Strauss publicou em 1835 um livro intitulado *Vida de Jesus* que escandalizou os meios religiosos da Alemanha ao sustentar a tese de que Jesus é um mito criado após a diáspora judaica do ano 70 do nosso calendário, pois não encontra amparo na história ou nas ciências; Bruno Bauer rompeu com os hegelianos de direita e filiou-se aos jovens hegelianos ao publicar duas obras críticas dos textos bíblicos nos anos 1840 e 1841, são elas, respectivamente, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, sobre o quarto evangelho, e *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, sobre os chamados evangelhos sinóticos², nas quais, assim como fizera Strauss, questiona a existência de Jesus; Ludwig Feuerbach publicou *A Essência do Cristianismo* em 1841, livro no qual se contrapõe ao idealismo de Hegel defendendo o primado da matéria sobre a idéia e Deus como um produto humano, ao invés do homem como

¹ Os hegelianos de esquerda constituíram uma corrente filosófica alemã nas décadas de 1830 e 1840 que procurava tirar conclusões radicais da filosofia Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831), sobretudo do pensamento dialético proposto por este filósofo, para fundamentar a necessidade de transformação burguesa da Alemanha inspirados nos movimentos e transformações que a Europa vivenciava naquele momento. Os hegelianos de direita por sua vez, apoiavam-se no mesmo filósofo para justificar o *status quo* sob o argumento de que o estado prussiano atingira sua forma ideal sob o reinado de Frederico Guilherme III (1797 – 1840).

² Evangelhos sinóticos ou sinópticos são aqueles que, segundo os exegetas modernos, apresentam maior peculiaridades e coincidências entre si referindo-se aos três primeiros evangelhos (de Mateus, Marcos e Lucas). O quarto evangelho (de João) fica fora dessa classificação.

criação de Deus. Estas obras fundamentaram as reflexões de Karl Marx, expressas nos seus primeiros escritos da primeira metade da década de 1840 que fundamentaram, por sua vez, outras reflexões marxistas sobre a religião.

Neste tópico esboçaremos uma evolução da reflexão sobre a religião na tradição marxista, tomando por base escritos de Marx, Engels, Karl Kautsky, Lênin e Rosa Luxemburgo.

Destacamos dois objetivos deste primeiro capítulo. O primeiro consiste em demonstrar a existência de um contexto político-ideológico no qual ganha expressão o questionamento não só da religião, mas do poder da Igreja Católica, um contexto que certamente alimenta as proposições revisionistas no seio da própria Igreja levando-a a posicionar-se e reprimir os seus “modernistas”³. Simultaneamente, pretendemos demonstrar a eficácia do instrumental teórico referenciado no materialismo histórico e dialético para tratar teoricamente da religião e, desse modo, combater a alienação religiosa.

1.1. O contexto mental e ideológico em que se opera a crítica marxista da religião

Em 1844, na França, Marx começa a produzir os primeiros escritos significativos que esboçam a teoria do materialismo histórico e dialético. A preocupação que motivara sua militância junto aos jovens hegelianos e a produção desses escritos que prenunciam o rompimento com esta corrente, foi buscar entendimento da realidade histórica e social alemã. Fazem parte destes escritos *A Questão Judaica* e a *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, ambos publicados nos *Anais Franco-Alemães*⁴ e um conjunto de manuscritos nos quais esboça categorias e temas que Marx aprofundará em obras posteriores a exemplo da alienação, mais valia, divisão do trabalho, dinheiro e comunismo, entre outros.

³ O termo modernista foi utilizado pela Igreja Católica para designar a filosofia revisionista da qual decorriam as proposições de reforma não só da teologia como também da própria Igreja. Com o fim de combater o modernismo o Papa Pio X editou em 1907 a Carta Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*: Sobre as Doutrinas Modernistas.

⁴ Os *Anais Franco-Alemães* foi uma revista publicada em Paris sob a direção de Karl Marx e Arnold Ruge em língua alemã. Após um primeiro número duplo, em Fevereiro de 1844, a revista desapareceu em função das divergências entre ambos. As divergências se deviam às perspectivas políticas e ideologias de ambos: Marx simpatizava com as lutas operárias e inclinava-se para a defesa da causa da classe operária, enquanto que Ruge era um radical burguês que posteriormente fez carreira política na Alemanha e tornou-se partidário de Bismarck, o primeiro ministro de Frederico Guilherme I e mentor da unificação alemã a partir da hegemonia prussiana.

Em 1845, Marx produz juntamente com Engels⁵ um texto que praticamente completa o processo de ruptura de ambos com o idealismo de Hegel e dos jovens hegelianos. No Prefácio à Contribuição a Crítica da Economia Política (MARX, 1977), Marx refere-se a este texto nos termos que seguem:

(...) resolvemos trabalhar em conjunto a fim de esclarecer o antagonismo existente entre a nossa maneira de ver e a concepção ideológica da filosofia alemã; trata-se de fato, de um ajuste de contas com a nossa consciência filosófica anterior. Este propósito foi realizado sob a forma de uma crítica à filosofia pós-hegeliana. O manuscrito, dois grossos volumes *in-oitavo*, estava a muito no editor na Vestefália, quando soubemos que novas circunstâncias já não permitiam a sua impressão. De bom grado abandonamos o manuscrito à crítica corrosiva dos ratos, tanto mais que tínhamos atingido o nosso fim principal, que era enxergar claramente as nossas idéias.⁶ (p. 25 e 26)

Para o entendimento do contexto intelectual (filosófico, mental e ideológico) que envolvia Marx no momento destes escritos nos apoiamos num texto de balanço realizado por Engels escrito quase cinquenta anos depois e que foi publicado sob o título de *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (ENGELS, s/d., p. 169 -207).

De acordo com Engels (s/d., p 172), **a tese de Hegel segundo a qual "tudo o que é real é racional; e tudo o que é racional é real"** foi interpretada por uns como a santificação de tudo o que existia, dando margem para a legitimação do Estado despótico alemão e do governo de Frederico Guilherme III, porém outros a interpretaram conforme descreve Engels:

Para Hegel, porém, o que existe está longe de ser real pelo simples fato de existir. Em sua doutrina, o atributo da realidade corresponde apenas ao que, além de existir, é necessário; "em seu desdobramento, a realidade revela-se como necessidade". Eis porque Hegel não considera, absolutamente, como real, pelo simples fato de ser imposta, qualquer medida governamental - como um "sistema tributário determinado", exemplo citado por ele mesmo. Entretanto, o que é necessário demonstra-se também, em última instância, como racional. Assim, aplicada ao Estado prussiano da época, a tese hegeliana permite uma única interpretação: este Estado é racional, corresponde à razão, na medida em que é necessário; se, no entanto, nos parece mal, e continua existindo,

⁵ Friedrich Engels (1820 – 1895) foi o grande colaborador além de amigo de Karl Marx. Dividiu com Marx a autoria de várias obras, entre outras Ideologia Alemã e Manifesto do Partido Comunista além de revisar os manuscritos e editar os dois últimos volumes (volumes 2 e 3) de O Capital, principal obra de Karl Marx.

⁶ Este manuscrito foi publicado pela primeira vez em 1933 em Leipzig e Moscou simultaneamente, com o título de *A Ideologia Alemã. Crítica da Novíssima Filosofia Alemã na Pessoa dos seus Representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner e do Socialismo Alemão na Pessoa dos seus Diversos Profetas*.

apesar disso, a má qualidade do governo justifica-se e explica-se pela má qualidade correspondente de seus súditos. Os prussianos da época tinham o governo que mereciam. (s/d., p. 172)

Sendo assim, “o conservantismo desta concepção é relativo; seu caráter revolucionário é absoluto, e a única coisa absoluta que ela deixa de pé” (ENGELS, s/d. p. 173).

As duas interpretações da tese de Hegel marcaram a cisão dos seguidores desse filósofo entre uma direita e uma esquerda hegeliana – estes também conhecidos como jovens hegelianos – que manifestavam idéias partidárias práticas. “E na Alemanha teórica daquela época duas coisas, sobretudo, revestiam-se de caráter prático: a religião e a política”, sendo que “aquele que considerasse essencial o método dialético podia figurar, tanto no plano religioso como no político, na oposição extrema”. Essa luta ocorria mais com armas filosóficas e voltava-se preferencialmente contra a religião e menos contra o Estado em função do caráter repressivo deste. Porém, conforme Engels (s/d.):

(...) era também indiretamente uma luta política, particularmente depois de 1840. Strauss havia dado o primeiro impulso em 1835, com a sua **Vida de Jesus**. Mais tarde, Bruno Bauer levantou-se contra a teoria da formação dos mitos evangélicos, desenvolvida nessa obra, e demonstrou que uma série de relatos do Evangelho tinham sido fabricados por seus próprios autores. A luta entre essas duas correntes desencadeou-se, sob o disfarce filosófico de uma luta entre a "consciência" e a "substância". Tratava-se de saber se as lendas evangélicas dos milagres tinham nascido dos mitos criados espontaneamente e pela tradição, no seio da comunidade religiosa - ou se haviam sido, simplesmente, fabricados pelos evangelistas. A polêmica avolumou-se, até converter-se num outro problema: quem define, como potência decisiva, o rumo da história universal é a "substância" ou a "consciência"? Finalmente, apareceu Stirner, o profeta do anarquismo moderno - pois o próprio Bakunin muito lhe deve - e coroou a "consciência" soberana com a ajuda de seu "único" soberano. (176-177)

Aos poucos os jovens hegelianos mais combativos foram se voltando para o materialismo anglo-francês, para quem a natureza constitui a realidade única, e assim se chocaram com o idealismo do sistema hegeliano sem conseguirem dar solução a essa contradição.

Foi então que apareceu **A Essência do Cristianismo**, de Feuerbach. De repente, essa obra pulverizou a contradição criada ao restaurar o materialismo em seu trono. A natureza existe independentemente de toda filosofia, ela constitui a base sobre a qual os homens cresceram e se desenvolveram, como produtos da natureza que são; nada existe fora da natureza e dos homens; e os entes superiores, criados por nossa imaginação religiosa, nada mais

são que outros tantos reflexos fantásticos de nossa própria essência. Quebrara-se o encantamento: o "sistema" salva em pedaços e era posto de lado - e a contradição ficava resolvida, pois existia apenas na imaginação. (ENGELS, s/d, p. 177).

O impacto dessa obra sobre os jovens hegelianos foi assim descrito por Engels: “O entusiasmo foi geral - e momentaneamente todos nós nos transformamos em ‘feuerbachianos’. Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção e até que ponto se deixou influenciar por ela” (s/d, p. 177).

Voltando a Marx, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, este afirma que a “crítica da religião” constitui o pressuposto de toda a crítica e considera que na Alemanha esta já havia cumprido o seu papel, estava praticamente completada. Esta crítica irreligiosa que tem por alicerce a conclusão de que “o homem faz a religião” e não o inverso – e que dessa forma destrói qualquer ilusão na busca de explicações sobrenaturais para os problemas humanos –, fundamenta e prepara o terreno para a crítica do mundo terreno, para a crítica da política, uma vez que “este Estado e esta sociedade produzem a religião” como uma “consciência invertida do mundo” (MARX, 2003, p. 45).

Como “ópio do povo”⁷, a religião “constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real” e “o protesto contra a miséria real” (MARX, 2003, p. 46). Ou seja, combina simultaneamente características de conformação e alienação espiritual com a inevitável angústia relativa às injustiças do mundo. Podemos sintetizar a posição de Marx acerca do papel cumprido pela crítica da religião reproduzindo a passagem que segue:

A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que ele pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e recuperou o entendimento, a fim de que ele gire à volta de si mesmo e, assim, à volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira à volta do homem enquanto ele não gira à volta de si mesmo.

Por isso, a tarefa da história, depois que o além da verdade se desvaneceu, é estabelecer a verdade do aquém. A imediata tarefa da filosofia, que está ao serviço da história, é desmascarar a autoalienação humana nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política. (MARX, 2003, P.46).

⁷ A expressão *ópio do povo* aqui utilizada por Marx pode ter sido inspirada na expressão *ópio da miséria* utilizada pelo escritor romancista Honoré de Balzac quando fala sobre o papel alienante da loteria e dos jogos de azar, bem como das esperanças mágicas e da felicidade momentânea que produzem nas pessoas (Gramsci, 2001, p. 16).

No momento em que produzia este escrito, Marx ainda estava de certo modo sob o fascinante impacto que a obra de Feuerbach⁸ produziu nos jovens hegelianos, porém, no ano seguinte, nas suas *Teses sobre Feuerbach*, explicita sua crítica a este autor argumentando que seu materialismo, assim como todo materialismo anterior, “(...) só concebe o objeto, a realidade, o ato sensorial, sob a forma do **objeto** ou da **percepção**, mas não como **atividade sensorial humana**, como prática, não de modo subjetivo. (s/d, v. 3, p.208)”

Em síntese: Feuerbach havia desvendado o segredo da religião, sua base mundana, porém sua visão dessa base mundana limitava-se ao próprio homem, que por conta de sua insuficiência, projeta sua vontade na criação de Deus, uma mera representação dessa insuficiência e vontade. Mas não avançava da crítica da religião para a crítica social. Não ia além da crítica da autoalienação religiosa e da constatação da existência de dois mundos: o da representação e o real. Após criticar a religião deixava pendente justamente o principal, que era a crítica da base mundana da religião.

Marx, por sua vez, superou Feuerbach na crítica da religião ao compreender a base histórica desta. Ao detectar a base mundana, material, que cria e alimenta a representação divina, na história do homem, no processo que constrói e destrói instituições, geralmente por superação, e não no indivíduo naturalizado e abstrato conforme a visão de Feuerbach.

A tese de Marx segundo a qual a crítica da religião é o fundamento de toda a crítica e que esta necessita do complemento da crítica social, pode induzir a interpretação errônea de que Marx abandona a crítica da religião após estes escritos primeiros de sua vida intelectual. O erro de tal interpretação tem por base a não compreensão da obra de Marx no seu conjunto, na sua unidade e coerência internas.

Toda a obra posterior de Marx pode ser entendida como aprofundamento e radicalização da crítica da religião, levada a cabo pelos jovens hegelianos, com a crítica da sociedade, uma vez que a crítica social não deve ser entendida como uma outra crítica diferente da crítica da religião, mas como o aprofundamento desta.

⁸ Ludwig Andreas Feuerbach, que viveu entre 1804 e 1872, foi um filósofo alemão que rompeu com Hegel na década de 1830 tendendo para o materialismo. Escreveu entre outras obras *Pensamentos sobre Morte e Imortalidade* (1830), *Crítica da Filosofia Hegeliana* (1839) e *A Essência do Cristianismo* (1841), esta última foi a mais significativa do ponto de vista da influência sobre o pensamento de Marx e Engels.

Já no momento mesmo de seu surgimento em meados do século XIX, o marxismo foi alvo de críticas pelo fato de não defender que os partidos socialistas colocassem em seus programas políticos a declaração de guerra à religião. Este tipo crítica partia, sobretudo, dos anarquistas. Porém, estes não eram exclusivos como anticlericais: Bismarck, os denominados blanquistas ⁹ e o socialista Dühring ¹⁰, também seguiram a trilha do anticlericalismo declarado.

Lênin (2002b,) baseia-se em escritos de Engels para demonstrar que este tipo de postura ao invés de enfraquecer contribui para fortalecer a religião:

(...) em 1877, no *Anti-Dühring*, atacando impiedosamente as menores concessões do filósofo Dühring ao idealismo e à religião, Engels condena não menos decididamente a idéia pretensamente revolucionária de Dühring de proibir a religião na sociedade socialista. Declarar semelhante guerra à religião significa, diz Engels, “ser mais bismarckista que Bismarck”, isto é, repetir a estupidez da luta de Bismarck contra os clericais, *Kulturkampf*, isto é, a luta de Bismarck nos anos 70 contra o partido alemão dos católicos, só prejudicou a causa da verdadeira cultura, pois empurrou para primeiro plano divisões religiosas em vez de divisões políticas, desviou a atenção de algumas camadas da classe operária e da democracia das tarefas urgentes da luta de classes e da luta revolucionária para o mais superficial e falso anticlericalismo burguês. (p. 6 e 7)

Ao acusar Dühring de ser “ultra-revolucionário” e de querer repetir o erro de Bismarck, Engels contribuía para instrumentalizar o partido operário para agir com paciência e “organizar e esclarecer o proletariado, o que conduziria à extinção da religião, e não lançar-se nas aventuras de uma guerra política contra a religião” (LENIN, 2002b, p. 7). A formulação pela social democracia alemã, expressa no *Programa de Erfurt* de 1891, da reivindicação segundo a qual a religião deveria ser declarada como assunto privado no âmbito do Estado, constitui a aplicação dessa posição de Engels. Porém, a não compreensão desta tática gerou, segundo Lênin, uma deturpação oportunista do marxismo. “Começou-se a interpretar a tese do *Programa de Erfurt* no sentido de que (...) para nós, como social-democratas, para nós, como partido, a religião é um assunto privado” (LENIN, 2002b, p. 7).

⁹ Seguidores do dirigente socialista utópico francês, espanhol de nascimento, Louis Blanc que teve participação efetiva na revolução de 1848 e na Comuna de Paris de 1871.

¹⁰ Karl Eugen Dühring (1833-19210) foi um filósofo e economista alemão que lecionou na Universidade de Berlim. Suas posições foram duramente criticadas por Engels no *Anti-Dühring*, seu ateísmo e suas críticas ao judaísmo e ao cristianismo contaram com a simpatia de Nietzsche. Após sua morte, houve um esforço em aproximar suas críticas da cultura alemã do Nazismo.

Com relação a essa distorção na interpretação do programa social democrata, Engels pronunciou-se

(...) não de uma forma polêmica, mas positiva. A saber: Engels fê-lo sob a forma de uma declaração, propositadamente sublinhada por ele, de que a social-democracia considera a religião um assunto privado *em relação ao Estado*, mas não, de modo nenhum, em relação a si própria, não em relação ao marxismo, não em relação ao partido operário. (LENIN, 2002b, p.7)

Lênin, assim como Engels e Marx, entendia que a luta contra a religião não poderia se limitar ao campo do culturalismo burguês que o anarquismo tão bem soube expressar. Contrariamente, a luta contra a religião deveria ser feita a partir da luta de classes porque a raiz atual mais profunda da religião é a opressão que “forças cegas do capital” impõem às massas trabalhadoras e aquela não pode ser suprimida sem suprimir sua raiz. O homem primitivo criou os deuses em função do medo das forças cegas da natureza. A religião moderna oculta e justifica as “forças cegas” do capital. Será somente desmistificando a exploração capitalista, desfazendo o nevoeiro religioso que oculta a exploração do homem pelo homem na sociedade contemporânea, que se constituirão as bases para o enfraquecimento e quiçá desaparecimento da religião.

O ateísmo do marxismo se expressa no materialismo histórico e dialético uma vez que somente com este instrumental teórico podemos entender as relações de classe que sustentaram o desenvolvimento histórico das religiões e que as sustentam presentemente.

A história do pensamento contemporâneo tem evidenciado os limites das filosofias idealistas, materialistas vulgares ou existencialistas para teorizar sobre a religião e instrumentalizar a luta pela sua superação. Quanto a isso basta ver as afirmações de Nietzsche de que o comunismo é em si uma religião, uma vez que expressa, assim como o cristianismo, o espírito de rebanho e as reivindicações dos fracos. Outros apostam exclusivamente no conhecimento científico como instrumento para combater a religião, o que não impede a religião de fazer progressos no interior das universidades a partir de teorias como a da criação inteligente do universo ¹¹ ou das buscas de aberturas nas teorias físicas

¹¹ A Teoria da Criação Inteligente ou do *design inteligente* surgiu na década de 1980 nos Estados Unidos da América e embasa um movimento de pressão para que o criacionismo seja aceito como teoria científica ensinada na escola pública, congrega religiosos ligados às ciências que negam a evolução como possibilidade e realizam “pesquisas” com o fim de comprovar a harmonia do universo que somente poderia ser dada por um criador inteligente.

contemporâneas para justificar a possibilidade de Deus, com argumentos relativistas. Fora da práxis, ou seja, da ação concreta transformadora embasada no conhecimento científico da sociedade, o nevoeiro religioso persistirá. A práxis que aqui afirmamos é a perspectiva revolucionária do socialismo com seus fundamentos científicos no materialismo histórico e dialético e esta práxis não necessita da reflexão sobre a existência de Deus como criador da natureza que constitui uma irrealidade ou inessencialidade na medida em que nega a natureza como produto de si próprio, na medida em que pressupõe um estado de inexistência ou um “nada” a partir do qual teria operado um ser criador e que é inconcebível do ponto de vista da razão. O socialismo como práxis,

(...) não carece mais de uma tal mediação, ele começa a partir da *consciência teórica e praticamente sensível* do homem e da natureza como [consciência] do ser. Ele é a *consciência de si positiva* do homem não mais mediada pela superação da religião, assim como a *vida efetiva* é a efetividade positiva do homem não mais mediada pela supra-sunção¹² da propriedade privada, o comunismo. O comunismo é a posição como negação da negação, e por isso o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico. O *comunismo* é a figura necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana. (MARX, 2004, p. 114)

Tem-se, portanto, que o socialismo se constitui em práxis e o comunismo embora necessário não seja o fim em si da sociedade humana ou, conforme querem os críticos do marxismo que o afirmam como religião, a redenção do homem e da sociedade.

Marx, não se limitou a tratar da religião apenas nos seus primeiros escritos. Em *O Capital* ele vincula a luta contra a religião à luta contra o capital e pelo socialismo conforme segue:

O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, se requer uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são o produto natural de uma evolução histórica longa e penosa. (1985, p. 76)

¹² Esta é a tradução do texto nesta edição. Em outra edição (MARX, 2003c), o termo empregado é superação.

1.2. O marxismo e a superação da religião

Neste tópico buscamos explicitar duas categorias fundamentais do marxismo – ou materialismo histórico e dialético – que se chocam frontalmente com qualquer concepção religiosa do mundo, a saber: a centralidade do trabalho na formação do gênero humano e a alienação.

1.2.1 A centralidade do trabalho na formação do gênero humano

Para o marxismo o trabalho é o elemento distintivo entre o homem e todos os outros animais, porém é necessário precisar como que o marxismo concebe conceitualmente o trabalho.

O trabalho produz transformações na natureza e, nesse sentido, assemelha-se à atividade voltada para a subsistência no reino animal, a exemplo da construção e manutenção da colméia pelas abelhas, dos formigueiros pelas formigas ou dos diques de contenção de água pelos castores. Mas Marx ressalta que na forma especificamente humana o trabalho distingue-se radicalmente das atividades dos demais animais. Para Marx, toda espécie animal possui uma atividade vital por meio da qual os integrantes dessa espécie asseguram sua sobrevivência. A atividade vital humana tem peculiaridades não encontradas na atividade vital de nenhuma outra espécie. Entre essas peculiaridades destacam-se o caráter consciente e a produção de meios para satisfação das necessidades.

Na atividade do trabalho seu produto desenha-se na mente do trabalhador antes mesmo que a ação se efetive. É como se a atividade se realizasse duas vezes, uma em projeto e outra na ação efetiva. Isto significa dizer que o trabalho é uma atividade consciente e “teleológica”, pois tem fim pré-determinado. Ao mesmo tempo, entretanto, se o ser humano colocar para sua atividade fins que não possam ser objetivamente alcançados, ele fracassa na satisfação de suas necessidades. Isso quer dizer que na atividade de trabalho o ser humano estabelece uma relação entre os fins almejados e os meios para se alcançarem esses fins. Ocorre que entre os meios dos quais dispõe para realizar sua atividade, o ser humano conta com produtos da atividade previamente realizada por ele mesmo ou por outras pessoas, ou seja, dispõe de instrumentos. É por essa razão que Marx destaca, em *O Capital*,

a afirmação de Benjamin Franklin de que o ser humano é um “toolmaking animal”, ou seja, um animal que produz ferramentas (MARX, 1985, p. 151). Isso confere à atividade humana uma característica decisiva, a de ser uma atividade mediada. O caráter mediado da atividade de trabalho explica a transformação histórica das necessidades humanas, ou seja, explica a transformação histórica do mundo humano, do mundo da cultura.

Porém, o ser humano não trabalha desde sempre. O trabalho como ação consciente do homem sobre a natureza para produzir sua subsistência tem como pressupostos a necessidade e a própria consciência – que como algo distinto do instinto animal constitui um componente fundamental do trabalho humano –, e essa combinação entre necessidade e consciência constitui o primeiro fato histórico:

(...) devemos lembrar de um primeiro pressuposto de toda existência humana e, portanto, de toda a história, a saber, que os homens devem estar em condições de poder viver a fim de “fazer história”. Mas, para viver, é necessário antes de mais beber, comer, ter um teto onde se abrigar, vestir-se, etc. O primeiro fato histórico é, pois, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material; trata-se de um fato histórico, de uma condição fundamental de toda a história, que é necessário, tanto hoje como há milhares de anos, executar dia a dia, hora a hora, a fim de manter os homens vivos (MARX; ENGELS, 1980, p. 33).

Nesta citação Marx e Engels não falam da vida de qualquer animal, porque não reconhecem que os animais fazem história. Falam da produção da vida material e dos seus meios, ou seja, de um estágio que acusa a existência da consciência e da transmissão do conhecimento desses meios aos outros homens. Porque, e também diferentemente dos animais, os homens produzem história¹³, ou seja, acumulam, sistematizam e transmitem conhecimentos para as futuras gerações. Portanto, a consciência, o trabalho e a história desenvolvem-se e evoluem articuladamente, dialeticamente, de modo que constituiria um despropósito perguntar qual dos três surgiu primeiro.

Quando Marx e Engels falam de existência humana pensam nesses três elementos conjugados, porque antes deles existirem o ser do homem não poderia ser reconhecido como homem no sentido genérico, mas apenas como uma determinada espécie dentro do reino animal que reúne os atributos biológicos da espécie humana, mas não os atributos históricos que conformam o gênero humano.

¹³ História neste sentido não tem o sentido de relato sistematizado, mas de processo evolutivo da cultura, outro elemento distintivo entre o homem e o reino animal.

Quanto à diferença entre espécie humana e gênero humano, Duarte (1993, p. 103) observa que

Todos os seres humanos (salvo nos casos de anomalias genéticas) possuem as características fundamentais da espécie. O mesmo, porém, não acontece com as características fundamentais do gênero humano, na medida em que elas não estão acumuladas no organismo e não são transmitidas pela herança genética. Se a espécie humana tem uma existência objetiva, com características que se materializam no organismo, seria então o gênero humano uma abstração sem existência real? Não, o gênero humano tem uma existência objetiva, justamente nas objetivações produzidas pela atividade social. A objetividade do gênero humano é diferente da objetividade da espécie humana e a diferença reside justamente no fato de que o gênero humano possui uma objetividade social e histórica.

Num opúsculo de 1876 intitulado *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, Friedrich Engels afirma que o trabalho “é a condição fundamental de toda a vida humana” e que “num certo sentido, pode-se dizer: o trabalho, por si mesmo, criou o homem” (ENGELS, 1976, p. 215). O que significa dizer que a humanização é um processo que tem no trabalho seu ato criativo, e faz parte desse processo o desenvolvimento do psiquismo e do pensamento teórico como estágio mais avançado desse psiquismo¹⁴.

Esse processo de evolução do macaco ao homem, mediado pelo trabalho, somente pode ser compreendido na medida em que compreendemos o trabalho como atividade vital humana distinta da atividade vital das outras espécies animais porque no caso do ser humano, conforme expusemos anteriormente neste módulo, esta atividade tem um caráter teleológico, planejado conscientemente. Por meio do trabalho o indivíduo estabelece uma relação dialética com a natureza na qual ele a transforma para produzir sua subsistência e simultaneamente transforma a si próprio, se humaniza. Porque o trabalho “não é apenas uma atividade que assegura a existência física do indivíduo, mas aquela que reproduz as características fundamentais do gênero humano” (Duarte, 1993, p. 29).

Na sua atividade vital o indivíduo produz a riqueza material da sociedade, mas também produz novos conhecimentos que deverão ser utilizados por outras pessoas, quer no presente, quer no futuro. A isso Duarte (1993, p. 29), seguindo a terminologia empregada por Marx e outros autores da tradição marxista, chama de

¹⁴ Para uma abordagem marxista do desenvolvimento do psiquismo ver Martins (2007).

objetivação. Porém, para produzir tais objetivações faz-se necessário que este indivíduo se aproprie das objetivações existentes.

Por meio das categorias “apropriação” e “objetivação”, podemos compreender o processo de humanização tanto do indivíduo quanto da espécie humana. Humanização esta que adiciona à espécie todos os atributos sócio-históricos constituintes do gênero humano.

As representações que os homens fazem do mundo assim como os conhecimentos que sistematizam constituem objetivações do gênero humano, mesmo que ocorra o fato corriqueiro das sociedades baseadas nas diferenças de classes que é o da maioria dos seres individuais não se apropriar ou se apropriar parcialmente dessas objetivações.

A importância, o peso e a determinação da atividade material sobre a esfera da consciência e das representações produzidas socialmente, a exemplo da representação religiosa do mundo, são assim ponderadas por Marx e Engels:

A produção de idéias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surge aqui como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica, etc., de um povo. São os homens que produzem as suas representações, as suas idéias, etc., mas os homens reais, atuantes e tais como foram condicionados (...). A consciência nunca pode ser mais que o Ser consciente; e o Ser dos homens é o seu processo da vida real. (1980, p. 25)

Portanto, as religiões, para a teoria materialista dialética da história, constituem representações ideais de um mundo construído a partir do processo de apropriação da natureza pelos homens e da simultânea e conseqüente autotransformação do homem como resultado dessa mesma ação.

1.2.2 A alienação

Na obra de Marx o conceito de alienação aparece desde os seus, assim chamados, “escritos de juventude”. Alguns estudiosos de sua obra, influenciados por Althusser, consideram que Marx teria posteriormente abandonado esse conceito, que seria, segundo esses intérpretes, um resquício de idealismo na obra do “jovem Marx”. Outros, porém, consideram que embora o termo alienação não se faça

presente com a mesma frequência na obras da maturidade, isso não significa que Marx tenha abandonado esse conceito. Foge aos nossos propósitos e possibilidades fazer aqui um balanço desse debate. Apenas registramos que este trabalho adota a perspectiva segundo a qual, independentemente da frequência de uso do termo ao longo da obra de Marx, o conceito de alienação é essencial para o entendimento de sua concepção materialista, histórica e dialética do desenvolvimento dos seres humanos.

O tema da alienação aparece em Marx na introdução da *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel* como esboço quando este atribui à “filosofia que está a serviço da história (...) desmascarar a autoalienação humana nas formas não sagradas” (2003, p. 46), porém é nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, que Marx desenvolverá este conceito que para Mészáros (2006) constitui o “principal conceito desses *Manuscritos*” (p. 19).

Essa categoria é retomada ao longo de toda a obra de Marx. Na obra da maturidade conhecida pela palavra alemã *Grundrisse*, por exemplo, o tema da alienação aparece, entre outros momentos, numa passagem em que Marx analisa o significado histórico da produção da riqueza sob o capitalismo:

“(...) a concepção antiga, segundo a qual o homem, qualquer que seja a limitada determinação nacional, religiosa ou política na qual se apresente, aparece sempre, igualmente, como objetivo da produção parece muito sublime frente ao mundo moderno onde a produção aparece como objetivo do homem e a riqueza como objetivo da produção. Porém, *in fact*, se se despoja a riqueza de sua limitada forma burguesa, que é a riqueza senão a universalidade das necessidades, capacidades, gozos, forças produtivas, etc., dos indivíduos, criada no intercâmbio universal? o desenvolvimento pleno do domínio humano sobre as forças naturais, tanto sobre as da assim chamada natureza como sobre sua própria natureza? A elaboração absoluta de suas disposições criadoras sem outro pressuposto que o desenvolvimento histórico prévio, que converte em objetivo essa plenitude total do desenvolvimento, isto é, o desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, não medidas como um padrão pré-estabelecido? na qual o homem não se reproduz em seu caráter determinado mas sim está no movimento absoluto do devenir? Na economia burguesa – e na época da produção que a ela corresponde – esta elaboração plena do interno, aparece como esvaziamento pleno, esta objetivação universal, como alienação total, e a destruição de todos os objetivos unilaterais determinados, como sacrifício do objetivo próprio frente a um objetivo completamente externo. Por isso o infantil mundo antigo

aparece, por um lado, como superior. Por outro lado, o é em tudo aquilo em que se busque configuração fechada, forma e limitação dada. É satisfação sob um ponto de vista limitado, enquanto que o mundo moderno deixa insatisfeito ou ali onde aparece satisfeito consigo mesmo é vulgar.” (Marx, apud Duarte, 2004, p. 94-95)

Em O Capital, além da famosa análise de uma forma específica de alienação que é o fetichismo da mercadoria, Marx analisa o próprio capital como trabalho objetivado que se torna uma força social alienada do trabalhador, força que ganha autonomia e poder de dominar o trabalhador:

Vimos que a acumulação crescente de capital redundava em concentração crescente. Assim aumenta a força do capital, a autonomia em relação aos produtores reais, personificada no capitalista, das condições sociais de produção. O capital cada vez mais se patenteia força social: tem o capitalista por agente e não se relaciona mais com o que pode criar o trabalho de cada indivíduo; mas, patenteia-se força social alienada, autônoma, que enfrenta a sociedade como coisa e como poder do capitalista por meio dessa coisa. A contradição entre a força social geral que o capital encarna e o poder privado dos diferentes capitalistas sobre essas condições sociais torna-se cada vez mais aguda e acarreta que se dissolva essa relação, e a dissolução implica que os meios de produção se tornem sociais, coletivos e gerais. Essa transformação está ligada ao desenvolvimento das forças produtivas na produção capitalista e à maneira como se efetua esse desenvolvimento. (MARX, 1974, p. 303)

Conforme Mészáros (2006)

O conceito de alienação pertence a uma vasta e complexa problemática, com uma longa história própria. As preocupações com essa problemática – em formas que vão da Bíblia a trabalhos literários, bem como a tratados sobre direito, economia e filosofia – refletem tendências objetivas do desenvolvimento europeu, desde a escravidão até a era de transição do capitalismo para o socialismo. (p. 31)

A abrangência histórica dessa problemática é delineada por este teórico marxista a partir de suas tendências gerais expressas no pensamento europeu na medida em que “se relacionam com a teoria da alienação de Marx e contribuem para esclarecê-la” (Mészáros, 2006, p. 32). Ressaltamos desse “delineamento” o ponto de partida da abordagem judaico-cristã – por meio da qual o homem teria se alienado de Deus ensejando a missão messiânica de resgatar o homem dessa autoalienação – na medida em que corrobora com a apreciação que estrutura nossa abordagem do fenômeno da alienação, ou seja, sua base econômica.

As soluções judaicas e cristãs para a superação da autoalienação refletem esforços da sociedade lidar com suas contradições internas, mas não os únicos esforços.

Representam ambas tentativas de uma transcendência imaginária dessas contradições, de uma "reapropriação" ilusória da "essência humana" por meio de uma substituição fictícia do estado de alienação. O Judaísmo e o Cristianismo expressam as contradições da "parcialidade contra a universalidade", e da "concorrência contra o monopólio", isto é, as contradições internas do que se tornou conhecido como "o espírito do capitalismo". Nesse quadro, o êxito da parcialidade só pode ser concebido em contradição com a universalidade, e à sua custa – exatamente como essa "universalidade" só pode predominar com base na supressão da parcialidade. O mesmo ocorre na relação entre concorrência e monopólio: a condição do êxito da "concorrência" é a negação do monopólio, assim como para o monopólio a condição da ampliação de seu poder é a eliminação da concorrência. (Mészáros, 2006, p.34)

O judaísmo trilha o caminho prático da redenção, da afirmação da “essência humana” afirmando a superioridade do povo escolhido nas relações econômicas dos judeus com os “estranhos” por meio da usura, ou seja, a “parcialidade prático-empírica efetivamente autocentrada e internamente coesa” (Mészáros, 2006, p. 34); ao passo que o cristianismo afirma a igualdade de todos os homens perante Deus como solução para autoalienação e resgate da “essência humana” por meio da “universalidade teórica abstrata” (p. 34). A Reforma Protestante produziu a metamorfose do cristianismo ao fazer a síntese entre o universalismo abstrato cristão e espírito prático do judaísmo, “como um passo significativo na direção da secularização completa de toda a problemática da alienação” (p. 35).

Conforme enunciamos acima, nossa abordagem estrutura-se na apreciação de que em Marx a alienação tem base econômica, independente de manifestar-se na forma de alienação religiosa, política ou explicitamente econômica. Isso significa dizer que ela é um produto da sociedade de classes e dos interesses materiais nela manifestos. Porém, há uma tendência para considerar a alienação religiosa como independente da alienação econômica, interpretando-a como resultado de si própria, ou seja, da crença do indivíduo, e, desse modo, dizendo respeito apenas à posição deste frente a um transcendente que em nada compromete sua posição frente à sociedade, podendo até auxiliá-lo positivamente em sua relação com a imanência (o mundo efetivo). A partir de tal interpretação a crença religiosa poderia ser entendida como complemento para uma tomada de posição transformadora e até mesmo

revolucionária e nesse sentido, deixaria de ser uma alienação para constituir-se num componente da práxis revolucionária. É assim que pensam os seguidores da teologia da libertação¹⁵.

Acerca do pensamento da Teologia da Libertação sobre a fé religiosa como complemento ou até mesmo aperfeiçoamento da práxis revolucionária vejamos o que disse Pablo Richard, um dos principais expoentes desse movimento, em recente entrevista:

PERGUNTA: Que marcas permanecem em Pablo Richard daquele Movimento de Cristãos pelo Socialismo dos anos 1970, que nasceu da chamada Teologia da Libertação?

RESPOSTA: A Teologia da Libertação foi um movimento muito importante que tornou possível a convergência entre fé e política, porque normalmente os cristãos, quando havia um governo progressista ou socialista, sempre estavam na oposição, e foi a Teologia da Libertação que permitiu que a fé fosse mais libertadora, e correspondeu aos partidos políticos descobrirem que o cristianismo tinha uma orientação libertadora.

Foi a opção que permitiu aos cristãos participarem dos movimentos políticos sem perder a sua fé, o que foi novo, porque antigamente os cristãos que tinham uma opção política normalmente eram de direita, e os partidos de esquerda excluía os cristãos, em um paralelismo que não se tocava.

A total convicção que fica em mim daquele movimento cristão é que não há nenhuma incompatibilidade entre cristianismo e socialismo, mas em processos concretos ajuda os cristãos a participarem da política sem perder a fé, fé que se radicaliza ao aprofundar na realidade (RICHARD, 2011).

Conceber a religião como manifestação desvinculada das relações sociais onde a alienação econômica se faz presente, é o mesmo que reconhecer que ela tem um estatuto de verdade também independente do mundo dos homens, a exemplo da argumentação teológica e fenomenológica de que existe uma dimensão transcendental distinta da dimensão imanente a partir da qual se fala em fenômeno religioso. Por outro lado, aceitar a possibilidade de interação entre religião e marxismo seria reduzi-lo a um mero humanismo tomando-o exclusivamente pela posição deste frente à realidade presente, ou seja, a luta pela revolução, desconsiderando o caminho de reflexão que seus fundadores, Marx e Engels, percorreram no plano da análise científica para fundamentá-lo teoricamente.

Afirmar que a alienação religiosa, assim como as outras manifestações de alienação na sociedade, deriva da alienação econômica, não significa dizer que é

¹⁵ A teologia da libertação é uma corrente da Igreja Católica que ganhou expressão na América Latina no contexto das conferências episcopais latino-americanas de Medellín, em 1968, e de Puebla, em 1979, que afirmaram o posicionamento da opção preferencial pelos pobres.

tudo a mesma coisa com nomes diferentes; mas que a alienação, ou seja, o estranhamento para com determinados aspectos do mundo humano-social, é alimentado por um quadro mais amplo de alienação que principia na vida econômica.

A alienação é uma forma historicamente surgida do relacionamento entre o ser humano: sua atividade, os produtos dessa atividade e as circunstâncias sociais nas quais essa atividade se realiza. No item sobre o trabalho alienado nos manuscritos econômico-filosóficos, Marx analisa aprofundadamente essa questão. Ainda nesses manuscritos, ao tratar da superação da propriedade privada pelo comunismo, Marx mostra que tal superação será um processo, por assim dizer, de reapropriação das forças sociais desenvolvidas sob a égide da propriedade privada. Isso implica a reapropriação da atividade vital humana, que deixará de ser um meio para a existência do indivíduo e tornar-se-á a forma principal de realização desse indivíduo como membro do gênero humano, ou seja, sua realização como individualidade para-si (Duarte, 1993).

Apoiando-se em A. N. Leontiev e L. Sève, Martins (2004,) analisa as consequências da alienação do trabalho para a constituição da personalidade do trabalhador. A autora mostra que o trabalho assalariado, isto é, o trabalho alienado, por criar uma ruptura entre o motivo da atividade (o salário), o produto da mesma e seu conteúdo, acarreta consequências bastante graves para a personalidade:

Esta contradição social objetiva cria contradições nos próprios fundamentos da personalidade na medida em que trabalho deixa de ser manifestação do indivíduo. O processo pelo qual o indivíduo produz sua vida material não lhe garante a expressão de sua força criadora e conseqüentemente autocriadora. Daí resulta que nas condições de alienação os indivíduos não são sujeitos do desenvolvimento de suas capacidades individuais, do seu crescimento como pessoas, de tal forma que a personalidade, por não se manifestar efetivamente em função de suas propriedades, de suas necessidades e aspirações, não pode revelar-se como livre e superior manifestação da individualidade. (Martins, 2004, p. 96)

A alienação que começa na atividade econômica reflete-se em toda a sociedade produzindo uma sociedade alienada porque a alienação não se restringe ao trabalhador, atingindo também os indivíduos da classe burguesa. Neste sentido, no caso do proletário moderno o trabalho tornou-se esforço obrigatório enquanto que para o burguês este constitui a possibilidade de engrandecimento do seu capital por meio do esforço alheio.

A constatação da existência de uma sociedade alienada não significa dizer que as pessoas deixam de estabelecer relações para além da atividade produtiva, mas que a alienação induz ao individualismo que se impõe como padrão de comportamento social.

Além de afetar as relações sociais e afetivas, a alienação determina também a relação que as pessoas estabelecem para com o conhecimento humano socialmente produzido, ou seja, as objetivações genéricas tais como as ciências, a arte, a filosofia, o direito, a política, etc.. No presente estágio do capitalismo a tendência dominante em termos de relacionamento com o conhecimento é marcada pelo pragmatismo, pela superficialidade e pela fragmentação. As idéias pedagógicas, particularmente a partir da última década do século XX no Brasil, “expressam-se no neoprodutivismo, nova versão da teoria do capital humano” (SAVIANI, 2008, p. 441), e em correspondência com o “neoprodutivismo” temos o “neoescolanovismo”, o “neoconstrutivismo” e o “neotecnicismo” (SAVIANI, 2008, p.442).

Privilegia-se um individualismo que tem como norma básica a busca de soluções de resultado para os problemas individuais. Por outro lado, a insuficiência humana frente ao desconhecido, cuja sensação se torna mais presente na medida em que a pessoa se afasta dos conhecimentos científicos, tende a buscar explicações preconceituosas para os fenômenos não inteligíveis justamente para que o indivíduo aceite e conviva com todas as formas de insuficiência. Nesse sentido, as religiões respondem positivamente por meio de suas explicações prontas para tudo, do cosmo ao insucesso financeiro.

Importante esclarecer, em função das críticas que se fazem costumeiramente ao marxismo da parte de seus oponentes, que Marx ou o marxismo não afirma que a alienação religiosa terá fim assim que a alienação do trabalho cessar com a abolição da propriedade privada. Assim como não sustenta que todos os indivíduos conseguirão ascender ao nível máximo das objetivações do gênero humano. A compreensão da categoria da alienação nos permite identificar sua origem e o caminho para sua superação, mas não estabelecer teleologicamente como inevitáveis tanto os caminhos quanto os resultados da superação do capitalismo. Nesse sentido é que os marxistas entendem que a religião tende a perder importância na medida em que os seres humanos tornem-se coletivamente sujeitos da produção material e não material, dos rumos da sociedade e de suas vidas

individuais, contribuindo, no interior de todo esse processo, para o avanço do conhecimento objetivo sobre a natureza e a sociedade, o que não pode acontecer sem a apropriação do conhecimento já existente. Nesse processo a religião tende a desaparecer porque já não faz sentido recorrer a seres imaginários e forças mágicas.

A tendência para a negação da ontologia religiosa se fortalece somente na medida em que na atividade vital humana haja unidade entre o sentido e o significado, ou seja, o motivo e o resultado da atividade e, por consequência, as pessoas passem a se reconhecerem e a se espelharem tanto nas suas obras individuais quanto nas do gênero humano, no resultado do trabalho das gerações passadas que constituem a riqueza material e espiritual acumulada na sociedade humana. Esta tendência reforça-se também, na medida em que a identificação do indivíduo com o conhecimento objetivado na sociedade crie possibilidades de se extrair do sentimento de insuficiência, que certamente não deixará de existir, o estímulo para a busca de sua superação.

1.3. A institucionalização das religiões

Historicamente as religiões ocorrem nas mais diversas sociedades de forma institucionalizada ou em processo de institucionalização. Os rituais de magia e os cultos aos mortos observados nas sociedades humanas desde o período paleolítico, certamente passaram por um processo de “institucionalização”, caso contrário não teriam se reproduzido e se conservado como práticas sociais por um período duradouro. Nestas comunidades primitivas, nas quais as distinções entre classes sociais ainda não ocorriam, as crenças religiosas tendiam a sobreviverem e reproduzirem-se na medida em que eram comungadas pela comunidade. Porém, caso as crenças expressassem desejos ou insuficiências particulares tendiam a desaparecerem uma vez que a comunidade não lhes garantia reprodução. Alguns estudiosos consideram que nesse período os rituais mágicos estavam ligados aos esforços humanos para dominar a natureza por meio do trabalho. Sendo as forças produtivas (nelas incluídas o conhecimento e o pensamento) ainda muito pouco desenvolvidas, os seres humanos procuravam aumentar seu domínio da natureza

por meio da magia. Lukács faz uma distinção entre o estágio histórico primitivo no qual seres humanos empregavam a magia e o desenvolvimento posterior de religiões personificadoras, ou seja, a criação de deuses. Mas o que haveria de comum entre as religiões propriamente ditas e a magia seria “a experiência do obstáculo insuperável com as forças e os conhecimentos disponíveis” (1966, p. 104).

No estágio da magia,

Dada a imediatez das emoções e formas de pensamento nesses níveis, os homens suspeitam da presença de alguma força desconhecida por detrás do obstáculo e assim se produz a tentativa de se submeter essa força à atividade humana ou, pelo menos, influir nela em um sentido favorável. (LUKÁCS, 1966, p. 104)

Lukács assinala que o surgimento das religiões personificadoras, ou seja, criadoras de seres divinos não eliminou da cotidianidade esse pensamento mágico que tenta controlar as forças desconhecidas. Um exemplo da permanência desse tipo de pensamento na cotidianidade são as superstições.

Nas sociedades do Antigo Oriente, nas quais segundo Marx predominava o modo de produção asiático, praticamente não havia espaço para que as classes inferiores da sociedade desenvolvessem e reproduzissem, por um prolongado período de tempo, formas religiosas distintas daquelas que as classes dominantes impunham à sociedade uma vez que a religião, obviamente associada à coação do Estado, constituía justificativa e meio para a expropriação de excedente de produção das comunidades agrícolas. Acresce-se o fato de que estas sociedades eram teocráticas e, justamente por isso, a tolerância religiosa tinha poucas possibilidades.

Quanto às sociedades do Oriente Antigo temos a notar que Independentemente das denominações que Marx e Engels deram em diferentes escritos para aquelas sociedades (modo de produção asiático, modo de produção antigo, sociedades orientais ou sociedades asiáticas), a característica essencial do seu modo de produção, pelo menos até a formação do império macedônico no século IV a.C., era o exercício do poder por uma casta sacerdotal (auxiliada por funcionários e militares) que concentrava os poderes religiosos e políticos sem exercerem o controle direto da produção, mas se apropriando dos excedentes de produção das comunidades camponesas. Esta apropriação ocorria por meio da cobrança de tributos para as obras públicas que se faziam necessárias por conta das conseqüências de um clima árido que impunha a utilização comum dos recursos hídricos. Naquelas sociedades a propriedade privada ainda não estava desenvolvida, sendo a terra

simultaneamente propriedade do estado e posse útil da comunidade que produzia em regime de trabalho coletivo. Os tributos eram pagos para o estado em espécie ou por meio de trabalho compulsório nas grandes obras. As obras públicas eram mais comumente canais de irrigação, diques, barragens e comportas, porém, os governantes aproveitavam para mandar realizar obras religiosas que geralmente exaltavam seus próprios poderes apresentados como divinos.

As religiões originais de povos dominados por um império duradouro – como o foram o babilônico, o persa e o romano – ficavam sujeitas a poucas possibilidades: exercerem influência sincrética sobre a religião dominante, serem toleradas desde que não confrontassem as crenças religiosas que legitimavam o poder imperial ou serem reprimidas correndo o risco de perecessem. Em tais circunstâncias descartava-se a possibilidade de manutenção da religião originária dos dominados intacta, sem sofrer influências. A manutenção de uma religião nacional dentro de um império poderia ocorrer na medida em que esta religião legitimava a existência de uma casta local mantenedora da ordem interna naquela região transformada em província, conforme ocorreu com o judaísmo no império persa. Quanto às influências da religião do território dominado podemos citar os casos do judaísmo no império persa e do cristianismo sob o império romano: relativamente ao judaísmo temos o rancor para com os babilônicos, derrotados pelos persas, e a influência da cosmologia dualista persa centrada no confronto entre bem e mal e na profecia do juízo final; e com relação ao cristianismo temos o rancor relativamente aos judeus e a instituição da Igreja Católica como religião do estado romano.

Conforme afirmamos, estas sociedades eram teocráticas e a possibilidade de reforma ou transformação da religião oficial dependia exclusivamente do apoio que as novas crenças encontrassem na casta dominante ou num segmento desta. No Egito tivemos a tentativa de imposição de um monoteísmo pelo faraó Amenófis IV, porém, a relação de forças no seio da nobreza não permitiu que tal intento fosse levado a cabo.

Mas, nas sociedades modernas, nas quais o poder não é diretamente exercido por meio da religião, existe espaço para que diferentes crenças religiosas se manifestem e se institucionalizem. Porém, tal fato somente ocorre na medida em que uma classe ou um segmento social comungue dessa nova religião, conforme ocorreu na Alemanha do século XVI no movimento da reforma protestante.

Engels em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (MARX; ENGELS, s/d, v. 3) analisa o processo de institucionalização do protestantismo partindo do entendimento de que a reforma iniciada por Martinho Lutero expressava os interesses da classe burguesa em ascensão e em luta contra a nobreza feudal. A Reforma Religiosa, conforme é hoje chamada pela maioria dos livros de história, foi para este autor o resultado da luta de classes que naquele contexto, particularmente na Alemanha, vivia de forma contundente as contradições entre os interesses da burguesia ascendente e os da nobreza feudal. O cristianismo foi a religião que se adequou ao sistema feudal, mas no novo contexto de ascensão de uma nova classe social esta tende a utilizar-se de uma máscara religiosa para suas pretensões políticas, e a heresia protestante cumpria esse papel até que

Quando esta burguesia já era bastante forte, sua luta contra a nobreza feudal, que até então tinha caráter predominantemente local, começou a tomar proporções nacionais. A primeira ação de grande envergadura desenrolou-se na Alemanha: foi a chamada Reforma. A burguesia não era ainda suficientemente forte e não estava suficientemente desenvolvida para poder unir, sob sua bandeira, as demais camadas rebeldes: os plebeus das cidades, a baixa nobreza rural e os camponeses. Primeiramente, foi derrotada a nobreza; os camponeses levantaram-se numa insurreição que marca o ponto culminante de todo este movimento revolucionário; as cidades os deixaram sós, e a revolução foi estrangulada pelos exércitos dos príncipes feudais que se aproveitaram de todas as vantagens da vitória. (MARX; ENGELS, s/d, v. 3, p. 205)

Porém, a semente disseminada em solo alemão atinge a Suíça, a Holanda, a Escócia e por fim a Inglaterra, com o calvinismo revelando “o autêntico disfarce religioso dos interesses da burguesia daquela época” (MARX; ENGELS, s/d., p. 205).

Num campo que não é o do pensamento marxista, mas que corrobora nosso entendimento sobre a institucionalização das religiões, temos a análise que Roger Bastide desenvolveu baseando-se na seguinte afirmação de Émile Durkheim:

(...) a religião surge nos estados de efervescência social, em que o tempo sagrado interrompe o tempo profano das atividades sociais e econômicas. Bastide conclui, a partir daí, que os estados de efervescência religiosa não são duráveis. Após a efervescência há uma queda do fervor religioso sociológico. A Religião já instituída desenvolve-se a partir dessa queda “como gestora da experiência do sagrado” (MENDONÇA, 2004, p. 33)

Bastide desenvolveu o conceito de “sagrado selvagem” que corresponde ao sagrado no momento em que este se manifesta nas suas diferentes formas (sonho,

mito, prece, etc.). Este sagrado “selvagem” ou “quente” torna-se um “sagrado frio” a partir do seu enquadramento nas instituições religiosas, o que estimula o surgimento de novas manifestações do mesmo tipo de tempos em tempos. Este movimento descrito por Bastide nos remete à contradição eminente no seio do pensamento religioso entre ontologia religiosa e necessidade de dar resposta às questões do mundo adequando-se ao conhecimento científico, pois as manifestações de misticismo que caracterizam o sagrado selvagem de Bastide constituem tentativas de retorno às origens que inicialmente podem ser combatidas pela instituição, mas que com o passar do tempo podem se tornar úteis à mesma.

A Igreja Católica é cheia de episódios de misticismo que foram combatidos pela instituição num primeiro momento e incorporados, ou institucionalizados, num momento posterior. Vários santos passaram por isto antes de serem reconhecidos como tais. As formas pelas quais as igrejas administram o “sagrado” ou, para utilizar uma terminologia marxista, suas contradições entre ontologia religiosa e necessidade de adaptação ao mundo, são determinadas pelas condições históricas e sociais.

Mendonça (2004), na continuidade do fragmento que reproduzimos acima, nos diz dessa gestão do sagrado por parte das igrejas:

Repetindo o que disse de início, mas agora com as próprias palavras de Bastide, “toda igreja constituída tem, sem dúvida, seus místicos, mas ela desconfia deles, ela lhes delega seus confessores e seus diretores para dirigir, canalizar, controlar seus estados extáticos, quando ela não os prende em algum convento que seus gritos de amor perdido não possam perfurar”, Os movimentos de reforma, as heresias, os messianismos e os milenarismos são expressões sociais do desejo de volta a um passado vibrante e efervescente de “deuses sonhados. Daí, todos esses delírios místicos que, de vez em quando, abalam o equilíbrio das igrejas. (MENDONÇA, 2004, p. 31)

Para ser coerente com a concepção marxista segundo a qual a religião é produto histórico, não podemos concordar que os movimentos exemplificados por Mendonça sejam “expressões sociais do desejo de volta a um passado de deuses sonhados”. O desejo de volta ao passado quando manifesto numa comunidade ou num segmento da sociedade constitui expressão de necessidades ou de carências sociais, e compete ao estudioso pesquisar os fundamentos de tal desejo.

As religiões, na nossa perspectiva de abordagem, constituem fenômenos sociais, objetivações humanas que expressam o desenvolvimento histórico, porém, objetivações limitadas por uma “auto-alienação” relativamente ao processo histórico,

ao conjunto das objetivações do gênero humano, portanto objetivações alienadas. Dizemos auto-alienação porque a ontologia religiosa, embora possibilite que a religião se objetive no mundo dos homens ¹⁶, apresenta-se como constituinte de uma dimensão transcendental, levando a um estado permanente de tensão entre o ser da religião e o ser da ciência.

1.4. As possibilidades do marxismo como instrumental teórico metodológico para estudar as religiões.

Afirmações de Marx como a de que a crítica da religião estava praticamente completada e que a questão passava a ser a de proceder à crítica da sociedade, conforme vimos acima, ou de que os filósofos pensaram o mundo sem se colocar a questão da sua transformação, conforme a 11^o tese sobre Feuerbach (MARX, s/d., v. 3, p. 210), não devem ser entendidas como a negação da necessidade de estudar criticamente a religião, mas de não dissociar a crítica do céu da crítica da terra, a crítica da religião da crítica da sociedade de classes. E os autores marxistas que estudaram o cristianismo tinham esta perspectiva, ou seja, não dissociar a religião das instituições que garantem sua reprodução. Seus textos foram motivados pela necessidade de instrumentalização teórica do proletariado revolucionário (mais precisamente do movimento socialista/comunista e de seus correspondentes partidos políticos) para responder às tarefas políticas do momento, mas também pela necessidade de afirmação teórica da perspectiva da revolução proletária.

Engels (1969), Luxemburgo (2002) e Kautsky (2010) abordaram o cristianismo primitivo a partir do contexto histórico do império romano e das particularidades da história e da própria sociedade hebraica no seio desse império. Para estes autores as motivações originais dos primeiros cristãos foram identificadas com os interesses dos setores oprimidos do povo hebreu, por um lado, e do proletariado romano, por outro. Todo o processo de institucionalização do

¹⁶ A crença religiosa se objetiva na medida em que se torna um dado objetivo da realidade impossível de ser ignorado, mesmo que a ontologia que a sustenta seja baseada em lendas ou preconceitos. Além desse aspecto que constitui a inevitável objetivação do elemento ideal (do produto das idéias), temos que a religião, ao se institucionalizar e mesmo quando ainda se bate por institucionalizar-se, produz relações entre as pessoas que se manifestam no plano social enquanto relações sociais, pouco importando se são de natureza econômica, política ou ideológica.

cristianismo, desde a formação das primeiras igrejas cristãs ¹⁷ até sua oficialização pelo Império Romano na forma de igreja universal (institucionalmente única) ou católica, foi abordado do ponto de vista dos interesses das classes ou segmentos sociais envolvidos. O mesmo ocorre nas abordagens de Marx e Engels sobre a reforma protestante e as transformações operadas no cristianismo e na Igreja Católica Romana a partir da renascença conforme o fez por exemplo Engels em *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (MARX; ENGELS, s/d, v. 3, p. 205) cuja passagem citamos algumas linhas atrás no presente capítulo.

O tratamento que os autores marxistas dispensaram ao cristianismo em seus estudos foi alimentado muito mais pela necessidade de compreender os fundamentos histórico-sociais de uma instituição social que persiste por dois milênios do que para fim de compreender a mentalidade ou filosofia de uma época, mas mesmo assim estes autores não se furtaram de embrenhar-se pelo terreno filosófico uma vez que este constitui um elemento objetivo da realidade histórica que permitiu que tal instituição se desenvolvesse e de tempos em tempos se autorreformasse.

Portanto, o resultado obviamente não foi uma abordagem teológica ou cultural do cristianismo, mas o avanço na compreensão da evolução histórica da religião institucionalizada. A atualidade desses estudos afirmava-se duplamente para o marxismo: primeiro porque a religião tinha e tem um peso objetivo muito grande na realidade política e social que se pretende revolucionar; e segundo porque a base social de formação das primeiras comunidades cristãs no século I d.C. era uma classe social que se identifica com o proletariado moderno, não pela condição de assalariamento, mas por constituir uma camada empobrecida e despossuída ¹⁸

Quanto à habilitação de um marxista para estudar o cristianismo, Kautsky (2010) entende que:

Um homem familiarizado com o moderno movimento do proletariado e que conhece o elemento comum de suas fases, nos diversos países, em virtude de sua ativa participação; um homem que aprendeu a viver em meio dos sentimentos e aspirações do proletariado, lutando ao seu lado, pode alegar que está habilitado

¹⁷ A palavra *eclésia* designava a antiga assembleia grega no período do regime da polis. Esse termo foi apropriado pelos cristãos primitivos para designar suas comunidades. Deriva desse termo a palavra igreja.

¹⁸ O proletariado romano constituía uma camada social de pessoas que não tinham meios próprios para ganhar a própria vida e assim era denominado pela capacidade que ainda restava de produzir prole, ou seja, filhos. Já o proletariado moderno constitui a classe assalariada da sociedade capitalista

para entender muitas coisas sobre os primórdios do cristianismo mais facilmente que os intelectuais que somente de longe viram o proletariado. (p. 27)

O autor reconhece o risco a que se expõe o militante político de tentar “modelar o passado inteiramente de acordo com a imagem do presente” ou buscar vê-lo à luz das necessidades da política atual. Porém, diz Kautsky (2010):

Nós, socialistas, na condição de marxistas, contamos, entretanto, com uma excelente proteção contra esses perigos na concepção materialista da história, estreitamente vinculada ao nosso ponto de vista proletário.

A concepção tradicional da história focaliza os movimentos políticos somente como a luta para implantar determinadas instituições políticas – monarquia, aristocracia, democracia etc. – representadas, por sua vez, como o resultado de aspirações éticas específicas. Porém, se nesse ponto se permanece, se não se buscam os fundamentos dessas idéias, aspirações e instituições, então se pensa que elas sofrem mudanças superficiais, no correr dos séculos, mas o núcleo permanece o mesmo; que toda a história é um esforço ininterrupto para alcançar a liberdade e igualdade, que enfrentam periodicamente a opressão e a desigualdade, que nunca se realizam, mas nunca se destroem completamente. (...)

Contrária a essa concepção da história, há outra que não se satisfaz com a consideração das idéias históricas, mas tenta descobrir suas causas, que residem nos fundamentos da sociedade. Eles estão sempre no modo de produção, que por sua vez depende de vários fatores, mas, sobretudo, do nível de desenvolvimento técnico.

(...) Ao investigarmos as relações econômicas da existência dos seres humanos, nos diversos períodos da história, libertamo-nos da ilusão de que as mesmas idéias, aspirações e instituições estão sempre a repetir-se. (p. 28)

Este método, segundo o autor, permite compreender a mudança do significado das palavras, assim como as ideias e instituições, que na aparência se assemelham, podem significar coisas muito diferentes a depender das necessidades das diferentes classes e das diferentes circunstâncias históricas. Kautsky (2010, p. 29) exemplifica com as diferentes expectativas que a palavra liberdade alimentou na história moderna a depender da classe que se apropriou dessa bandeira, pois para o proletariado o significado é diferente do burguês ou o membro do Terceiro Estado que lutava contra o Antigo Regime.

Os três autores acima citados (ENGELS, 1969; LUXEMBURGO, 2002; KAUTSKY, 2010), os mais representativos do marxismo que produziram escritos sobre o cristianismo primitivo, chegam às mesmas conclusões no tocante ao caráter social do movimento supostamente iniciado por Jesus e desenvolvido pelo menos nos dois primeiros séculos pelas comunidades cristãs. Tratava-se, segundo eles, de

um movimento contrário aos poderes tanto da sociedade hebraica quanto do império romano, que se organizava em comunidades que adotavam um socialismo de consumo onde cada novo integrante entregava seus bens para a comunidade. Esse socialismo, conforme insistem os autores, era de consumo e não de produção e justificava-se pelo caráter provisório da comunidade que constituíam pelo fato de esperarem o cumprimento da profecia de retorno do Cristo para constituir o reino de Deus na terra. Fato que não deveria demorar se nos ativermos aos escritos bíblicos do Novo Testamento, sobretudo o Apocalipse de João.

O comunismo das primitivas comunidades cristãs é evidenciado por várias passagens evangélicas, porém não é até hoje admitido pelo cristianismo institucional que se esforçou para dar um sentido simbólico para escritos que expressavam literalmente os fatos pertinentes àquelas comunidades. Kautsky (2010, p. 375) refere-se às objeções à tese do comunismo dos primeiros cristãos citando “A.K., um doutor em teologia” que escrevera “um artigo publicado em *Die Neue Zeit*, relativo ao ‘chamado comunismo primitivo’”¹⁹. Após apresentar vários argumentos contidos nesse artigo, cita um trecho que para seu autor seria a grande prova de que os cristãos não eram comunistas. Kautsky (2010) assim apresenta aquele que seria o principal argumento do autor do artigo:

Ele conhece uma “razão principal” até agora “nunca apreciada”: “os adversários dos cristãos acusaram-nos de todas as ofensas possíveis, mas não de serem comunistas. E esses opositores não teriam desperdiçado a oportunidade de fazer semelhante acusação se tivesse havido algum fundamento para ela”. (KAUTSKY, 2010, p.377)

Contrao o argumento de A.K., Kautsky (2010) explica a diferença de atitude para com o comunismo na sociedade antiga e na contemporânea, porque sob o capitalismo a divisão dos bens constitui por um lado em necessidade do desenvolvimento histórico, mas, por outro é incompatível com as necessidades econômicas do regime capitalista de produção que exige, inversamente, a concentração dos bens ao invés de sua divisão. Já na sociedade antiga

(...) A produção em grande escala não tinha chegado a ser a base de todo o modo de produção.
A concentração da riqueza em poucas mãos significava então qualquer coisa, menos um aumento na produtividade do trabalho e não, por certo, uma base para o progresso da produção e,

¹⁹ Nesta passagem Kautsky (2010) acrescenta a seguinte nota: “‘Der sogenannte urkristliche Kommunismus’, *Die Neue Zeit*, vol. XXVI, nº 2, p. 482” (p. 392). Quanto ao autor do artigo, Kautsky limita-se às iniciais A.K. (p.375).

consequentemente, do bem-estar social. Não significava igualmente o desenvolvimento das forças produtivas, mas apenas a acumulação de artigos de consumo, em tal quantidade que o indivíduo não os podia consumir e não tinha outro recurso senão os repartir com outros.

Também os ricos faziam-no em larga medida e, em parte, voluntariamente. A generosidade era considerada uma das virtudes mais importantes na era imperial de Roma. Era um meio de ganhar partidários e amigos e, portanto, uma forma de aumentar o poder. (KAUTSKY, 2010, p. 378 e 378)

A conclusão de Kautsky (2010), é que o autor A.K. procede exatamente do mesmo modo errôneo que exemplificamos algumas linhas atrás e que consiste em ver “o passado com os olhos da moderna sociedade capitalista e não com seus próprios olhos” (p. 379).

Esse comunismo de consumo era uma conseqüência do caráter predominantemente urbano e proletário do movimento cristão, pois não havia bens de produção para socializar, mas apenas os bens pessoais, os alimentos e eventualmente a propriedade de uma casa que poderiam ser acrescidos dos ganhos diários dos membros da comunidade que exercessem alguma atividade remunerada. A inspiração para esse comunismo proveio dos essênios que constituíram um setor do proletariado judaico que se auto-isolava da sociedade e formava comunidades geralmente masculinas nos arredores de Jerusalém. Nestas comunidades adotava-se um comunismo que, segundo Kautsky

era levado até o último grau, incluindo mesmo a roupa. Filon diz: “Não somente seus alimentos, mas também suas roupas são comuns a todos. Há roupas grossas para o inverno e vestidos leves para o verão sendo permitido a cada um usá-las com discrição. Pois o que é propriedade de um pertence a todos e a propriedade de todos pertence a cada um.” Essa gente reprovava a escravidão. A agricultura era sua principal ocupação, mas eles também trabalhavam como artesãos. Proíbiam solenemente a produção de artigos de luxo e armas e todo tipo de comércio. (KAUTSKY, 2010, p.338)

O comunismo dos essênios se constituía num comunismo de produção e não apenas de consumo. O modo de vida monástico que se manifestou inicialmente no norte da África no século IV, momento em que o cristianismo já havia se descaracterizado como movimento comunista e revolucionário pelo surgimento da Igreja Católica centralizada e oficializada pelo império romano, guarda similaridade com o regime dos essênios.

A institucionalização do cristianismo no século IV com a formação da Igreja Católica, a adoção do cânon bíblico e a sua oficialização como religião do império romano, foi precedida por um processo de burocratização no qual os profetas e apóstolos do cristianismo primitivo foram sendo substituídos por bispos sobre os quais a comunidade de fiéis perde totalmente o controle. Kautsky (2010, p. 451-498) analisou longamente este processo, mas Rosa Luxemburgo dedicou atenção especial para essa questão num artigo quase específico sobre as igrejas. Segundo ela pesaram contra o socialismo das comunidades cristãs dois fatores. O primeiro foi o crescimento do número de cristãos. Rosa Luxemburgo analisa o impacto desse crescimento da forma que segue:

No princípio, quando os seguidores do novo Salvador constituíam um pequeno grupo na sociedade Romana, a divisão do pecúlio comum, as refeições em comum e o viver debaixo do mesmo teto eram possíveis. Mas quando o número de cristãos se espalhou pelo território do Império, esta vida comunitária dos seus partidários tornou-se difícil. Logo desapareceu o costume das refeições comuns e a divisão dos bens tomou um novo aspecto. (LUXEMBURGO, 2002, p. 18)

O segundo fator para a dissolução do comunismo foi a entrada dos ricos nas comunidades, coisa que nos seus primórdios era praticamente impossível uma vez que, segundo a autora, a doação integral dos bens constituía pré-condição para integrar a comunidade. Corroborar tal afirmação a passagem bíblica do evangelho de Lucas

Certo homem de posição perguntou-lhe: Bom Mestre, que farei para herdar a vida eterna?
 Respondeu-lhe Jesus: Por que me chamas bom? Ninguém é bom, senão um, que é Deus.
 Sabes os mandamentos: Não adulterarás, não matarás, não furtarás, não dirás falso testemunho, honra a teu pai e a tua mãe.
 Replicou ele: Tudo isso tenho observado desde a minha juventude.
 Ouvindo-o Jesus, disse-lhe: Uma coisa ainda te falta: vende tudo o que tens, dá-o aos pobres e terás um tesouro nos céus; depois, vem e segue-me.
 Mas, ouvindo ele estas palavras, ficou muito triste, porque era riquíssimo.
 E Jesus, vendo-o assim triste, disse: Quão dificilmente entrarão no reino de Deus os que têm riquezas!
 Porque é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus.
 E os que ouviram disseram: Sendo assim, quem pode ser salvo?
 Mas ele respondeu: Os impossíveis dos homens são possíveis para Deus.
 E disse Pedro: Eis que nós deixamos nossa casa e te seguimos.

Respondeu-lhes Jesus: Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, ou mulher, ou irmãos, ou pais, ou filhos, por causa do reino de Deus, que não receba, no presente, muitas vezes mais e, no mundo por vir, a vida eterna. (BÍBLIA, Lucas, 18-30).

Quanto à existência de um Jesus histórico, este fato não constituiu para os autores marxistas questão de maior relevância, mesmo porque essa existência tem sido, até o presente, impossível de comprovar, embora existam afirmações em contrário da parte de “estudiosos” cristãos. Porém, a relevância do estudo do cristianismo é determinada pelo caráter político e social do movimento cristão, cuja existência histórica ninguém pode negar. E nesse sentido os autores marxistas são consensuais com relação a duas características desse movimento. Primeiro, o caráter comunistas das primeiras comunidades cristãs, que abordamos acima; segundo, o caráter rebelde do movimento de Jesus descrito nos evangelhos, caráter este que se perdeu no processo de institucionalização do cristianismo.

Acerca do caráter rebelde do movimento de Jesus, a situação explosiva de Jerusalém, assim como de toda a Judeia, não deixa margem a dúvidas. Apesar dos evangelhos apresentarem uma imagem dúbia de Jesus, ora rebelde e ora cumpridor das leis. A esse respeito Kautsky (2010) apresenta vários fragmentos dos evangelhos de Mateus e de Lucas que carregam essa dubiedade. Vejamos a título de exemplo, o que diz Lucas acerca da necessidade dos seguidores de Jesus portarem armas: “Então Ihes disse: Agora, porém, quem tem bolsa, tome-a, como também o alforje, e o que não tem espada, venda a sua capa e compre uma” (BÍBLIA, Lucas, 22, 36). E mais a frente quando já no Monte das Oliveiras se encontram com as forças do Estado que comparecem para executar a prisão de Jesus, ocorre que um de seus seguidores reage e saca sua espada ferindo um dos soldados, e então Jesus diz:

Devolva a espada a seu lugar; pois todos os que usarem espadas, por meio delas perecerão. Acaso pensas que não posso agora orar a meu pai e ele me daria mais de doze legiões de anjos? Como, pois, se cumpriram as escrituras, segundo as quais assim deve suceder? (BÍBLIA, Mateus, 24, 52. Apud: Kautsky, 2010, p. 407)

Acerca dessa contradição, comenta Kautsky:

Mas se Jesus opunha-se de princípio a todo uso da força, por que pediu as espadas? Por que permitia a seus amigos usarem armas quando iam com ele? Podemos entender essa contradição somente se supusermos que a tradição cristã, em sua forma originária, devia conter informações do *coup d'état*, cuidadosamente planejado, em que Jesus foi capturado, um golpe de mão que parecia oportuno

depois de ter conseguido expulsar do Templo banqueiros e comerciantes. Os últimos editores não puderam suprimir esse informe, profundamente arraigado na tradição, em sua totalidade. Eles mutilaram, fazendo aparecer o uso da força como um ato dos apóstolos contra a vontade de Jesus. (2010, p. 408)

Não há nos três autores marxistas aqui citados diferenças relevantes nas suas conclusões. A diferença está na abrangência do estudo de cada um deles. Rosa Luxemburgo escreveu um artigo sobre a história da Igreja com pretensão de ajudar a militância socialista a entender os posicionamentos reacionários das igrejas européias acerca do movimento operário e da perspectiva da revolução proletária, Engels tratou da religião, assim como Marx, em várias passagens de obras que não tinham o objetivo específico de estudar o cristianismo e somente se dedicou especificamente a esse tema quase no fim da vida por meio de um escrito que podemos dizer tratar-se de um artigo de contribuição para uma história do cristianismo primitivo e não um estudo que se pretendia acabado. Somente Karl Kautsky se debruçou sobre essa questão com o fim de produzir uma história do cristianismo primitivo.

As conclusões essenciais destes escritos são aquelas que enunciámos acima e que dizem respeito ao caráter social e político do movimento de Jesus e das primeiras comunidades cristãs. Porém, as divergências que ocorreram no seio da Internacional Socialista ou Segunda Internacional no momento da deflagração da Primeira Guerra (1914/18) e os choques entre bolcheviques e mencheviques durante a Revolução Russa de 1917, colocaram Kautsky e Lênin em flagrante conflito (Rosa Luxemburgo também se posicionou criticamente quanto a alguns aspectos da política do Partido Bolchevique, mas acabou revendo estas críticas antes de morrer numa prisão na Alemanha em 1919) e, apesar de Lênin ter afirmado que a obra de Kautsky, particularmente *A Origem do Cristianismo*, permanecerá como “patrimônio perdurável do proletariado”²⁰, não faltaram esforços de outros autores para acentuar diferenças de apreciação sobre aspectos secundários do cristianismo primitivo entre Kautsky e Engels²¹.

²⁰ Ver o prólogo de Luis Alberto Moniz Bandeira à obra de Kautsky (2010, p. 9).

²¹ Ver o apêndice de Leandro Konder à obra de Engels (1969, p. 67).

1.5. Pedagogia marxista e religião

Toda pedagogia comporta e exige uma teoria da formação do indivíduo. Embora essa preocupação nem sempre seja explicitada pelos fundadores das teorias pedagógicas.

O marxismo é herdeiro da dialética histórica hegeliana, do iluminismo materialista do século XVIII e do materialismo feuerbachiano do século XIX, constituindo-se no materialismo histórico e dialético que exprime em toda a sua filosofia uma concepção do ser humano como indivíduo e como coletividade. E essa concepção, conforme expusemos anteriormente, se choca frontalmente com qualquer tipo de ontologia, metafísica ou crença religiosa, particularmente com a concepção judaico-cristã de indivíduo criado por Deus.

O trabalho consiste na atividade vital humana por excelência porque é responsável pela mediação da relação do homem com a natureza para produzir a sua subsistência material e viabilizar a reprodução da espécie. Constitui uma atividade especificamente humana e está na origem da formação do caráter essencialmente social dos seres humanos, ou seja, a constituição histórica do gênero humano.

O desenvolvimento dos componentes psicossociais que caracterizam o homem socializado moderno, desde o pensamento elementar até o pensamento teórico ²², desde a organização em hordas até o estado burguês, desde a caça e a coleta até a integração das nações no mercado mundial, são decorrências daquele primeiro ato histórico que foi a utilização de instrumentos para funcionalizar o trabalho como a atividade vital humana por excelência.

A partir do primeiro ato histórico desencadeia-se todo o processo evolutivo de constituição do homem como ser social. A partir do primeiro instrumento de trabalho a memória histórica da primitiva horda humana necessita constituir-se para assimilar aquele fato social e transmiti-lo para as futuras gerações. Temos então que a cada novo aprimoramento técnico mais a memória social se expande e se exercita.

Constitui uma questão bastante intrincada a de saber como funciona a memória nos animais superiores. Porém, até o presente não se conseguiu constatar a existência de memória social ou coletiva em nenhuma espécie. Fala-se em formas

²² Quanto ao papel do trabalho no desenvolvimento do pensamento e do psiquismo numa perspectiva do materialismo histórico, ver Martins (2007).

de comunicação que se poderia chamar de sofisticadas entre os chimpanzés, as baleias e os golfinhos. No entanto ainda não se comprovou que nenhum membro dessas espécies tenha conseguido aprender algo baseado em experiência alheia transmitida pela memória do grupo. Sabemos que entre estes animais os pais ensinam os filhos a caçar e os induzem a evitar situações perigosas que tenham vivenciado no passado. Porém, estas transmissões constituem meras manifestações de instintos que algumas espécies desenvolveram mais que outras, somados aos comportamentos individuais adquiridos no processo de adaptação ao meio ambiente, mas não um acúmulo que tende a se refletir nas futuras gerações de modo a ensejar um processo de progressos sociais. Somente o homem deu esse passo, por isso que somente o homem tem memória social, somente o homem faz História, somente o homem produz cultura.

A natureza humana que consiste em estabelecer e viver relações sociais é a natureza do ser social e não do ser biológico. Neste sentido a expressão “tudo é história” constitui uma afirmação verdadeira, embora às vezes esta expressão seja utilizada pelos defensores do pensamento pós-moderno com o intuito de descaracterizar o conhecimento histórico e a ciência da História.

Quando Marx afirmou que existe apenas a ciência da História, entendemos que sua intenção não tenha sido a de negar ou diminuir a importância dos demais ramos da ciência, mas o de indicar que para o homem todo processo de apropriação do conhecimento e de objetivação desse conhecimento no gênero humano constituía produção histórica e, portanto, objeto da História. Sua intenção com tal afirmação parece-nos ter sido a de aproximar e integrar as ciências, ou seja, os conhecimentos sistematizados a partir da delimitação de objetos e de métodos de apropriação são todos conhecimentos históricos, constituintes da memória social uma vez que a natureza existia antes da existência do ser humano, porém o conhecimento dos fenômenos naturais exige a presença do homem já num nível de desenvolvimento da capacidade de abstração que somente o ser social possui.

A teoria materialista histórica e dialética do ser social concebe, portanto, o ser humano como um ser em permanente transformação, o que atribui uma importância considerável aos processos formativos. Essa relação entre a concepção de ser humano e a capacidade humana de formar e transformar a si mesma foi sintetizada por Gramsci da seguinte forma:

Observando ainda melhor, a própria pergunta “o que é o homem” não é uma pergunta abstrata ou “objetiva”. Ela nasce do fato de termos refletido sobre nós mesmos e sobre os outros; e de quisermos saber, de acordo com o que vimos e refletimos, aquilo que somos, aquilo que podemos ser, se realmente – e dentro de que limites – somos “criadores de nós mesmos”, da nossa vida, do nosso destino. E nós quisermos saber isto “hoje”, nas condições de hoje, da vida “de hoje”, e não de uma vida qualquer e de um homem qualquer. (Gramsci, 1981, p.38)

A concepção marxista do ser humano remete, portanto, à necessidade de uma teoria sobre a formação do ser humano, ou seja, uma pedagogia.

Para entendermos essa necessidade de uma pedagogia marxista torna-se importante estudar as teorias pedagógicas em seus fundamentos, suas proposições e sua história. No que se refere à história das idéias pedagógicas no Brasil, esse estudo foi realizado por Saviani (2008)

As obras de Saviani são uma referência, no Brasil, para a corrente conhecida como pedagogia histórico-crítica, que procura desenvolver a perspectiva pedagógica marxista. Pautados pelo princípio de que a educação em geral e a educação escolar em especial podem contribuir para a superação da sociedade capitalista por meio da socialização do conhecimento em suas formas mais desenvolvidas, os educadores que defendem a pedagogia histórico-crítica não podem, em nossa opinião, omitirem-se sobre o tema da religião e do ensino religioso, sob pena de contradizerem os pressupostos fundamentais dessa pedagogia.

Sem desconsiderar o caráter contraditório, heterogêneo e não linear do desenvolvimento do conhecimento, entendemos que em termos do processo histórico mais amplo é legítimo falarmos em desenvolvimento e acúmulo. Uma pedagogia marxista, nesse sentido, trabalha com o princípio marxiano de que o mais desenvolvido é a chave para a compreensão do menos desenvolvido e não o contrário (Duarte, 2003b, 45). Por outro lado, na medida em que o progresso do conhecimento humano, bem como o enriquecimento material e cultural da sociedade humana, não resulte em socialização, mas em apropriação individual, em virtude do regime da propriedade privada impor a sobreposição dos interesses privados em detrimento dos interesses coletivos, a pedagogia marxista deve levar em conta esta peculiaridade da sociedade de classes ao objetivar a desmistificação dos argumentos ideológicos que apresentam as relações sociais como harmônicas e as instituições sociais como produtos de pactos ou consensos entre os homens do passado. Essa desmistificação implica em afirmar o caráter dialético do

desenvolvimento histórico que opera por superação e não por aperfeiçoamento ou aprimoramento das instituições herdadas.

Quanto às perspectivas e possibilidades de uma pedagogia marxista, Duarte (1993) trata da questão defendendo a socialização do conhecimento e a superação da alienação ao afirmar a categoria “indivíduo para-si” conforme segue:

Meu objetivo, ao defender a importância da categoria de indivíduo para-si, enquanto uma das categorias de uma concepção histórico-social da individualidade humana, pode ser sintetizado em dois momentos. Em primeiro lugar, pretendo que essa categoria possa ser ponto de referência para que as análises da formação da individualidade humana, sob as relações sociais de dominação, não se restrinjam à necessária, porém insuficiente, caracterização das formas alienadas de individualidade, mas situem essa caracterização no interior de uma abordagem mais ampla (fundamentada na relação entre objetivação e apropriação e na relação entre humanização e alienação) do vir-a-ser possível da individualidade. Em segundo lugar, espero que a compreensão dessa categoria contribua para a construção da Pedagogia Histórico-Crítica, enquanto uma Pedagogia que se dirija aos indivíduos reais não apenas no que diz respeito ao que eles são, mas principalmente àquilo que eles podem vir a ser. (DUARTE, 1993, p. 203 e 204)

A Pedagogia Histórico-Crítica, conforme concebida em suas linhas principais por Dermeval Saviani e desenvolvida por vários outros educadores, é a pedagogia marxista que temos aqui defendido. Seus pressupostos sócio-históricos e filosóficos superam, segundo Duarte (1993, p. 204-206), a clássica contraposição entre as pedagogias da essência e as pedagogias da existência por ser, por um lado, a afirmação de uma essência histórica do indivíduo e, por outro, da necessidade de tomar como ponto de partida para a educação a condição alienada de existência do indivíduo. Portanto, é a afirmação de uma essência e de uma existência humanas históricas e não fora da histórica como essência transcendental ou como existência dada.

A reflexão sobre a educação que aqui esboçamos tem o objetivo de demonstrar a contraposição entre o marxismo e a religião também no campo educacional, uma vez que a educação religiosa consiste na educação para uma essência idealizada na crença de que somos criaturas de Deus, apesar dos esforços que os defensores do ensino religioso nas escolas públicas tem feito no sentido de aproximar as “necessidades” de educação da essência religiosa com as questões da existência social.

2. CONTEXTO E CRISE DO PENSAMENTO MODERNO

A filosofia, assim como outras formas de expressão das objetivações superiores do gênero humano tais como a ciência, a arte, a política e o direito, não se dissocia das condições materiais de existência da sociedade. Na perspectiva do materialismo histórico, estas manifestações do conhecimento humano constituem como que uma superestrutura da sociedade. A base sobre a qual se assenta esta superestrutura é determinada pelas condições materiais de existência. A produção intelectual de uma época sustenta-se, por um lado, no nível geral de desenvolvimento do conhecimento humano da época precedente e, por outro lado, é determinada pelo nível de desenvolvimento das forças produtivas e das relações estabelecidas entre as classes sociais existentes na sociedade da época em questão. Por isso, deve ser interpretada no seu contexto histórico.

Porém, é importante reter que os diferentes níveis do conhecimento não expressam diretamente as condições de existência e as relações sociais, pois constituem objeto de mediações características destas manifestações e não uma reprodução direta das mesmas.

Pela natureza do objeto de estudo desta tese nossa análise aproxima-se do campo filosófico, o que exige uma visão crítica do percurso da filosofia na sociedade burguesa. Tomaremos como referência a distinção feita por Lukács (1979) entre a fase clássica da filosofia burguesa e a de sua crise que corresponde à fase imperialista do capitalismo. Essa crise teria permanecido latente até 1918 a partir de quando teria assumido formas explícitas.

Em sua fase clássica a filosofia burguesa contribuiu para o progresso social pois a atividade dos intelectuais vinculava-se ao papel revolucionário que a burguesia desempenhava:

Os pensadores desta época tem ao mesmo tempo um sentido sutil e robusto da realidade, e seus próprios erros dependem da história mundial, porque são oriundos de ilusões heróicas que correspondem a necessidades históricas (LUKÁCS, 1979b, p. 32)

Na fase imperialista, com a burguesia deixando de ser classe revolucionária, a filosofia afasta-se do enfrentamento das grandes questões sociais, políticas e econômicas, deixa, no plano ontológico, de buscar corajosamente as respostas às grandes questões da humanidade e, correspondentemente, no plano gnosiológico,

passa a negar a possibilidade de conhecimento efetivo dos processos essenciais da realidade social. Refugia-se no papel de cuidar para que

(...) ninguém ultrapasse os limites definidos pelas ciências e para que ninguém ouse tirar das ciências econômicas e sociais conclusões que poderiam desacreditar o regime. No mesmo sentido, o agnosticismo proíbe-nos de explorar as descobertas das ciências naturais contrárias aos dogmas religiosos. Esta filosofia repudia por princípio todas as pesquisas que tendem a elaborar uma concepção coerente do mundo, pois uma visão de conjunto definiria os limites traçados pela ciência, que considera autoridade suprema. (LUKÁCS, 1979b, p. 34)

Dessa maneira a filosofia constituiu-se em reflexo do processo de generalização do fetichismo nas relações sociais do capitalismo imperialista.

Lukács assinala nesse seu estudo que a evolução histórica da filosofia na sociedade burguesa mostra-se um tanto diferente de outros campos da produção intelectual como as ciências naturais e a literatura, nas quais a obra de um intelectual pode refletir a realidade de forma mais ou menos fiel e aprofundada, mesmo que a ideologia assumida por esse intelectual seja idealista e reacionária. No caso da filosofia, afirma Lukács, isso não é possível dada a natureza da reflexão filosófica “que tem por objeto as questões últimas da existência e do conhecimento: isto é, a concepção do próprio mundo, sob suas formas abstratas e gerais” (1979b, p. 30). Nesse sentido pode-se afirmar que a filosofia expressa de maneira mais direta a decadência ideológica da burguesia imperialista.

A partir desse entendimento, buscamos proceder a uma contextualização da chamada filosofia moderna desde a fase de sua afirmação como filosofia burguesa nos séculos XVII e XVIII até o período de sua descaracterização ou decadência no século XX.

Nosso objetivo no presente capítulo é contextualizar o pensamento moderno e sua crise aparando o terreno para desenvolvermos a crítica do pensamento pós-moderno no capítulo seguinte.

2.1 Contexto do pensamento moderno

O pensamento moderno está associado a um conjunto de características que nos remetem ao iluminismo de meados do século XVIII. No entanto, o termo moderno, bem como algumas de suas características ou preocupações, tem origem bem mais antiga. Segundo Harvey (2007), Jürgen Habermas chama de “projeto da

modernidade” àquele esforço intelectual “para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e as leis universais e a arte autônoma nos termos da própria lógica interna destas” (p. 23). As decorrências desse esforço deveriam reverter na resolução dos problemas associados à subsistência material, na racionalização da organização social e do próprio pensamento possibilitando a libertação com relação aos mitos, preconceitos e superstições e também com relação às formas arbitrárias de poder. Numa palavra: a emancipação humana por meio do conhecimento.

A despeito das críticas daqueles que imputam ao projeto de modernidade a responsabilidade tanto pela não realização da emancipação almejada como pelos fatos catastróficos que marcaram o século XX, principalmente as duas guerras mundiais, mas também outros fatos como a destruição ambiental, Habermas continua a apoiar os pressupostos do projeto iluminista,

(...) se bem que com forte dose de ceticismo quanto às suas metas, muita angústia quanto à relação entre meios e fins e certo pessimismo no tocante à possibilidade de realizar tal projeto nas condições econômicas e políticas contemporâneas. (HARVEY, 2007, p. 24)

Conforme expressamos no capítulo primeiro, o materialismo histórico e dialético constitui o nosso referencial teórico. Nesse sentido reafirmamos a clássica posição de Marx segundo a qual as expressões da consciência social que se manifestam no âmbito da superestrutura, são determinadas em última instância pela infraestrutura econômica da sociedade (as relações de produção e de troca, as formas de propriedade dos meios de produção e o nível do desenvolvimento das forças produtivas sociais), conforme a citação que segue:

(...) na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. (MARX, 1982, p. 233)

Uma vez feita tal consideração acerca do método, torna-se pertinente uma análise, mesmo que breve, das alterações na estrutura econômica da sociedade europeia desde os séculos finais da Idade Média até a revolução industrial do século

XVIII e das implicações políticas destas alterações para atingirmos melhor entendimento do desenvolvimento do pensamento moderno.

No final da Idade Média, em decorrência do crescimento do comércio e das cidades, as relações feudais (servidão do trabalho, propriedade senhorial e as relações hierárquicas no seio da nobreza) foram sendo gradualmente substituídas por relações capitalistas, primeiro nas cidades – com o desenvolvimento da indústria inicialmente artesanal e depois manufatureira para fins de comércio – e depois no campo, onde a terra foi convertida de posse de um camponês e domínio de um senhor em uma propriedade privada. O aumento da circulação monetária levou a que os nobres feudais impusessem o pagamento em dinheiro de obrigações servis anteriormente pagas com serviços ou produtos. Na Inglaterra a criação de ovelhas foi estimulada pela procura de lã pelas manufaturas flamengas e a exportação crescente desse produto levou a que os senhores cercassem os pastos de seu domínio, que pela tradição eram terras de uso comum, impedindo, desse modo, a utilização destes pelos seus servos (MARX, 1980, p. 831-850). As leis dos cercamentos deram ganho de causa à nobreza e constituíram-se num momento significativo da transição feudo-capitalista porque contribuíram para liberar um contingente de mão-de-obra excedente dos campos para as cidades, sem precedentes até então na história européia, que, aliado a outros fatores, possibilitou o pioneirismo inglês na revolução industrial. Nesse processo de transição das relações feudais para as relações capitalistas afirmou-se uma classe social proprietária dos meios de produção que a cada passo de seu desenvolvimento histórico necessitava ora de negociar com a nobreza ou com a realeza, ora de se conflitar com as velhas ordens privilegiadas para romper grilhões que seriam insuperáveis pela via pacífica. Esse processo de transição acirrou a luta de classes entre burguesia e nobreza e teve como expressão máxima a Revolução Francesa de 1789, cujas consequências marcaram a história mundial no século seguinte

O desenvolvimento de uma filosofia moderna, que se explica pelo contexto de formação da classe burguesa, instrumentalizou a luta dessa classe social pelas transformações contra as ordens reacionárias do Antigo Regime (a nobreza e o clero). O iluminismo foi o ápice dessa filosofia moderna e manifestou-se justamente no momento em que as possibilidades de conciliação entre os interesses da burguesia e das ordens então privilegiadas não mais existiam. Ele forneceu os fundamentos teórico-filosóficos, ou seja, a munição ideológica para que a burguesia

liderasse as ações revolucionárias populares ao empunhar as bandeiras do conjunto das classes oprimidas sintetizadas na fórmula “liberdade, igualdade e fraternidade”.

Da Revolução Francesa no final do século XVIII até as guerras napoleônicas, a emergente burguesia expressou em suas ações políticas suas possibilidades revolucionárias e garantiu para si a conquista do poder de Estado juntamente com a forma de propriedade que lhe convinha. As conquistas do exército francês nas guerras napoleônicas impuseram a forma da propriedade burguesa – a propriedade privada – removendo os empecilhos jurídicos ao pleno desenvolvimento das relações capitalistas de produção, situação que não foi alterada nem mesmo depois das derrotas militares francesas de 1812 a 1814 e do Congresso de Viena de 1815²³ que tentou, sem êxito, restabelecer a velha ordem política e jurídica anterior à Revolução. Até este momento a burguesia cumpria um papel historicamente progressista e a filosofia da época expressava a aspiração e a necessidade de progresso do espírito humano, porque ainda não havia se manifestado a contradição entre os interesses particulares da burguesia com os da sociedade.

2.2 O esgotamento do potencial revolucionário da burguesia e a decadência ideológica

Após o fracasso da política contra-revolucionária do Congresso de Viena e a consolidação da ordem burguesa²⁴, estouraram as revoluções liberais das décadas de 1820 e 1830. Para Lukács, 1830 constitui um marco do início da virada no comportamento da burguesia que manifesta, por sua vez, o início de uma virada na filosofia burguesa que vai se acentuar durante as revoluções de 1848 (LUKÁCS, 1979b, p. 32).

O historiador Eric Hobsbawm indica que

²³ O Congresso de Viena de 1815 foi a reunião das monarquias européias que haviam sido derrotadas por Napoleão Bonaparte à frente do estado francês em vias de formação de um império continental europeu no início do século XIX. Estas monarquias foram despojadas dos seus respectivos tronos ou submetidas-se à política imperialista francesa. Naquele contexto o exército francês de Napoleão representava os interesses históricos da burguesia ascendente enquanto que as monarquias representavam os interesses das ordens privilegiadas (a nobreza e o clero).

²⁴ Neste congresso deliberou-se pela restauração das antigas monarquias e pela anulação das anexações e alterações geopolíticas ocorridas durante as guerras napoleônicas. Formou-se uma articulação que se pretendia permanente entre as monarquias denominada “Santa Aliança” cujo objetivo era implementar as resoluções do Congresso de Viena e coibir novos movimentos revolucionários, porém o processo de independência das colônias americanas já estava em curso e os interesses ingleses no sentido de relacionar-se com os novos estados surgidos na América levaram a Inglaterra a retirar-se da aliança acarretando o seu esvaziamento.

(...) este ano determina o início daquelas décadas de crise no desenvolvimento da nova sociedade que se concluem com a derrota das revoluções de 1848 e com o gigantesco salto econômico depois de 1851. (HOBSBAWN, 1989, p. 130)

A divisão entre girondinos e jacobinos que havia se expressado no curso da Revolução Francesa de 1789 inspirou a divisão política no seio da burguesia entre “liberais moderados” e “democracia radical”, sendo que os socialistas expressavam os interesses, em termos sociais, “dos ‘trabalhadores pobres’ ou das novas classes operárias industriais” (HOBSBAWN, 1989, p. 130) em oposição aos dois modelos burgueses. Lukacs expressa posição similar ao escrever que “liberais e democratas separam-se e terminam por se voltar uns contra os outros: o liberalismo se transforma em um ‘liberalismo nacional’ de caráter conservador” (LUKÁCS, 1979b, p. 33)

O modelo liberal moderado, com o sistema britânico de voto censitário (de acordo com a propriedade individual) que fundava “um sistema parlamentar de qualificação por propriedade, e, portanto oligárquico, (...) tornou-se o tipo padrão de constituição na França, na Grã-Bretanha e na Bélgica depois 1830-32” (HOBSBAWN, 1989, p. 131) e constituiu-se na forma de estado capaz de administrar política e juridicamente as relações entre as classes sociais do ponto de vista da classe burguesa. E a filosofia expressará inevitavelmente esta nova situação.

A filosofia deste período constitui reflexo exato, no plano do pensamento, do compromisso social. Renuncia à missão de dar resposta às últimas questões do espírito. No plano da teoria do conhecimento, esta teoria se manifesta pelo agnosticismo, o qual pretende que não podemos nada saber da essência verdadeira do mundo e da realidade e que este conhecimento não teria, aliás, nenhuma utilidade para nós. (LUKÁCS, 1979, p. 33).

Como assinalamos na introdução deste capítulo, Lukács explica que esta nova filosofia limita-se à tarefa de zelar pela observância das fronteiras entre as ciências especializadas que instrumentalizam o desenvolvimento do capitalismo. Segundo o mesmo Lukács (1979, p. 34) esta filosofia se apresenta geralmente com os traços do neokantismo e do positivismo e entendemos que no momento da virada do pensamento burguês o positivismo expressou mais direta e abertamente as posições da burguesia.

A filosofia positiva de Auguste Comte expressou a vontade da classe burguesa de colocar um fim na História declarando que a sociedade atingira o status

almejado pela filosofia iluminista. Comte produziu, na década de 1840, uma síntese do pensamento de vários filósofos modernos adotando um método científico naturalista e empirista no trato da sociedade e fundando a sociologia como disciplina. Formulou a Lei dos três estados segundo a qual a sociedade humana havia cumprido inicialmente um estágio teológico, em que as explicações eram pautadas pelas crenças religiosas, depois um estado metafísico e agora vivia o estado positivo, o qual seria marcado pela consciência e pautado no conhecimento científico entendido por Comte como um conhecimento neutro, isto é, despido de qualquer ideologia. Frente a essa constatação o ideal de progresso deveria acompanhar-se do ideal de ordem, afirmando desse modo que a ciência positiva da sociedade consistia em buscar o aprimoramento da organização social pelo aperfeiçoamento do Estado, combatendo os elementos de crise social como males patológicos.

Portanto, se o pensamento iluminista está ligado à fase revolucionária da burguesia, o positivismo expressa outro momento histórico dessa classe social, um momento no qual os interesses burgueses não mais favoreciam as transformações sociais radicais. Identificar, sem maiores cuidados, iluminismo e positivismo, é não levar em conta os diferentes momentos históricos do pensamento burguês.

Do final século XVIII até a metade do século XIX o processo de mecanização da indústria avançou primeiramente na Inglaterra e depois noutros países europeus, nos Estados Unidos e no Japão. O tipo de indústria que surge nesse novo contexto acentua a divisão do trabalho já existente nas manufaturas e completa a separação entre o produtor direto, ou operário fabril, e os meios de produção, processo este iniciado na fase da acumulação primitiva do capital que impulsionou o assalariamento do trabalho (MARX, 1985, tomo II, p. 262). A fábrica, a indústria moderna resultante da mecanização, volta-se exclusivamente para a produção de mercadorias, sendo que ao trabalhador - uma vez alienado dos meios e do resultado da produção - resta apenas sua força de trabalho que também acaba resultando numa mercadoria sujeita a um mercado de trabalho, portanto às condições de compra e venda como qualquer outra mercadoria, ressaltando que se por um lado a força de trabalho sob o capitalismo converte-se numa mercadoria porque está sujeita ao mercado de trabalho, por outro o trabalho destaca-se no mundo das mercadorias na medida em que tem uma especificidade: é a única mercadoria capaz de gerar valor.

As condições de existência dos primeiros trabalhadores fabris no início da revolução industrial foram determinantes para produzir a oposição destes à nova forma de organização da produção e do trabalho. Sobre as disparidades criadas pelo novo modo de produção na Inglaterra no contexto da revolução industrial escreveu Leo Huberman em seu famoso estudo História da Riqueza do Homem:

Se um marciano tivesse caído naquela ocupada ilha da Inglaterra teria considerado loucos todos os habitantes da Terra. Pois teria visto de um lado a grande massa do povo trabalhando duramente, voltando à noite para os miseráveis e doentios buracos onde moravam, que não serviam nem para porcos; de outro lado, algumas pessoas que nunca sujaram as mãos com o trabalho, mas não obstante faziam leis que governavam as massas e viviam como reis, cada qual num palácio individual. (HUBERMAN, 1982, p. 188)

As condições de trabalho dos operários ingleses eram das mais deploráveis possíveis. As jornadas diárias de trabalho se estendiam comumente até dezesseis horas podendo chegar até dezoito horas diárias de segunda-feira a sábado. O trabalho do operário adulto era desvalorizado pela desqualificação decorrente da mecanização, pois a cada nova máquina que chegava num estabelecimento industrial, vários operários eram desempregados para cederem lugar à inovação. Por outro lado, desvalorizavam-se também o trabalho e o produto dos antigos artesãos que em suas oficinas tentavam resistir concorrendo em condições desiguais com as fábricas. Um resultado quase imediato da invenção das máquinas foi o movimento de quebra de máquinas que se manifestou no final do século XVIII, mas que ganhou corpo como movimento de massas a partir de 1811 na Inglaterra. Os “ludistas” (alusão a Ned Ludor, líder desse movimento e também conhecido como “King Ludor”) manifestaram-se com grande ímpeto por dois anos em diferentes cidades industriais da Inglaterra entoando canções como esta:

De pé ficaremos todos
E com firmeza juramos
Quebrar tesouras e válvulas
E pôr fogo às fábricas daninhas (HUBERMAN, 1982, p. 198)

Podemos dizer que o ludismo foi a primeira manifestação de um movimento operário. Este tipo de manifestação retrocedeu, mas não desapareceu totalmente mesmo após ter sido aprovada pelo Parlamento Inglês, em 1812, a pena de morte para os ludistas, uma reação que foi respaldada por uma ampla mobilização da burguesia industrial, mas não sem contradições, conforme registrou Huberman:

(...) antes da aprovação da lei, durante os debates, um membro da Câmara dos Lordes fez seu discurso inaugural opondo-se à medida. Lembrou aos legisladores que a causa da destruição das máquinas fora a destruição dos homens: “Mas embora devamos admitir que esse mal existe em proporções alarmantes, não podemos negar que surgiu de circunstâncias provocadas pela miséria sem paralelo. A perseverança desses miseráveis em suas atitudes mostra que apenas a carência absoluta poderia ter levado um grupo de pessoas, antes honestas e industriosas, a cometer excessos tão prejudiciais a si, a suas famílias e à comunidade (...). Na ingenuidade de seus corações acreditaram que a manutenção e o bem-estar dos pobres industriais eram questões mais importantes do que o enriquecimento de algumas pessoas por quaisquer melhoramentos nos instrumentos do comércio, que lançavam os trabalhadores no desemprego e tornavam desnecessário o seu uso (...) “Chamais a esses homens de horda, desesperada, perigosa e ignorante (...). Estaremos conscientes de nossas obrigações para com essa horda? É a horda que trabalha nossos campos, serve em nossas casas – que constitui vossa marinha e vosso exército, que vos permitiu desafiar a todo mundo e pode também desafiar-vos, quando a negligência e a calamidade a tiverem levado ao desespero”

O nome do homem que fez esse discurso, a 27 de fevereiro de 1812, é conhecido dos leitores. Foi Lord Byron. (1982, p. 198 e 199).

O trabalho do operário era desvalorizado pela mecanização, mas também pela concorrência com outros operários e principalmente pelo artifício dos burgueses de empregarem força de trabalho feminina e infantil nas suas indústrias.

Quanto ao trabalho infantil Leo Huberman registra

Perante uma comissão do Parlamento em 1816, o Sr. John Moss, antigo capataz de aprendizes numa fábrica de tecidos de algodão, prestou o seguinte depoimento sobre crianças obrigadas ao trabalho fabril:

“Eram aprendizes órfãos? – Todos aprendizes órfãos.

“E com que idade eram admitidos? – Os que vinham de Londres tinham entre 7 e 11 anos. Os que vinham de Liverpool tinham 8 a 15 anos.

“Até que idade eram aprendizes? – Até 21 anos.

“Qual o horário de trabalho? – De 5 da manhã até 8 da noite.

“Quinze horas diárias era um horário normal? – Sim.

“Quando as fábricas paravam para reparos ou falta de algodão, tinham as crianças, posteriormente, de trabalhar mais para recuperar o tempo parado? – Sim.

“As crianças ficavam de pé ou sentadas para trabalhar? – De pé.

“Durante todo o tempo? – Sim.

“Havia cadeiras na fábrica? – Não. Encontrei com frequência crianças pelo chão, muito depois da hora em que deveriam estar dormindo.

“Havia acidentes nas máquinas com as crianças? – Muito frequentemente.” (1982, p. 191).

Se por um lado o ludismo foi a primeira manifestação do movimento operário, por outro se tratou de um movimento espontâneo e anárquico, tanto na sua forma de

organização quanto pela ausência de perspectiva de continuidade uma vez que expressava uma vontade utópica de volta ao passado pré-industrial. Quanto às manifestações operárias contrárias às máquinas, Marx antecipa em *O Capital*:

Era mister tempo e experiência para o trabalhador aprender a distinguir a maquinaria de sua aplicação capitalista e atacar não os meios materiais de produção, mas a forma social em que são explorados. (1980, p. 490-491)

Mais de duas décadas depois do arrefecimento do ludismo, surge a primeira manifestação organizada do movimento operário inglês, o cartismo – assim denominado por ter-se organizado em torno da Carta ao Povo e ao Parlamento da Inglaterra. Esse movimento levantou as principais reivindicações operárias quanto à limitação da duração da jornada, do trabalho infantil e do trabalho feminino, quanto ao salário etc. Em síntese: o trabalho fabril deveria ser regulamentado por leis nacionais aprovadas pelo Parlamento. Porém, o Parlamento era composto por proprietários e não por trabalhadores, porque estes não tinham direito de voto. Nesse sentido, a reivindicação do sufrágio universal ganhou corpo e passou a ser a reivindicação primeira do movimento cartista.

Na Europa continental o ano de 1848 foi marcado pela chamada “Primavera dos Povos”. Essa explosão revolucionária colocava no centro questões não resolvidas no período precedente. Se por um lado a alta burguesia estava acomodada na França ao liberalismo moderado da monarquia constitucional de Luis Felipe, por outro a pequena burguesia encontrava-se insatisfeita e avançava as bandeiras de democracia radical. Além disso, na Alemanha e na Itália a monarquia constitucional sequer havia sido conquistada.

A burguesia revolucionária expressava a vontade de moldar o Estado às formas da democracia radical cujas soluções para administrar as relações entre as classes diferiam do liberalismo moderado. Segundo Hobsbawn (1989), constituía “seu ideal político uma república democrática com uma inclinação para o ‘estado de bem-estar’ e alguma animosidade em relação aos ricos” (p. 131).

A França retomou a forma republicana enquanto que na Itália e na Alemanha desenrolaram-se, sob a inspiração do nacionalismo, as lutas pela unificação política para consolidar o almejado estado nacional, o mercado interno do capital nacional. Porém, a entrada em cena do proletariado, pela primeira vez manifestando-se abertamente na cena política nacional e disputando a hegemonia política com a burguesia, levou a que os partidos burgueses radicais retrocedessem nos projetos

iniciais por temor ao movimento do proletariado. Na França massacraram o movimento operário com centenas de mortes e milhares de deportações abrindo o caminho para que Luis Bonaparte (sobrinho do grande Napoleão) negasse as conquistas políticas democráticas ao estabelecer um poder monárquico imperial tal como acontecera com seu tio. Itália e Alemanha não concluíram o processo de unificação porque a burguesia apostou na negociação com a monarquia para não ter que se apoiar no movimento operário e popular.

Para Marx, as décadas posteriores a 1848, momento o partir do qual o proletariado torna-se uma realidade política internacional, assistiram ao franco desenvolvimento da decadência ideológica que já havia principiado nas décadas anteriores.

Segundo Marx este foi o momento em que a burguesia consolidou seu poder no plano político e que marca, simultaneamente, a entrada do proletariado na cena política dos principais países europeus apresentando projetos, mesmo que à primeira vista confusos, que colocavam a necessidade de dar continuidade no plano social aos avanços que a burguesia tinha conquistado com a Revolução Francesa no plano jurídico, ou seja, a igualdade perante a lei não garantia a igualdade de fato, o direito à propriedade não garantia o acesso indistinto a ela. No contexto de 1848 a burguesia não mais necessitava da revolução e muito menos do apoio das classes populares para exercer sua dominação. Para Marx, assim como para Lukacs, a burguesia já havia cumprido seu papel histórico revolucionário e principiava a transformar-se de alavanca em ferrolho do desenvolvimento histórico. (DERISSO, 2010, p. 55)

A partir de então os ideólogos da burguesia deixam de aspirar ao pleno desenvolvimento do conhecimento científico e ao conhecimento das verdades da natureza e da sociedade, que aspiraram no momento precedente, para transformarem-se em apologistas da sociedade capitalista.

Lukács indica que Marx criticou, exaustiva e definitivamente, essa mudança de orientação em todos os campos - mas, sobretudo nas chamadas ciências humanas -, e utiliza essa crítica marxiana como ponto de partida para analisar a manifestação da “decadência” nas diferentes áreas das ciências sociais e na literatura. A diferença entre a época precedente e a posterior às revoluções de 1848 está no fato de que “os ideólogos anteriores forneceram uma resposta sincera e científica (...) ao passo que a decadência foge covardemente da expressão da realidade” (LUKÁCS, 1992, p. 120).

As questões fundamentais da “decadência ideológica”, de acordo com a análise marxista de Lukács, são respostas aos problemas colocados pelo desenvolvimento social do capitalismo, dos quais merece destaque a intensificação da divisão social do trabalho na era burguesa. Essa especialização, combinada com a nova postura dos ideólogos burgueses frente ao movimento operário em ascensão, ocasiona mudanças metodológicas nas ciências sociais com as seguintes implicações: a sociologia transforma-se numa ciência autônoma que foge da necessidade de estudar as relações sociais a partir da economia para não desembocar na luta de classes, substituindo “a investigação das reais conexões causais na vida social por análises formalistas e vazios raciocínios lógicos” (1982, p. 122); a economia foge da análise do processo geral da produção e reprodução para fixar-se na análise dos fenômenos superficiais da circulação, tomados isoladamente; e a história passa a expor a “unicidade” do curso histórico, sem levar em consideração as leis da vida social (p. 123). No plano da filosofia desenvolve-se o irracionalismo (de Nietzsche ao fascismo) que “apela (...) aos piores instintos humanos, às reservas de animalidade e de bestialidade que necessariamente se acumulam no homem em regime capitalista” (p. 127).

Acerca da importância do conceito de decadência ideológica, Pinassi (2009, p.16) indica ser este “um dos mais férteis instrumentos da ciência marxiana da história”. Quanto ao momento histórico em que se processa o fenômeno da decadência ideológica a citação da autora em questão que ora reproduzimos corrobora a análise que apresentamos nos parágrafos anteriores:

Para Marx e também para Lukács, o *momento predominante* ao conceito de *decadência ideológica* coincide com a conclusão dos esforços revolucionários da burguesia e o início da sua hegemonia, da sua *localização no comando da estrutura do capital*. Nessa medida, o sentido da *decadência ideológica* é a contraface – absolutamente necessária – do brutal desenvolvimento material e tecnológico deflagrado a partir daí (...) (PINASSI, 2009, p. 16).

Conclui-se, portanto, que a preocupação da burguesia passa a ser exclusivamente a de reprodução do sistema de exploração baseado na propriedade privada e no lucro do capital e a oposição prática ou ideológica que o proletariado possa desenvolver contra esse sistema encontra resposta na ideologia apologética.

A caracterização de Habermas de que a modernidade é um projeto incompleto (HARVEY, 2007, p. 23) está ancorada no fato de que a burguesia abandonou o projeto iluminista assim que consolidou a conquista do poder de

Estado e não mais necessitou das classes populares para sustentar sua luta contra o Antigo Regime.

As condições materiais para a realização do socialismo foram dadas pela revolução industrial, pela grande indústria, porém as condições políticas constituíram importante fator para a elaboração da teoria do socialismo científico por Marx e Engels e para a adesão dessa teoria pelos setores mais avançados e conscientes do movimento operário. Foi justamente a incapacidade histórica da classe burguesa de levar a termo o projeto iluminista, aquele projeto que possibilitou que esta liderasse o povo oprimido contra a velha ordem aristocrática durante a Revolução Francesa de 1789, que criou as condições políticas para a afirmação do socialismo.

As revoluções burguesas romperam os grilhões da velha ordem feudal, os privilégios aristocráticos, o controle do regime das corporações sobre a indústria e da política mercantilista sobre o comércio. As relações burguesas de produção possibilitaram o desenvolvimento de novas forças produtivas que resultaram em conquistas materiais para a sociedade contemporânea.

O papel progressista da burguesia foi assim descrito por Marx e Engels no Manifesto Comunista:

Durante sua dominação, que ainda não completou um século, a burguesia desenvolveu forças produtivas mais maciças e colossais que todas as gerações anteriores. Dominação das forças da natureza, maquinaria, aplicação da química na indústria e na agricultura, navegação a vapor, estradas de ferro, telégrafo elétrico, desbravamento de regiões inteiras, adaptação dos leitos dos rios para a navegação, fixação de populações vindas não se sabe bem de onde – que séculos anteriores poderiam imaginar quanta força produtiva se escondia no seio do trabalho social? (1999, p.13)

Porém, aumentou o fosso existente entre ricos e pobres, criou-se uma classe de homens totalmente alienada com relação aos meios de produção da subsistência material e, portanto, dependente de vender sua força de trabalho aos capitalistas. Ao contemplar esse resultado conseguimos entender porque a exaltação da liberdade individual, sobretudo da livre empresa, foi o que sobrou dos ideais iluministas no palavreado dos ideólogos e políticos burgueses do século XX.

2.3 Antecedentes do pensamento pós-moderno

A questão do papel histórico e dos limites de desenvolvimento histórico da classe burguesa, bem como suas possibilidades revolucionárias ou reacionárias no

novo contexto da sociedade capitalista após a entrada do proletariado organizado na cena política internacional marca o movimento operário e socialista e produz fissuras no seu interior.

A virada do século XIX para o XX e as primeiras décadas deste foram marcadas por debates, crises e rupturas em torno da questão de rebaixar o programa de luta do proletariado e ceder às pressões da burguesia e da democracia liberal ou manter a perspectiva revolucionária expressa no Manifesto Comunista. As pressões no sentido de rever o programa se manifestavam pelos chamados “evolucionários” ou “reformistas” que apregoavam que o socialismo poderia ser conquistado gradualmente pela via parlamentar, o que passava necessariamente pela afirmação das instituições do estado liberal democrático e convertia a democracia burguesa no único e legítimo palco de luta dos trabalhadores para a construção do socialismo.

O reformismo dos evolucionários carecia de proceder à revisão não só do programa dos partidos socialistas, mas também da própria teoria que o sustentava, a dialética materialista. Dessa forma a tese materialista segundo a qual as instituições políticas refletem contextos históricos marcados, sendo, portanto determinadas pelas relações entre as classes em luta na sociedade, e que tais instituições podem ser alteradas ou suprimidas na medida em que as relações entre as classes também se alteram, foi questionada por lideranças expressivas do movimento socialista que passaram a atribuir à democracia burguesa do estado liberal a mesma forma da democracia como valor universal, tal concepção de democracia sustentou a crítica de Karl Kautsky à Revolução Russa e à tese marxista da ditadura do proletariado.

Lênin, o dirigente maior da Revolução Russa, identificou no revisionismo teórico do marxismo levado a termo pelos reformistas uma expressão das pressões da ideologia burguesa bem como da corrupção material e moral, sobretudo material, dos dirigentes do movimento socialista internacional ²⁵. As fontes de corrupção estavam nos privilégios oriundos do meio parlamentar e no controle de receitas numerárias significativas por parte dos partidos e dos aparelhos sindicais. Essas pressões se manifestaram em forma de crise irreversível da Internacional Socialista

²⁵ À época os partidos socialistas organizavam-se numa organização internacional denominada Internacional Socialista ou Segunda Internacional.

(Segunda Internacional) no momento de tomar posição com relação à guerra imperialista de 1914.

Nos partidos socialistas de orientação marxista o debate sobre o esgotamento do caráter revolucionário da burguesia se desenvolveu na primeira metade do século XX. Lênin acusou as direções reformistas dos partidos sociais democratas de se corromperem material e moralmente ao defenderem a democracia representativa como único caminho de transição do capitalismo ao socialismo.

Entre 1914 e 1918 a Europa é lançada numa guerra que repercute sobre as áreas coloniais da África e da Ásia. Esta guerra foi uma pura e aberta disputa por mercados e fontes de energia industrial. Não por acaso é chamada de Primeira Guerra Mundial.

A crise aberta pela guerra permite que o partido bolchevique, fração do Partido Social Democrata Russo, coloque em prática a política de Lênin de conchamar as massas operárias à agitação revolucionária com o intuito de transformar a guerra imperialista em guerra revolucionária. O resultado é conhecido: nasce o primeiro estado operário da história: a Rússia soviética e depois União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) ou União Soviética conforme ficou conhecida.

A situação do imediato pós-guerra abria perspectivas revolucionárias praticamente em toda a Europa, porém os movimentos revolucionários foram sufocados e a União Soviética ficou isolada e pressionada pelas potências imperialistas que impuseram à jovem república operária um quadro de guerra civil ao estimular, organizar e financiar o Exército Branco que congregava as forças contra-revolucionárias. As conseqüências em termos de perdas materiais e humanas foram avassaladoras, porém a Rússia manteve sua revolução.

O elemento decisivo para a afirmação do pensamento pós-moderno foi a crise do comunismo ou do “socialismo real” que culminou com o fim da União Soviética e a queda do Muro de Berlim. Porém, o cenário se desenha ao longo do século XX com o desenvolvimento do irracionalismo e do relativismo na filosofia contemporânea e com as transformações estruturais do modo capitalista de produção com a adoção do fordismo e da política do bem-estar social após a Segunda Guerra. No presente tópico buscamos sustentar a vinculação da crise do socialismo e do estado de bem-estar com o surgimento e desenvolvimento do

pensamento pós-moderno, quanto à análise filosófica propriamente dita deste fenômeno a faremos no próximo capítulo.

2.3.1 A crise do movimento comunista

Do final do século XIX ao início do XX a polêmica principal no interior da Internacional Socialista, já citada anteriormente, situava-se em torno da adoção da via parlamentar reformista ou da via insurrecional revolucionária. As divergências sobre a Guerra de 1914/18 levaram a Internacional à cisão, porém o setor revolucionário conseguiu aplicar suas teses na Revolução Rússia de 1917 ganhando respeito e confiança no seio de uma parcela significativa do proletariado mundial, o que lhe possibilitou liderar a fundação da Internacional Comunista ²⁶, também conhecida como Terceira Internacional.

Assim como Lênin criticara a direção da Internacional Socialista e a acusara de traição, Leon Trotsky ²⁷, após a morte de Lênin em 1924, criticava a linha política do Partido Comunista da URSS e da Internacional Comunista que consistia em impulsionar em cada país “frentes populares” no interior das quais os comunistas atuavam em aliança com os partidos representantes da burguesia nacional para juntos lutarem contra o imperialismo.

Trotsky defendia que a necessidade da revolução mundial se impunha pela premência de conter o desenvolvimento de forças destrutivas que estariam se operando no plano internacional. Segundo Trotsky, essas forças destrutivas se materializavam na produção bélica e nos setores parasitários da economia, como o capital financeiro.

²⁶ A Internacional Comunista sucedeu a Internacional Socialista como esforço de afirmar um partido internacional dos trabalhadores. Foi fundada em 1919, sob impacto da Revolução Russa de 1917, pelo setor revolucionário da Internacional Socialista que se desarticulou em 1914 por conta das divergências quanto à linha política a ser adotada frente à deflagração da Primeira Guerra Mundial.

²⁷ Leon Trotsky, cujo nome de registro era Lev Davidovitch Bronstein, destacou-se na Revolução Russa de 1905 sendo eleito presidente do Soviete de Petrogrado, aderiu ao Partido Bolchevique após a Revolução de Fevereiro de 1917 sendo eleito para seu comitê central no congresso que reorientou a política partidária afirmando as teses de Lênin para a tomada do poder. Após a Revolução de Outubro de 1917 comandou a participação da Rússia no acordo de paz com a Alemanha e o Exército Vermelho durante a Guerra Civil (1918 a 1921). Após a morte de Lênin em 1924 opõe-se à direção de Stálin e as orientações do Partido Comunista da URSS e da Internacional, vindo a ser banido da URSS em 1927 e expulso da Internacional em 1933. Em 1938 fundou a Quarta Internacional por considerar a Terceira Internacional falida. Foi assassinado por um agente do serviço secreto da União Soviética em 1940 quando se encontrava exilado no México.

Stalin, por sua vez, defendia que os comunistas deveriam apoiar-se nos seguimentos progressistas das burguesias nacionais para conjuntamente conformarem “frentes populares” cujos objetivos seriam desenvolver o capitalismo para criar as condições objetivas para o socialismo. O argumento estalinista era o de que o capitalismo ainda não havia atingido as condições materiais objetivas necessárias para a implantação do socialismo em plano mundial.

A direção do Partido Comunista da URSS acusava seus opositores, e mais acentuadamente Trotsky, de serem agentes do imperialismo recrutados para sabotar o socialismo e organizar a contra-revolução, ao passo que este acusava o governo soviético de estar sob comando de uma burocracia parasitária que ao defender seus próprios interesses corroíam as bases do socialismo e contribuía objetivamente para a restauração do capitalismo.

Em 1933, os trotskistas foram expulsos da Internacional Comunista. Em 1936 instauram-se os “processos de Moscou” que culminaram com a execução de antigos dirigentes bolcheviques acusados de alta traição contra a União Soviética. Anos depois um “decreto” de Stalin extingue a Internacional de modo que a coordenação das ações dos partidos comunistas passa a depender da mediação do Partido Comunista da União Soviética.

Em 1938, Trotsky e seus partidários fundam a Quarta Internacional e adotam um programa pautado no entendimento de que o capitalismo não mais desenvolvia forças produtivas e que os governantes da União Soviética constituíam uma burocracia parasitária no interior do estado operário. Segundo Trotsky e a Quarta Internacional, a tarefa histórica da nova internacional consistia em fazer a dupla revolução: revolução política na União Soviética e a revolução socialista nos outros países.

Após a Segunda Guerra Mundial, como resultado dos investimentos massivos de capitais norte-americanos na Europa Ocidental a economia europeia experimentou um crescimento econômico por quase três décadas. Os Estados Unidos já antecipavam essa situação desde 1940 quando conseguiram superar os efeitos da Crise de 1929. Simultaneamente a revolução social avançava do lado oriental do continente europeu como resultado da combinação da ação revolucionária das massas trabalhadoras, da crise econômica, do vazio de poder após a derrocada do nazismo e do avanço do exército soviético. Porém, a reprodução de regimes de partido único nos países socialistas da Europa do Leste,

bem como a relação de dependência dos governos destes países para com o Partido Comunista da URSS, produzem novas divergências e novas crises no seio do movimento comunista internacional. A internacional trotskista se fragmenta em função das divergências acerca de como se posicionar frente aos novos regimes socialistas e ao próprio stalinismo, enquanto que os partidos comunistas são afetados pela ruptura entre os dirigentes do Partido Comunista Chinês com o Partido Comunista da URSS, no contexto da Revolução Chinesa de 1949; pelas crises abertas com os levantes pela renovação do socialismo na Hungria em 1953 e na Checoslováquia em 1968, que culminaram na intervenção armada do exército soviético; e por outros partidos comunistas que se opõem ao comando de Moscou como os da Iugoslávia e da Albânia.

Além das críticas trotskistas ao estado soviético, ganha corpo a apreciação maoísta e albanesa segundo a qual o regime soviético não seria socialista, mas um capitalismo de estado, sendo que seus governantes constituiriam uma burguesia.

As revoluções no Leste Europeu e a ascensão do movimento operário no Ocidente, aliadas ao espaço que se abria para que o capital obtivesse lucros com a reconstrução dos países afetados pela Segunda Guerra Mundial (1939 a 1945), levaram a que os Estados Unidos da América fizessem massivos investimentos de capitais e socorressem as burguesias européias em crise nos países da Europa Ocidental para que não ocorresse ali o mesmo processo revolucionário que ocorreria na Europa do Leste.

A reconstrução capitalista da Europa Ocidental, e a necessidade de fazer concessões para evitar novos surtos revolucionários, leva à adoção da política do “estado de bem-estar social” ou “estado-providência” (*Welfare State*).

O *Welfare State* foi uma política adotada inicialmente nos países escandinavos sob a orientação do economista sueco Karl Gunnar Myrdal e inspirada na política do New Deal adotada nos Estados Unidos, em 1933, pelo recém eleito Presidente Franklin Delano Roosevelt. De acordo com a orientação da política do Estado de bem-estar-social este deve ser o promotor de um conjunto de direitos sociais (educação, saúde, auxílio desemprego, previdência social, etc.) e simultaneamente regulamentar a atividade econômica. Na visão dos idealizadores e mantenedores dessa orientação as políticas sociais eram investimentos produtivos e não meros gastos públicos para remediar a pobreza, conforme fazia o estado liberal no século XIX.

2.3.2 Do fordismo à crise do estado de bem-estar social

Quanto ao *Welfare State* é importante ressaltar que sua aplicação decorreu de concessões políticas e materiais ao movimento operário e sindical em ascensão, por mais que seus ideólogos social-democratas acreditassem que se deviam às suas idéias inovadoras e racionais. Do ponto de vista da luta de classes essa situação não poderia deixar de ser provisória: para a burguesia tratava-se de dar os anéis para não perder os dedos, já para o proletariado a crença na possibilidade de manutenção de tal política foi uma desgraça uma vez que orientou seu movimento para a conciliação de classes e para o abandono da perspectiva revolucionária radical.

Segundo Harvey (2007), as concessões do Estado de bem-estar social articulam-se e ao mesmo tempo tornam-se possíveis após a adoção na produção industrial europeia das inovações tecnológicas e organizativas adotadas por Henry Ford nos Estados Unidos a partir de 1914 em sua indústria de automóvel, baseadas nos

(...) princípios de administração científica de F. W. Taylor – um influente tratado que descrevia como a produtividade do trabalho podia ser radicalmente aumentada através da decomposição de cada processo de trabalho em movimentos componentes e da organização de tarefas de trabalho fragmentadas segundo padrões rigorosos de tempo e estudo do movimento (HARVEY, 2007, p.121).

Porém,

O que havia de especial em Ford (e que, em última análise, distingue o fordismo do taylorismo) era sua visão, seu reconhecimento explícito de que a produção de massa significava consumo de massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma nova estética e uma nova psicologia, em suma, um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista. (HARVEY, 2007, p.121).

Portanto, o lema de Ford do “dia de oito horas e cinco dólares”, que significava uma elevação do padrão de vida de seus operários acima do nível da classe operária do seu país, era mais do que uma estratégia para criar as condições para o sucesso da operação em linhas de montagem visando o aumento da produtividade. Tanto que a fórmula de Ford foi sustentada por este mesmo no período da Grande Depressão dos anos Trinta, a ponto de elevar os salários de

seus operários “na expectativa de que isso aumentasse a demanda efetiva, recuperasse o mercado e restaurasse a confiança da comunidade de negócios” (HARVEY, 2007, p. 122). Porém, foi necessário que o Estado interviesse diretamente na economia por meio do New Deal²⁸ para salvar o capitalismo.

Segundo Harvey, o fordismo encontrou nos anos entre-guerras dois principais impedimentos à sua disseminação.

Para começar, o estado das relações de classe no mundo capitalista dificilmente era propício à fácil aceitação de um sistema de produção que se apoiava tanto na familiarização do trabalhador com longas horas de trabalho puramente rotinizado, exigindo pouco das habilidades manuais tradicionais e concedendo um controle quase inexistente ao trabalhador sobre o projeto, o ritmo e a organização do processo produtivo (2007, p. 123)

Tal resistência teria levado Ford a utilizar quase exclusivamente a mão de obra imigrante nas suas empresas que apresentaram uma rotatividade impressionantemente alta. Por isso que na Europa, que não dispunha do mesmo fluxo migratório que os Estados Unidos, o fordismo somente foi implantado após a Segunda Guerra, mas também na maioria dos setores industriais dos Estados Unidos o taylorismo sofreu fortes resistências na década de 1920 (HARVEY, 2007, p.123).

A segunda barreira importante a ser enfrentada estava nos modos e mecanismos de intervenção estatal. Foi necessário conceber um novo modo de regulamentação para atender aos requisitos da produção fordista; e foi preciso o choque da depressão selvagem e do quase-colapso do capitalismo na década de 30 para que as sociedades capitalistas chegassem a alguma nova concepção da forma e do uso dos poderes do Estado (HARVEY, 2007, p. 124).

E como a crise se manifestou fundamentalmente como falta de demanda de produtos e com o fracasso dos governos democráticos em combatê-la, as simpatias para as soluções dos movimentos nacional-socialistas tornam-se compreensíveis uma vez que

(...) não é difícil ver o atrativo de uma solução política em que os trabalhadores fossem disciplinados em sistemas de produção novos e mais eficientes em que a capacidade excedente fosse absorvida em parte por despesas produtivas e infra-estruturas muito necessárias para a produção e o consumo (sendo a outra parte alocada para inúteis gastos militares). Não poucos políticos e intelectuais (cito o economista Schumpeter como exemplo)

²⁸ O New Deal foi a denominação dada ao conjunto de medidas implementadas nos Estados Unidos a partir de 1933 pelo Presidente Franklin Delano Roosevelt para recuperar a economia daquele país após a Grande Depressão de 1929.

consideravam os tipos de soluções explorados no Japão, na Itália e na Alemanha nos anos 30 (despidos do apelo à mitologia, ao militarismo e ao racismo) corretos, e apoiaram o New Deal de Roosevelt porque o viam precisamente sob essa ótica (HARVEY, 2007, p. 124).

No imediato pós-guerra, o fordismo aliado ao keynesianismo impõe o disciplinamento do trabalho contando com a cooperação dos sindicatos em troca de ganhos salariais, e torna-se, segundo o autor, “um regime de acumulação completamente acabado e distintivo” que “como tal veio a formar a base de um longo período de expansão pós-guerra que se manteve mais ou menos intacto até 1973” (HARVEY, 2007, p. 125).

Ainda com relação ao *Welfare State*, Silva Jr (2002) afirma que no Estado do bem-estar constitui-se um fundo público por meio da cobrança de impostos, implicando enorme custo social, para garantir a estabilidade do capitalismo, o que leva ao desenvolvimento da “economia política do não”:

(...) investimentos em não mercadorias, em serviços improdutivos com o objetivo de gerar riquezas marginais, pleno emprego e excesso de consumo, (...) a não produção de riqueza, ou seja, tinha início a artificialidade da economia capitalista, e, com isso, a destruição do processo civilizatório burguês por meio da mercantilização da esfera social da cidadania, isto é, dos direitos sociais. (SILVA JR., 2002, p. 22)

Por meio da cobrança de impostos, o Estado torna-se o grande consumidor de capital que “participa da reprodução do capital e da força de trabalho de forma diferenciada, ocupando assim lugar central na dinâmica do fordismo, parecendo não necessitar da produção de valor, de riqueza (...)” (SILVA JR, 2002, p. 26).

Do ponto de vista do indivíduo, este

(...) é envolvido na gestão pública de seu país influenciando na produção de políticas públicas por meio da mediação de instituições políticas que participam diretamente da produção de tais políticas no âmbito de Estado. Como corolário disso, os valores ‘coletivos’, ‘públicos’, ‘político’ e ‘reivindicação’ constituem-se em pilares da cidadania no período fordista. A reprodução social da força de trabalho por meios públicos, como parte da estratégia de administração do conflito de classes e de administração econômica, são inerentes à forma do ser social. Por outro lado, diante da necessidade estrutural da economia política do não, o consumo, como a outra face da produção em massa, coloca-se quase como um direito. Poderíamos dizer que o ser humano dessa época é o cidadão consumista, com agudo senso público, coletivo e reivindicativo. (SILVA JR, 2002, p. 28).

A crise de 1973 desencadeada pelo embargo de petróleo dos países árabes ao Ocidente em represália ao apoio que os Estados Unidos e países da Europa

Ocidental deram à ocupação de Israel aos territórios palestinos na Guerra de *Yom Kipur*, e pelos países da OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo) que elevaram em quatro vezes os preços do barril além de estabelecerem cotas de produção para seus membros, produziu uma enorme recessão econômica em nível mundial colocando em questão a política do bem-estar social, cujos fundamentos “dependiam dos resultados econômicos e sociais propiciados pelo ciclo expansivo da acumulação capitalista do segundo pós-guerra” (EVANGELISTA, 2007, p. 81).

A crise do capitalismo em âmbito internacional tenderia a fortalecer a perspectiva da revolução socialista mundial. Porém, as evidências de crise dos regimes socialistas do Leste Europeu e da União Soviética, associadas ao desgaste político dos partidos comunistas, sobretudo após a repressão do exército soviético à “Primavera de Praga” em 1968, não permitiram que essa tendência se traduzisse em organização do proletariado. Algumas organizações de orientação trotskista passaram a proclamar que a “crise conjunta do capitalismo e do stalinismo” inaugurava a abertura de uma situação de eminência da revolução mundial²⁹, porém essas organizações não conseguiram se afirmar como alternativa às organizações tradicionais do proletariado (os partidos comunistas e socialistas).

A crise dos partidos tradicionais que se reivindicavam da classe operária foi tomada pelas pequenas organizações de esquerda como possibilidade para a abertura de uma nova situação internacional em que o movimento operário constituiria novos partidos socialistas e o surgimento no Brasil do Partido dos Trabalhadores (PT) a partir das greves operárias da região industrial do ABC Paulista³⁰ constituía, para aqueles que sustentavam tal análise, a expressão desse processo de renovação. Porém, o ufanismo dessas pequenas organizações não permitia que as mesmas enxergassem que o assenso das lutas operárias e a movimentação da juventude, devido à fragmentação de suas bandeiras e ausência de orientação programática revolucionária, não eram suficientes para impedir que a burguesia tirasse proveito da situação em prol da política de Guerra Fria. E a consequência foi a maior derrota histórica do proletariado desde a revolução industrial uma vez que produziu um retrocesso nas conquistas sociais do

²⁹ A Organização Comunista Internacionalista dirigida por Pierre Lambert (cujo nome civil era Pierre Bousset), ex-cessão francesa da Quarta Internacional, foi a responsável pela disseminação dessa análise que posteriormente foi adotada por outras pequenas organizações em vários países.

³⁰ O ABC Paulista compreende cidades de Santo André, São Bernardo e São Caetano, na área metropolitana da Grande São Paulo

proletariado com a reintrodução do capitalismo na URSS e na Europa do Leste, além de possibilitar o questionamento e o desmonte do Estado de bem-estar social com a adoção das políticas de reforma neoliberal do estado mínimo pelo mundo afora.

As conseqüências da derrota histórica a que nos referimos se abateram sobre o proletariado no plano político e moral, mas também cultural: seus sindicatos perderam força, seus partidos, mesmo que burocratizados, foram desarticulados sem que novas alternativas se abrissem. A cultura e o pensamento pós-modernos disseminaram criando uma situação tal que o socialismo passou a ser criticado como coisa do passado e, portanto, como retrocesso.

2.3.3 Crise e ausência de perspectiva revolucionária: o cenário que favoreceu o surgimento do pensamento pós-moderno

A derrota do proletariado e de suas organizações constituiu um dos pressupostos para o desenvolvimento e fortalecimento do pensamento pós-moderno que analisaremos mais a frente. Outros pressupostos dessa nova tendência filosófica foram dados pelo conjunto de alterações nas relações de classe após a década de 1950 nos países de capitalismo avançado decorrentes do avanço tecnológico e da constituição de uma nova classe média.

Segundo Evangelista (2007) a indústria cultural ocupou um lugar de destaque no contexto que possibilitou o aparecimento da cultura pós-moderna:

A partir dos anos 1950, a popularização mundial da televisão produziu uma significativa mudança na estruturação e nos efeitos da indústria cultural. A televisão passou a ocupar uma posição de centralidade na produção e no consumo da cultura de massas, fundindo de forma ampliada as atividades de informação, publicidade, lazer e entretenimento. As condições para o advento da pós-modernidade começam a ganhar objetividade. (EVANGELISTA, 2007, p. 85)

Para esse autor o aparecimento da televisão foi um dos fenômenos mais importantes e mais problemáticos na disseminação da cotidianidade pós-moderna, uma vez que o contato cada vez maior com esse meio de comunicação, conforme se verifica atualmente, faz com que a noção de tempo e espaço se desligue da experiência concreta e se relativize, contribuindo para a dificuldade em se

compreender a vida social numa perspectiva de totalidade, o que constitui uma das características mais visíveis da cultura pós-moderna.

Essas tendências são exacerbadas com os novos recursos trazidos pelas novas tecnologias de comunicação, com a difusão cotidiana da informática e da comunicação instantânea via satélites em escala planetária. A velocidade de informação acelera o processo de fragmentação na veiculação e na recepção de imagens e sons que constituem as mensagens eletrônicas. Como vem insistindo Virilio em várias de suas obras, a velocidade provoca uma mutação na forma de vivenciar a história: a duração no tempo é substituída pela instantaneidade. A intensificação do ritmo de processamento da informação modifica a percepção da realidade com um espaço no tempo, levando a uma confusão mental na apreensão do espaço e do tempo. (EVANGELISTA, 2007, p.85).

Antes da crise do petróleo e da crise do estado de bem-estar social os acontecimentos de 1968 já prenunciavam uma situação de crise. Neste ano combinaram-se revoltas estudantis na Europa Ocidental, sobretudo na França, levantes operários na Polônia e na Checoslováquia – ambas duramente reprimidas pelos regimes stalinistas – e movimentos contestatórios na América Latina como as manifestações contra ditadura militar no Brasil. A massiva presença militar dos Estados Unidos no Vietnã para impedir o avanço da revolução socialista que avançava desde o norte do país produziu insatisfações no seio da classe média estadunidense dando margem para o desenvolvimento de movimentos pacifistas do tipo do protagonizado pelos jovens “hippies”. Nesse contexto afloram as reivindicações feministas e de liberação sexual.

Importante notar que o ideário pós-moderno, que analisaremos no capítulo seguinte e que acusa o marxismo de ser totalitário e insensível para com as diferenças, encontrou guarida justamente em antigos protagonistas do movimento estudantil de 68. Foi exatamente a partir daquele momento que ganhou corpo, com o concurso de intelectuais marxistas ou socialistas, a relativização da contradição entre capital e trabalho – e que se manifesta na luta do proletariado contra a burguesia – na sociedade capitalista contemporânea por meio da *teoria das novas vanguardas*. As “novas vanguardas” seriam, então, a juventude, as chamadas “minorias” étnico-raciais, sexuais, etc.

WOOD (1999) argumenta que tais questões estão vinculadas à existência de uma “agenda pós-moderna” alimentada tanto por posições de direita diretamente contrárias aos postulados iluministas de apoio à razão e ao progresso quanto por posições de esquerda que buscaram justificar a existência de uma “condição pós-

moderna” vinculada ao desenvolvimento histórico do capitalismo, mas que acabaram produzindo a negação do marxismo na medida em que negam a centralidade da luta contra o capitalismo.

A partir da década de 1980, o capitalismo não deixou de manifestar os elementos de sua crise permanente disseminando cada vez mais insegurança. Por meio dos chamados organismos multilaterais (Fundo Monetário Internacional, Organização Mundial de Comércio, Banco Mundial, etc.) impôs um nível de disciplinamento de regras e condutas dos estados nacionais frente ao mercado mundial nunca visto anteriormente. As reformas dos aparelhos de estado impuseram-se como paradigmas econômicos e como agenda de ataque às conquistas históricas do proletariado no âmbito do emprego e da seguridade social. Soma-se a esse contexto de crise e insegurança a evidência de esgotamento dos recursos naturais que hoje são vitais para a manutenção dos níveis de existência atingidos pela sociedade humana em escala planetária.

A questão ecológica já havia sido levantada de forma contundente pelo chamado “Clube de Roma”, fundado em 1968 para debater um conjunto de assuntos relacionados à política, à economia internacional e, sobretudo, ao meio ambiente e ao desenvolvimento sustentável e ganhou vigor após o início da crise do petróleo e das crises episódicas que o capitalismo continuou produzindo desde então. Evangelista coloca a questão ecológica nos seguintes termos:

Os efeitos da chamada “crise do petróleo” ultrapassaram a dimensão puramente econômica. Aqueles acontecimentos expuseram os limites estruturais que subjaziam ao modelo de civilização adotado indiscriminadamente pelos países capitalistas ocidentais, desde os primórdios da revolução industrial no século XVIII. A escassez de petróleo relevou a insustentabilidade da vida moderna, que dependia do consumo de combustíveis fósseis, como o petróleo, o carvão mineral e o gás natural, para a geração de quase 90% da sua energia necessária. A moderna sociedade burguesa estava baseada em fontes de energia não-renováveis – recursos naturais finitos –, provocando desequilíbrios ecológicos que ameaçam a própria sobrevivência humana. (2007, p. 84)

Segundo este autor, essa fragilidade, uma vez desnudada, potencializou a emergência de uma consciência ecológica que se traduziu em movimentos contestatórios contrários às formas de exploração dos recursos naturais vigentes desde a revolução industrial.

Juntamente com a questão ecológica as novas questões que ganharam destaque no transcorrer e após o movimento de 68 (sexualidade, minorias etc.),

passaram a constituir a pauta de preocupações dos intelectuais pós-modernos apresentadas por muitos deles como suposta evidência de que o marxismo e a centralidade da luta de classes por ele proposta estariam superados.

3. O PENSAMENTO PÓS-MODERNO

3.1 Crítica da concepção de pós-modernidade como período histórico

Optamos pela utilização do termo “pensamento pós-moderno” ao invés de “pós-modernidade”, como o fazem outros autores, por entender que o conceito de pós-modernidade decorre da tese de que existe uma condição de existência da sociedade humana que caracteriza um período pós-moderno. Para esclarecermos nossa discordância com os conceitos de pós-modernidade e de período pós-moderno voltemos brevemente a um raciocínio que expressamos no capítulo anterior sobre o significado do pensamento moderno e mais precisamente sobre a estrutura social no seio da qual desenvolve tal “pensamento”.

Concebemos o período que se convencionou denominar de moderno como o período, ou a “era”, da classe burguesa. Porém, torna-se necessário precisar o que denominamos “período” ou “era” neste caso, mesmo porque o termo período é comumente utilizado para designar etapas ou contextos menores de uma época histórica mais ampla. No caso em questão utilizamos o termo associado a um contexto de longo alcance que leva em conta a correlação existente entre as manifestações culturais e ideológicas que predominam no universo intelectual ou espiritual de uma determinada sociedade com o plano das relações econômicas desta mesma sociedade. E neste sentido, apesar das manifestações culturais no Ocidente terem descrito um longo percurso desde a renascença até os nossos dias, identificamos que a hegemonia ideológica neste pensamento ocidental de cinco séculos foi exercida de forma cada vez mais intensa pelos interesses da classe burguesa, a despeito das transmutações de formas pelas quais tais interesses se manifestaram no plano cultural.

Apesar dos interesses burgueses terem se expressado no plano da cultura, pelo menos até a metade do século XIX, como associado à luta pelo desenvolvimento geral do espírito numa perspectiva de emancipação humana relativamente aos preconceitos e às formas irracionais de explicação do mundo, e depois transmutados para formas relativistas e de negação da própria possibilidade de conhecimento do real; apesar de ter percorrido um caminho que se inicia na afirmação da emancipação humana e depois negá-la, conforme a tendência expressa pelo pensamento da fase da decadência; os interesses de classe

assentados na propriedade e no lucro privados continuam determinando o mundo da cultura. A mesma classe social se encontra na base destes interesses materiais.

Pelo acima exposto concebemos que a era burguesa inicia-se no momento em que a burguesia começa a se afirmar impondo interesses parciais de forma hegemônica na sociedade e não no momento em que consegue moldar o mundo da produção e da cultura à sua imagem e semelhança constituindo um modelo “acabado” de sociedade. O momento da hegemonia “total” da burguesia corresponde ao momento da decadência das formas culturais que esta classe esboçou e desenvolveu na sua fase ascendente ou progressista. Essas formas culturais não mais condizem com os interesses da maioria da população e nesse sentido tornam-se pura ideologia dominante.

A institucionalização dos interesses burgueses começa a ocorrer na Baixa Idade Média no interior das cidades medievais. Naquele contexto a institucionalização dos interesses da burguesia se materializava na organização das corporações de ofício e de comércio e na própria administração de algumas destas cidades a exemplo das cidades italianas e holandesas. Porém, a hegemonia da burguesia num plano institucional mais amplo somente irá se impor quando da conformação do estado moderno, ou estado-nação, e de suas regulamentações em prol do comércio nas políticas mercantilistas das monarquias absolutistas.

A luta de classes entre a burguesia e as ordens feudais se manifesta de formas ora aberta e ora velada durante a chamada Idade Moderna (Sec. XV ao XVIII) até que no final do século XVIII a revolução se torna inevitável. Porém, apesar das transmutações de formas pelas quais essas lutas se manifestam na sociedade moderna e contemporânea, os interesses representados por tais lutas são, nas suas linhas gerais, basicamente os mesmos, a saber, os interesses da propriedade privada e do lucro.

A forma pela qual a burguesia explana no plano ideológico os interesses gerais do povo está centrada na reivindicação dos direitos do indivíduo contra as formas obscuras e tirânicas que atentavam contra tais direitos. A igualdade jurídica sintetizava esta reivindicação uma vez que a miséria material dos trabalhadores do campo e da cidade se justificava naquele momento pela ostentação das ordens remanescentes do feudalismo que eram isentas de impostos e beneficiárias de privilégios nas cortes e no aparelho de estado.

Mesmo que os direitos do indivíduo reclamados pela burguesia coincidam num primeiro momento com os interesses gerais das classes exploradas e mais tarde se desvinculem deles para se afirmarem como interesses do indivíduo burguês e da propriedade burguesa, tal fato não altera o caráter de classe do movimento histórico que descrevemos. Mesmo que no período da decadência ideológica, o socialismo se manifeste como expressão dos interesses históricos do proletariado e se aproveite das contradições das bandeiras democráticas burguesas utilizando-as contra a própria burguesia, o caráter burguês da sociedade e das manifestações culturais dominantes se mantém.

A era burguesa ou a sociedade burguesa inicia-se com a afirmação da burguesia contra as ordens feudais num plano “nacional” e somente encontrará seu fim no momento em que esta mesma burguesia perder o controle hegemônico da sociedade, ou seja, quando a ordem social for completamente revolucionada dando lugar a outra ordem, esta não mais baseada na propriedade privada, mas na propriedade social.

Na medida em que se identifique o pensamento moderno e a assim chamada “modernidade” com o processo histórico de afirmação da sociedade burguesa embasada nos interesses da propriedade privada e do lucro do capital, anunciar o fim deste período significa anunciar o próprio fim da era burguesa.

Os esforços intelectuais para caracterizar a existência de uma “condição” pós-moderna, portanto de uma ruptura com a “modernidade” ou mesmo uma superação desta, provém tanto da esquerda de inspiração “marxista”, como se expressasse um lamento pelo suposto esgotamento do vigor revolucionário do proletariado, como da direita conservadora, no afã de anunciar o triunfo do capitalismo sobre o “socialismo real” e sobre a própria perspectiva histórica do socialismo enunciada pela teoria marxista. No campo da crítica marxista temos as teorias de Harvey (2007) e de Jameson (1997), no campo da apologia do capitalismo temos Lyotard (2000).

Uma vez que explicitamos nossa compreensão do pensamento moderno e da sociedade burguesa, retomemos a explicação enunciada no primeiro parágrafo desta introdução. Contrapomos ao conceito de pós-modernidade o de pensamento pós-moderno associado à idéia de uma “agenda” ou pauta de temas – preocupações – que ganham espaço na produção intelectual e nas ações políticas de parte da militância de esquerda, colocando-as em grande medida como substitutas daquelas questões que nortearam até então o movimento dos trabalhadores e a luta pelo

socialismo de orientação marxista. Portanto, o *pensamento pós-moderno* não se trata de uma corrente articulada do pensamento contemporâneo em vias de conformação de uma *filosofia*, mas inclinações que ganham corpo num plano mais geral da cultural e que acabam por moldar o pensamento dominante na virada do século XX para o XXI interferindo nas várias esferas da vida, desde o cotidiano alienado até a produção do conhecimento e a educação escolar. Com isso não estamos afirmando que o pensamento pós-moderno não tenha uma presença forte no campo filosófico, mas sim que se trata de um fenômeno ideológico amplo e heterogêneo.

3.2 Contextualizações da “pós-modernidade”

No transcorrer do presente trabalho associamos a evolução do capitalismo à trajetória política e ideológica de sua classe dominante, a burguesia. Conforme explicitamos, tal contextualização visa fundamentar a mudança do comportamento desta classe frente aos preceitos do pensamento moderno. Neste módulo apresentaremos e analisaremos algumas proposições teóricas de mudanças estruturais na sociedade capitalista no decorrer do século XX que fundamentariam, segundo seus proponentes, mudanças comportamentais que marcam uma virada da “modernidade” para a “pós-modernidade”³¹.

Ellen Meiksins Wood (WOOD, 1999) localiza “anúncios” de “mortes da modernidade” bem antes do pensamento pós-moderno impor-se como “agenda” na década de 1980. O primeiro anúncio teria vindo, segundo a autora, de Oswald Spengler durante a Primeira Guerra Mundial. Spengler publicou em 1918 *A Decadência do Ocidente* proclamando o fim da civilização ocidental e de seus valores dominantes:

Tal como as demais civilizações que haviam percorrido seu ciclo natural, argumentava ele, o Ocidente inevitavelmente passara de seu outono de uma (já destrutiva) “iluminação”, ou “Iluminismo”, para um inverno de individualismo e niilismo cultural. (WOOD, 1999, p. 7)

O segundo anúncio foi feito, em 1959, por C. Wright Mills que proclamou o fim da denominada *era moderna* e sua substituição por um período pós-moderno.

³¹ No plano das manifestações artísticas o pós-modernismo anuncia-se muito antes. Segundo Anderson (1999) o termo surge na Espanha na década de 1930. Porém, nosso objetivo neste tópico é tratar da concepção de pós-modernismo associada a transformações estruturais.

Segundo esse autor teriam entrado em colapso tanto o liberalismo quanto o socialismo, as duas ideologias fundamentadas no iluminismo (Wood, 1999, p. 7).

O primeiro anúncio ocorreu num contexto de profunda e evidente crise do capitalismo em meio à grande insegurança das classes dominantes em função da Primeira Guerra Mundial e da Revolução Russa. Por meio dele Spengler expressou uma posição abertamente contrária ao Iluminismo e à democracia. O segundo anúncio ocorreu num momento histórico diferente do primeiro: o do capitalismo reorganizado do pós-guerra, numa “fase de maré alta da prosperidade (a ‘sociedade afluyente’) e num clima de apatia política” (Wood, 1999, p. 8). Essa “época de ouro” (termo que a autora utiliza reportando-se a Eric Hobsbawm em sua *Era dos Extremos*) do capitalismo,

(...) estava então convencendo outros acadêmicos da geração de Wright Mills (...) de que o problema da sociedade ocidental fora razoavelmente resolvido; que as condições da harmonia social se encontravam mais ou menos em seus lugares; que, na verdade, a visão de progresso do Iluminismo fora mais ou menos posta em prática ou que, no mínimo, nada de muito melhor era provável, necessário, ou mesmo desejável. (Wood, 1999, p. 8)

Segundo a autora a proposição de “fim das ideologias” de Daniel Bell baseou-se no cenário acima descrito. Além disso, Wright Mills expressava um sentimento existente em muitos intelectuais de esquerda com relação ao sucesso do “bem-estar” e do capitalismo consumista do pós-guerra, esse sentimento baseava-se numa “convicção de que a prosperidade chegara para ficar e representava a normalidade capitalista”, convicção esta que “tornou-se um fator determinante no desenvolvimento da teoria social da esquerda” que deixava de identificar na classe operária uma força de oposição. ((Wood, 1999, p. 9)

Daniel Bell, mencionado no parágrafo anterior, foi um sociólogo estadunidense muito influente durante as décadas de 1960 e 70, e sua “noção de *sociedade pós-industrial* constitui uma premissa fundamental na estruturação do pensamento pós-moderno” (EVANGELISTA, 2007, p. 97)³². Esse anúncio baseou-se, segundo ele, no aumento da importância do conhecimento teórico e do crescimento do setor de serviços enquanto atividade econômica, tanto na produção de bens quanto como fonte ocupacional frente à diminuição dos setores industrial e agrário. Em termos de estrutura de classes, este tipo de sociedade levaria ao

³² Segundo Evangelista a categoria “sociedade pós-industrial foi simultaneamente desenvolvida por Daniel Bell, nos Estados Unidos, e por Alain Touraine, na França.

aumento do poder das profissões técnicas e dos sectores tecnológicos intelectuais, diminuindo o peso social e político do operariado industrial. Essa tendência, segundo Bell, começou a se manifestar “a partir do final dos anos 1950 e mais claramente nos anos 1960” evidenciando “que se experimenta uma transição para um novo período histórico que trará transformações espetaculares” (EVANGELISTA, 2007, p.99). Para Bell, essa sensação de existência de uma transição é o que justifica a utilização do *pós*.

Isto é, refere-se às mudanças expressas na “maneira segundo a qual a economia está sendo transformada e como está sendo remanejado o sistema ocupacional”, além das novas relações que se estabelecem entre ciência e a tecnologia no processo de permanente inovação requerido pelas demandas derivadas da expansão e sofisticação do setor de serviços na economia contemporânea. (EVANGELISTA, 2007, p.100)

Evangelista assinala que Bell sustenta o conceito de *sociedade pós-industrial* em cinco dimensões, a saber:

No setor econômico, há “a mudança de uma economia de produção de bens para uma de serviços”. O sistema ocupacional experimenta uma nova distribuição com “a preeminência da classe profissional e técnica”. O princípio axial que está tornando-se dominante consiste na “centralidade do conhecimento teórico como fonte de inovação e de formulação política para a sociedade”. A orientação futura da estrutura social está dirigida para “o controle da tecnologia e a distribuição tecnológica”. E, por fim, o processo de tomada de decisões passou a depender da “criação de uma nova ‘tecnologia intelectual’” – cujo exemplo típico é o uso crescente do computador –, que permite alguma previsibilidade na administração dos sistemas complexos (...). (2007, p. 100)

Levando em conta a dimensão relacionada com o novo processo de tomada de decisões e com a criação de uma nova tecnologia intelectual, Bell indica que se torna possível “a substituição dos julgamentos intuitivos pela utilização de algoritmos na elaboração de decisões” tornando-as essencialmente técnicas e favorecendo o surgimento de “uma *intelligentsia* técnica, na qual os cientistas e os economistas têm, cada vez mais, funções decisivas no processo político” (EVANGELISTA, 2007, p. 102). Esse cenário é o que fundamenta a tese de Bell de que a sociedade pós-industrial sinaliza para o fim das ideologias uma vez que o grande problema passa a ser de gestão. Frente a essa conclusão de Daniel Bell, Evangelista tece a seguinte consideração crítica com a qual estamos de acordo:

Esse, aliás, pode ser considerado um dos pressupostos básicos do pensamento de Daniel Bell, o que, como é facilmente perceptível, não é nada isento de implicações ideológicas. A *sociedade pós-*

industrial surge como se fora, de forma idílica, uma sociedade livre das contradições e das desigualdades que acompanham o movimento e a acumulação de capital na ordem social capitalista. Num procedimento nominalista, que faz a abstração da historicidade de diferentes formações sociais, Bell elege uma forma de periodização centrada em torno da *sociedade industrial*, que, à época, já significava uma confluência de traços societários presentes nos países capitalistas e socialistas. Esse processo de homogeneização dos elementos constitutivos básicos da vida social contemporânea é consolidado com o *fim das ideologias*, decorrente da “exaustão das velhas paixões políticas” (...). Não é casual, portanto, que a *sociedade pós-industrial*, (...) promoverá a “harmonia” social ao apresentar a “melhor” solução para os mais diversos problemas que inquietam os homens no cotidiano da vida social. (2007, p. 103)

François Lyotard (LYOTARD, 2000) fundamenta-se na tese de Bell de que estaríamos vivendo numa sociedade pós-industrial para sustentar a existência de uma “condição pós-moderna” no âmbito das sociedades capitalistas desenvolvidas.

Importante ressaltar que Jean-François Lyotard (2000) escreveu “A condição pós-moderna” como um relatório encomendado pelo presidente do Conselho das Universidades junto ao governo de Quebec, Canadá, para apreciação por este organismo justamente para embasar uma reforma ou reorganização universitária. Neste relatório o autor se propõe a apreciar o estado da cultura nas sociedades mais desenvolvidas e apresenta a seguinte hipótese de trabalho: “o saber muda de estatuto ao mesmo tempo que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna” (p. 3). O saber científico é apresentado como uma espécie de discurso que encontra sua legitimação na agonística dos jogos de linguagem. Desde o século XIX, segundo Lyotard (2000), vigorou principalmente duas representações metódicas que fundamentaram os discursos de legitimação deste saber: “a) sociedade forma um todo funcional; b) a sociedade divide-se em duas partes” (p. 20). Estes dois modelos corresponderiam, respectivamente, ao funcionalismo e ao marxismo.

O funcionalismo, de base positivista, inspirava-se nos organismos vivos para sustentar a concepção de sociedade como um todo orgânico, porém, na década de 1950 acata a idéia do sistema auto-regulável inspirado na cibernética, um modelo que irá amparar, segundo o autor, o tecnicismo do pós-guerra no contexto do estado de bem-estar social. O desempenho constitui o guia racional do sistema, o princípio regulador para sua correção e auto-regulamentação. A teoria social daí decorrente seria a de uma sociedade auto-ajustável.

O marxismo, por sua vez, guia-se pelo “princípio da luta de classes na teoria da sociedade” e pela perspectiva de construção de um modelo de sociedade que se “origina nas lutas que acompanham o cerco das sociedades civis tradicionais pelo capitalismo” (LYOTARD, 2000, p. 22). Ficaria mais claro se o autor dissesse que a teoria social do marxismo é o socialismo que se afirmou nas lutas da classe operária do século XIX e que ganhou na lavra de Marx e Engels fundamentação teórica (histórica e científica). Mas Lyotard está mais preocupado em anunciar a falência do marxismo e das “metanarrativas” de legitimação das ciências do que em discutir a teoria social. O método de confirmação de sua tese de fim dos grandes discursos é essencialmente pragmático, pois parte da “constatação” de que a luta de classes não pode embasar a transformação da sociedade porque se tornou conservadora nos países capitalistas e indesejável nos regimes socialistas, conforme podemos apreender da passagem que segue:

(...) Basta lembrar o balanço que dela se pode fazer hoje, pois seu destino é conhecido: nos países de gestão liberal ou liberal avançada, a transformação destas lutas e dos seus órgãos em reguladores do sistema; nos países comunistas, o retorno, em nome do próprio marxismo, do modelo totalizante e de seus efeitos totalitários, tendo sido as lutas em questão simplesmente privadas do direito à existência. (LYOTARD, 2000, p. 22 e 23).

O pragmatismo do autor constitui uma das justificativas para que despreze o fato de que tanto o funcionalismo como o marxismo são resultantes da luta de classes e que esta, por sua vez, não se constitui numa teoria a ser aplicada para comprovar sua validade, mas um dado objetivo da realidade e, além disso, uma característica fundamental das sociedades humanas nas quais predomina o regime da propriedade privada na produção da vida material. Negar tal fato significa recusar evidências e tal recusa constitui, por sua vez, um posicionamento frente à própria luta de classes, ou seja, um posicionamento não desprovido de ideologia.

Acerca da caracterização de Lyotard (2000) de que vivemos uma nova condição de existência diferente daquela inaugurada pela imposição hegemônica das relações burguesas de produção, ponderamos que concordamos que ocorreram transformações significativas nas relações de classe nos anos que sucederam o término da Segunda Guerra Mundial, sobretudo nos países centrais do regime capitalista. Tais transformações, entretanto, não foram suficientes para se inferir que a contradição entre o capital e o trabalho perdeu a centralidade e deixou de constituir-se no antagonismo primeiro da sociedade capitalista. Por isso não

concordamos com a tese de Daniel Bell do fim das ideologias com o advento da sociedade pós-industrial, tese que, por sua vez, embasa a tese lyotardiana; pois as ideologias não deixaram de existir.

Concluindo nossa apreciação sobre a tese de Lyotard de que a pós-modernidade constitui uma condição de existência das culturas nas sociedades avançadas na medida em que estas entram na idade dita pós-industrial – uma condição da qual decorre uma mudança no estatuto do saber –, entendemos que esta tese é na realidade um anúncio de cunho ideológico, um posicionamento frente à luta de classes. Tal anúncio constitui uma proclamação da vitória do capitalismo uma vez que não teria restado alternativa para superá-lo e na medida em que as aspirações alimentadas pelas idéias democráticas do pensamento moderno relativamente às promessas de emancipação humana foram frustradas. Restaria apenas a possibilidade da afirmação do indivíduo sob a perspectiva de uma subjetividade pós-moderna que busca a convivência e a conciliação com as relações de produção vigentes ao invés do enfrentamento de classe. Neste sentido tal anúncio se trata de uma apologética e não de uma crítica, conforme se pretende fazer crer.

Frederic Jameson, um crítico literário de formação marxista cuja obra – mais de dez livros entre 1961 e 1995 – foi marcada pelo esforço em vincular o texto literário ao contexto sócio-histórico, apresentou em 1982 uma conferência no Museu Whitney de Artes Contemporâneas, intitulada *Pós-modernidade e sociedade de consumo*. Tal conferência marca posição no debate sobre o tema ao assumir explicitamente sua filiação ao marxismo “erigindo uma vertente analítica que toma o pós-modernismo como forma ideológica dominante do capitalismo contemporâneo”, buscando, desse modo, “submetê-lo a uma crítica que forneça subsídios para a elaboração de uma política de contestação radical da atual ordem social capitalista” (EVANGELISTA, 2007, p. 133 e 134).

No início de suas reflexões teóricas Jameson apresentava como principais características do pós-modernismo “o pastiche, em termos de produção cultural, e a *esquizofrenia*, como forma de estruturação da subjetividade”, características estas que

(...) incidem diretamente sobre a percepção, a representação estética e a elaboração contemporâneas. O pastiche e a esquizofrenia definem a especificidade da experiência do espaço e do tempo na era pós-moderna. (EVANGELISTA, 2007, p.135).

Na introdução de seu *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, Jameson (1997, p. 16) apresenta o pós-modernismo “como reflexo e aspecto concomitante de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo”. Essa modificação sistêmica corresponderia ao *capitalismo tardio*, um conceito desenvolvido por Ernest Mandel para designar um terceiro estágio no desenvolvimento histórico do capitalismo que havia passado anteriormente por dois estágios: o concorrencial e o Monopolista ou Imperialista. O capitalismo tardio seria “um sistema capitalista mundial fundamentalmente distinto do antigo imperialismo, que era pouco mais do que a rivalidade entre várias potências coloniais” (p. 22), mas não se constituiria numa “quebra, ruptura ou mutação que conceitos como ‘sociedade pós-industrial’ pretendiam ressaltar” (p. 22). E Continua:

Além das empresas transnacionais mencionadas acima, suas características incluem a nova divisão internacional do trabalho, a nova dinâmica vertiginosa de transações bancárias internacionais e das bolsas de valores (incluindo as imensas dívidas do Segundo e do Terceiro Mundo), novas formas de inter-relacionamento das mídias (incluindo os sistemas de transporte como a containerização), computadores e automação, a fuga da produção para áreas desenvolvidas do Terceiro Mundo, ao lado das consequências sociais mais conhecidas, incluindo a crise do trabalho tradicional, a emergência dos *yuppies* e a aristocratização em escala agora global. (Jameson, 1997, p. 22 e 23)

Convém ressaltar que Lênin sustentou a tese de que o imperialismo era muito mais do que a rivalidade entre várias potências coloniais pelo controle das fontes de energia e dos mercados, pois este se caracteriza também pela fusão entre o capital industrial e o capital bancário, pela desigualdade entre os países no desenvolvimento das forças produtivas, pelo desenvolvimento de forças destrutivas que se materializam nos setores parasitários como o capital financeiro e a indústria armamentista, pelo ataque às conquistas do proletariado. Em síntese, pela indicação de que a burguesia já cumpriu seu papel histórico revolucionário e transformou-se em classe totalmente reacionária.

Evangelista (2007, p. 141) assinala que Fredric Jameson parte do pressuposto dos três estágios do capitalismo (concorrencial, monopolista e tardio) e “propõe um modelo de periodização cultural em que o *realismo*, o *modernismo* e o *pós-modernismo* corresponderiam à forma cultural dominante, respectivamente” destes três estágios. Sendo assim, a representação estética se transformaria

dialeticamente em consonância com o desenvolvimento do modo de produção capitalista.

A vinculação entre pós-modernismo e evolução sistêmica do capitalismo implica obrigatoriamente o procedimento a se adotar relativamente a este fenômeno. Entendemos que da forma como Jameson apresenta o pós-modernismo se deduz que seria contraproducente combatê-lo teoricamente porque este somente poderia ser vencido com a superação do capitalismo, ou com o aparecimento de uma quarta fase deste sistema social. Conforme Della Fonte (2006, p. 36), “optar pelo pós-modernismo é, para Jameson, considerá-lo um estilo e, portanto, sujeitá-lo a julgamentos morais”. E proceder a julgamentos morais ou ideológicos implicaria, segundo Jameson (2002, p. 86-87), em “julgamento a respeito de nós mesmos” porque não seria possível entender um período histórico por meio de julgamentos morais.

Neste sentido, a partir da análise de Jameson, ficamos presos à fatalidade pós-moderna, o dado da realidade o qual não podemos negar e do qual não podemos fugir. “Pós-modernismo” e “capitalismo multinacional” são coisas imbricadas. Para vencer aquele temos que vencer este e, pior ainda, temos que levá-lo em conta e renovar nosso instrumental teórico. Por isso Jameson fala em “pós-marxismo” como o marxismo que se renova para responder à evolução do capital, um marxismo pós-moderno (JAMESON, 1999, p. 189. Apud DELLA FONTE, 2006, p. 38).

Evangelista assinala que em 1989, depois de quase uma década de discussão, “a análise desenvolvida por David Harvey pode dispor de um distanciamento privilegiado na observação do debate intelectual internacional” e abarcou “um conjunto muito mais amplo de elementos para realizar uma síntese teórica na interpretação do pós-modernismo e da condição pós-moderna” (EVANGELISTA, 2007, p. 147). Dentre os elementos anunciados por Evangelista destacamos neste tópico aquele que articula a existência de uma “condição pós-moderna” a um contexto determinado que Harvey define como o da “transição do fordismo para a acumulação flexível” que promoveu

“uma intensa fase de compressão do tempo-espço que tem tido um impacto desorientado e disruptivo sobre as práticas político-econômicas, sobre o equilíbrio do poder de classe, bem como sobre a vida social e cultural” (HARVEY, 2007, p. 257).

No capítulo anterior abordamos a análise de David Harvey (2007) sobre a implantação do fordismo nos Estados Unidos e na Europa bem como a implicação deste regime de produção industrial característico do período de prosperidade que inicia após o fim da Segunda Guerra Mundial no disciplinamento da mão-de-obra e da própria atuação sindical. Reproduzimos a seguir uma citação na qual o autor descreve elementos no plano da produção do que seria para ele a transição do fordismo para a “acumulação flexível”:

A transição para a acumulação flexível foi feita em partes por meio da rápida implantação de novas formas organizacionais e de novas tecnologias produtivas. Embora estas últimas possam ter se originado da busca da superioridade militar, sua aplicação teve muito que ver com a superação da rigidez do fordismo e com a aceleração do tempo de giro como solução para os graves problemas do fordismo-keynesianismo, que se tornaram uma crise aberta em 1973. A aceleração na produção foi alcançada por mudanças organizacionais na direção da desintegração vertical – subcontratação, transferência de sede etc. – que reverteram a tendência fordista de integração vertical e produziram um curso cada vez mais indireto na produção, mesmo diante da crescente centralização financeira. Outras mudanças organizacionais – tais como o sistema “just-in-time”, que reduz os estoques –, quando associadas com novas tecnologias de controle eletrônico, de produção em pequenos lotes etc., reduzem os tempos de giro em muitos setores da produção (...). Para os trabalhadores, tudo isso implicou uma intensificação dos processos de trabalho e uma aceleração na desqualificação e requalificação necessárias ao atendimento de novas necessidades de trabalho. (p. 257)

A aceleração nos tempos de troca e de consumo foi uma decorrência do processo acima descrito. Dessa aceleração generalizada dos tempos de giro do capital, Harvey (2007) destaca algumas decorrências “que tem influência particular nas maneiras pós-modernas de pensar, de sentir e de agir”. Essas decorrências seriam “a volatilidade e efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, idéias e ideologias, valores e práticas estabelecidas” (p. 258).

O pós-modernismo seria então para Harvey a expressão cultural do regime de acumulação flexível. Uma espécie de imitação no plano da cultura das práticas sociais, econômicas e políticas da sociedade (1992, p. 109). Porém o pós-modernismo não é somente imitação, ele

Exerce uma influência positiva em decorrência de sua percepção de diferenças de subjetividade, gênero, sexualidade, raça, classe, tempo e espaço. Para ele, esse seria o caráter radical do pós-moderno. Com essa avaliação, Harvey chega a propor, na sua defesa de um materialismo histórico dinâmico, o tratamento onipresente da diferença e da alteridade na apreensão da mudança social.

Percebemos a proximidade entre as conclusões de Harvey e Jameson no tocante à estratégia teórica e política de responder à fatalidade do pós-modernismo. Ambos propõem que levemos em conta a agenda pós-moderna para reformularmos o marxismo.

Entendemos que o conceito de pós-modernismo se revela impreciso em Harvey e Jameson quando pretende expressar transformações no seio do capitalismo e da sociedade moderna, uma vez que os fundamentos dessa sociedade não se alteraram na essência. A “era moderna” ou “era burguesa” não terminou e nem foi superada.

Buscando explicitar nossa análise contextual para justificar o aumento da influência do pensamento pós-moderno no âmbito da produção do conhecimento nas três últimas décadas, manifestamos nossa concordância com a vinculação que Newton Duarte faz do pensamento pós-moderno com o contexto neoliberal. Frisamos que o neoliberalismo se manifesta à primeira vista no âmbito macroeconômico, portanto em nível dos estados e do mercado mundial, mas articula-se no âmbito filosófico por meio do qual sustenta uma determinada visão de mundo e de sujeito obviamente comprometida com os interesses da classe burguesa na sociedade capitalista contemporânea.

Podemos dizer que a posição de Duarte de vinculação do pensamento pós-moderno ao neoliberalismo - e do construtivismo fundamentado em ambos - perpassa o conjunto de sua obra que constituíra nosso principal referencial teórico no tópico seguinte no qual abordaremos a influência das teses pós-modernas na educação, mas por hora nos limitaremos à vinculação entre neoliberalismo e pensamento pós-moderno conforme abordado pelo autor em seu livro “Vigotski e o Aprender a Aprender: Crítica às Apropriações Neoliberais e Pós-modernas da Teoria Vigotskiana”, obra na qual Duarte denuncia a utilização manipulatória da teoria de Vigotski para legitimar o ideário pedagógico contemporâneo de cunho construtivista.

Duarte utiliza o termo “universo ideológico neoliberal e pós-moderno” (DUARTE, 2006, p. 71) indicando que a vinculação entre ambos não é esporádica ou casual, mas complementar. No início do capítulo dois da obra em questão Duarte anuncia seu intuito de “chamar atenção para um aspecto que nos parece ter sido ainda pouco explorado nas suas muitas implicações, que é o da infiltração, no pensamento pedagógico, da epistemologia implícita ao ideário neoliberal” (DUARTE,

2006, p. 72) e para tanto recorre à análise de Wainwright (1998, p. 44-56)³³ sobre a teoria do conhecimento de Friedrich Hayek que é considerado por muitos como o mais importante pensador neoliberal.

A análise de Wainwright mostra que na obra de Hayek existe uma íntima relação entre sua concepção de sociedade e sua concepção de conhecimento. O conhecimento é entendido como exclusivamente individual, circunstancial e não passível de ser integrado a uma visão totalizadora do real. O conhecimento da realidade é sempre parcial e particular. A visão que Hayek tinha do conhecimento científico reduzia a ciência a uma classificação de fatos ou dados perceptíveis. Mas a ação econômica dos indivíduos (Hayek teoriza sobre o agir dos homens no plano da economia) não se fundamenta nessa ciência e sim em conhecimentos individuais e não generalizáveis, o conhecimento do tempo e da circunstância. O que dirige as ações dos indivíduos é um conhecimento tácito, constituído por coisas que se sabe mas não se pode dizer, sendo um conhecimento efêmero e sempre passível de erro. Não há, portanto, como prever os resultados do conjunto das ações individuais, isto é, não há como prever os rumos da sociedade e não se deve interferir nas ações espontâneas dos indivíduos. (p. 44-56)

As conseqüências das ações individuais no sentido de “projetar ou planejar um resultado social” interferem “nos processos naturais da civilização e tal intervenção é imoral e pode ter conseqüências danosas [Wainwright, 1998, p. 44]” (DUARTE, 2006, p. 73). Trata-se, para Duarte

(...) nitidamente de uma naturalização do social, que é visto como resultante incontrollável e incognoscível das imprevisíveis ações individuais. O conhecimento individual, por sua vez, é reduzido à percepção imediata e a saberes tácitos. Estamos perante uma teoria do conhecimento como fenômeno cotidiano, particular, idiossincrático e não assimilável pela racionalidade científica. (p. 73)

Ao mesmo tempo em que naturaliza a sociedade, a teoria de Hayek limita as possibilidades do conhecimento individual e aponta como solução o individualismo à moda do velho liberalismo de Adam Smith, segundo o qual na medida em que cada indivíduo cuida dos seus interesses a *mão invisível* cuida de harmonizá-lo com os interesses gerais da sociedade.

O pensamento de Hayek aqui esboçado com base na obra de Duarte é representativo do pensamento neoliberal e na sua essência afina-se com o relativismo das diversas – Duarte registra que “elas parecem ser infinitas” (DUARTE, p. 75) – formas de manifestação do pensamento pós-moderno. Segundo Duarte, os pensadores neoliberais e os pós-modernos selam uma aliança mesmo que os

³³ A referência bibliográfica contida na obra de Duarte é: WAINWRIGHT, H. (1998). Uma Resposta para o Neoliberalismo: argumentos para uma Nova Esquerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

últimos neguem e até mesmo desconheçam esse fato. Essa aliança se expressa, sobretudo, no fato de que ambos relativizam e até mesmo negam a possibilidade de ação consciente no sentido de interferir nos rumos da sociedade contemporânea para superar o capitalismo.

3.3 Características do pensamento pós-moderno e suas implicações para a produção do conhecimento e para a educação

Conforme enunciamos na abertura deste capítulo, utilizamos o conceito de pós-modernismo de acordo com Della Fonte (2003; 2006), Moraes (2004) e Wood (1999), ou seja, como uma *agenda* e não como uma teoria coerente e consistentemente estruturada. Nos tópicos seguintes abordaremos as implicações da agenda pós-moderna para a produção do conhecimento e para a educação escolar.

3.3.1 Implicações do pós-modernismo para a produção do conhecimento

A negação de que a razão se constitua num instrumento eficaz para a apreensão da realidade e de que por seu intermédio possamos aspirar ao conhecimento da verdade, implica uma revisão na concepção de ciência cunhada pela modernidade. São várias as correntes filosóficas ou teórico-metodológicas que se orientam por estas concepções. Desde aquelas que apenas minimizam o peso do método científico até as que negam a possibilidade do sujeito vir a conhecer a realidade que existe para além de sua própria existência. A estas correntes denominamos genericamente de “pós-modernas”.

A antropologia constitui uma das disciplinas mais sensíveis aos apelos da agenda pós-moderna. Nos cursos superiores, sobretudo de formação de professores, a linha da escola antropológica francesa que orientava seus estudos para sociedades localizadas à margem do desenvolvimento histórico capitalista e para seus correspondentes culturais (arte, religião, mentalidade, etc.) cede lugar para a denominada antropologia cultural que minimiza os fundamentos históricos na formação das sociedades humanas e transforma a alteridade cultural da condição de objeto de estudo à de valor ético a ser cultivado. A fundamentação teórica de tal inclinação acadêmica ampara-se no multiculturalismo que condena o estudo e a

abordagem das sociedades “diferentes” pela ótica da cultura européia porque isto seria etnocentrismo ou imperialismo cultural. O correto, segundo o multiculturalismo, seria concebê-las como constituintes de outra lógica cultural cujo valor não pode ser mensurado à luz dos pressupostos científicos ditados pela lógica e pela razão que instrumentaliza a ciência ocidental. A ética da alteridade consiste então em não atribuir valor de nenhuma ordem às diferentes sociedades, em não compará-las com o fim de identificar qual seria mais ou menos desenvolvida, quer no aspecto econômico, social ou cultural. Mais do que isso, a alteridade passa a ser em si mesma um valor.

Na História, o pensamento pós-moderno condena a idéia de leis da história ou mesmo a busca racional de lógica no desenvolvimento histórico, condenando assim a preocupação dos estudiosos das ciências da sociedade desde o Iluminismo e que delineou as duas principais matrizes teórico-metodológicas das ciências sociais, o positivismo e o marxismo. O questionamento pós-moderno se volta contra a concepção de história como processo, pois os historiadores pós-modernos concebem a história em si como pura contingência e a produção historiográfica como discurso ou narrativa. Nesse sentido a questão que se coloca para os estudantes de história deixa de ser a de buscar lógica no desenvolvimento histórico passando a ser a de descobrir as intenções ou interesses subjacentes às narrativas históricas e a quais “grupos sociais” se filiam tais interesses.

Em termos de produção historiográfica tal concepção orientou as pesquisas históricas para o campo da história do cotidiano e das mentalidades, tendendo a ressaltar ou focar os “atores” submersos nos grandes “relatos” históricos: as minorias, ou o “outro”, aquele de quem se fala, mas a quem não se dá voz (negros, índios, mulheres, homossexuais, ciganos, opções religiosas não hegemônicas, etc.). O método pós-moderno de combate aos estudos históricos pautados no marxismo ou no positivismo é o da “desconstrução”, Desconstrução esta que se opera em vários níveis: dos heróis, das periodizações, da idéia de progresso, do sujeito histórico consciente, etc.. Na medida em que a história é pura contingência e as tentativas de entendê-la e explicá-la constituem “discursos” elaborados a partir de interesse ideológico, torna-se praticamente impossível distinguir-se entre história e literatura.

Na Psicologia a influência do pensamento pós-moderno acentua uma tendência já manifesta na psicologia tradicional (burguesa), desde a sua origem no

século XIX, que consiste em retirar do comportamento humano individual os traços sócio-históricos que possibilitam a construção da personalidade. A psicóloga e professora Silvana Calvo Tuleski, em artigo sobre a gênese da psicologia burguesa, registra que esta psicologia,

(...) por seu caráter aistórico, estabelece ou generaliza, por um lado, ao conjunto da sociedade as características psicológicas de uma determinada classe (a burguesia), estabelecendo estágios de desenvolvimento (motores, afetivos, cognitivos) que independem da origem social ou cultural dos indivíduos, e por outro, psicologiza as diferenças originárias das diferenças de classe por meio da ideologia dos talentos e inclinações naturais que justificam, entre outras coisas, a própria divisão do trabalho e as possibilidades de ascensão dos indivíduos na hierarquia social. (TULESKI, 2004, 127)

No pensamento pós-moderno, os determinantes sociais do comportamento humano são ainda mais minimizados em função da supervalorização da subjetividade que, segundo os pós-modernos, ganha relevo na nova “condição pós-moderna”. Tal supervalorização induz à que se negue o sujeito centrado e destinado a conhecer e resolver as grandes questões do mundo e substitua esse “sujeito da modernidade”, que busca a origem dos seus conflitos existenciais nos conflitos existentes no âmbito da sociedade, e o substitua pelo indivíduo pós-moderno autocentrado que busca soluções individuais para a resolução dos conflitos existenciais, uma vez que o indivíduo centrado da modernidade não existe efetivamente, trata-se de uma construção do Iluminismo.

Segundo os pós-modernos, todo indivíduo se divide em papéis múltiplos e efêmeros, em máscaras descartáveis, estando a personalidade em contínua dissolução no fluxo caótico de uma realidade sociocultural também ela sem centro, sem unidade, sem racionalidade. (DUARTE, 2004, p. 220)

Tal orientação, que se sustenta na concepção segundo a qual as origens dos conflitos se encontram no próprio indivíduo e não na sociedade, constitui-se, segundo Duarte, na radicalização do fetichismo da individualidade, a afirmação da individualidade alienada do capitalismo. A acentuação ou radicalização pelo pós-modernismo da tendência histórica de aprofundamento da alienação na sociedade capitalista é expressa pelo autor conforme segue:

O pensamento liberal clássico fetichiza a individualidade ao naturalizá-la e ao erigir à condição de natureza humana as características próprias da individualidade burguesa. O pensamento pós-moderno fetichiza a individualidade ao transformar em condição humana o ceticismo, a fragmentação, o solipsismo, o subjetivismo e a irracionalidade. (DUARTE, 2004, p. 221)

Obviamente, os teóricos do pós-modernismo não assumem tais características. Atribuem caráter negativo ao pensamento e à ciência moderna e positivo ao denominado “paradigma emergente” ou pós-moderno. Boaventura Sousa Santos, já em 1988 anunciava a crise do paradigma da modernidade e a emergência do paradigma da “ciência pós-moderna” que para ele é o “paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente” (SANTOS, 1988, p. 60) e que tem quatro características básicas.

Primeira: “Todo o conhecimento científico-natural é científico-social” e por isso torna-se necessário o fim da separação entre ambos.

O conhecimento do paradigma emergente tende assim a ser um conhecimento não-dualista, um conhecimento que se funda na superação das distinções tão familiares e óbvias que até a pouco considerávamos insubstituíveis, tais como natureza/ cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjetivo/objetivo, coletivo/individual, animal/pessoa. (SANTOS, 1988, p. 61)

Segunda: “Todo conhecimento é local e total” (SANTOS, 1988, p. 64), pois rompe com a fragmentação do conhecimento promovida pela especialização característica das ciências modernas e utiliza um tipo de fragmentação metodológica que não é disciplinar, mas temática;

Terceira: “Todo o conhecimento é autoconhecimento” (SANTOS, 1988, p. 66) é autobiográfico e auto-referente. A ausência de distinção entre sujeito e objeto torna tal fato possível, segundo Santos, uma vez que o

(...) objeto é a continuação do sujeito por outros meios. Por isso, todo o conhecimento científico é autoconhecimento. A ciência não descobre, cria, e o ato criativo protagonizado por cada cientista e pela comunidade científica no seu conjunto tem de se conhecer intimamente antes que conheça o que com ele se conhece do real. Os pressupostos metafísicos, os sistemas de crenças, os juízos de valor não estão antes nem depois da explicação científica da natureza ou da sociedade. São parte integrante dessa mesma explicação. A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia. (SANTOS, 1988, p. 67-68)

Esta passagem evidencia o que vínhamos demonstrando até agora, que o relativismo do pensamento pós-moderno relativiza o conceito de verdade. O autor afirma que a “ciência moderna” não tem estatuto de superioridade frente a outras formas de conhecimento como astrologia ou religião justamente porque não há referência externa para o conhecimento, porque todo conhecimento é autorreferente.

Mas então o que seria um conhecimento científico segundo o “paradigma emergente” da “ciência pós-moderna? Vejamos a quarta característica desse paradigma segundo o autor;

Quarta: “*Todo o conhecimento científico visa constituir-se num novo senso comum*” (SANTOS, 1988, p. 69), assim fundamentado pelo autor:

A ciência moderna produz conhecimentos e desconhecimentos. (...)
 Ao contrário, a ciência pós-moderna sabe que nenhuma forma de conhecimento é, em si mesma, racional; só a configuração de todas elas é racional. Tenta, pois, dialogar com outras formas de conhecimento deixando-se penetrar por elas. A mais importante de todas é o conhecimento do senso comum, o conhecimento vulgar e prático com que no cotidiano orientamos as nossas ações e damos sentido à nossa vida. (SANTOS, 1988, p. 69-70. Grifo nosso)

Percebe-se que o “paradigma emergente” de Boaventura Sousa Santos dilui as diferenças entre sujeito e objeto e conseqüentemente faz desaparecer também a distinção entre subjetividade e objetividade. Este talvez seja um esforço de incorporar idealistas e materialistas eliminando a ambos, mas filosoficamente o autor situa-se no terreno do idealismo.

Santos não é um pensador isolado, expressa a tendência pós-moderna e a análise de seu pensamento nos ajuda a entender as dificuldades de avançarmos no sentido de superação da naturalização e biologização dos fenômenos relacionados ao comportamento do indivíduo que constituem características da psicologia desde sua origem.

Quanto à superação da psicologia burguesa esta deve se operar pela integração dos conhecimentos das ciências sociais aos estudos do comportamento, a integração da psicologia a uma teoria social que concebe o indivíduo como “ser social”, uma psicologia histórico-cultural conforme a perspectiva assumida pela escola de psicologia de Moscou (Vigotski, Leontiev, Luria e Elkonin). Tal perspectiva, obviamente, não encontra amparo nas classes dominantes que monopolizam a produção do conhecimento em nossa sociedade, porém, os intelectuais pós-modernos influentes nos centros de decisão das políticas educacionais e da produção acadêmica educacional no Brasil, optaram por descaracterizar tal teoria inserindo-a numa perspectiva neoliberal, conforme Duarte (2000), ao invés de combatê-la abertamente. Tal incorporação resultou na tolerância do pensamento destes autores, sobretudo de Vigotski, desde que desconectados da perspectiva comunista e “ressignificados” como “sociointeracionismo”, ou seja, reduzidos ao

mero reconhecimento de que o indivíduo se forma por meio de interação com outras pessoas num contexto cultural específico.

Em termos filosóficos a relativização do conceito de verdade induz ao questionamento da objetividade do conhecimento, da possibilidade de um conhecimento objetivo, conforme pudemos apreender de Santos (1988), chegando ao ponto de questionar a própria capacidade do sujeito apreender o real. É, portanto, a própria realidade que passa a ser questionada, aceitando-se apenas a certeza da própria existência e das sensações experimentadas no contato com o mundo exterior. Sendo assim, o real, que o pensamento moderno acreditava poder apreender por meio de métodos científicos, pode ser entendido a partir das concepções acima expostas como interpretação ou crença compactuada entre uma comunidade lingüística.

Quer pela relativização da cognoscibilidade do objeto, quer pela negação do estatuto de verdade do conhecimento, que não passaria de construto subjetivo (individual ou coletivo), quer pela negação da existência de uma realidade para além dos jogos de linguagem, o idealismo do pensamento pós-moderno induz a um ceticismo no âmbito das ciências. Della Fonte registra alguns autores e seus respectivos argumentos com o intuito de demonstrar que suas concepções filosóficas acerca do conhecimento induzem ao ceticismo epistemológico característico do pensamento pós-moderno:

São vários os argumentos dos partidários desse ceticismo epistemológico. Em um extremo, Baudrillard (...) assevera que há uma ilusão radical na crença de que a realidade existe, de que há um referente para o conhecimento. (...)

Rorty (...) não chega a negar a existência da realidade, mas nega a possibilidade de a ela ter acesso fora do âmbito de descrições particulares. (...)

O historiador Patrick Joyce (...) destaca que “o que está em questão não é a existência do real, mas – dado que o real só pode ser apreendido através de nossas categorias culturais – que versão deve predominar”. Ao reagir à epistemologia realista, ele acrescenta (...): “Este referente, o ‘social’, é ele próprio um produto ‘discursivo’ da história”. Já Brawn (...) explicita um dos desdobramentos mais diretos dessa discussão para a historiografia: “Assim, a ‘realidade’ passada não existe; no seu lugar, há um infinito número de realidades equivalentes aos vários julgamentos e pontos de vista que se podem encontrar no presente”. (DELLA FONTE, 2010, p. 79 e 80)

O ceticismo epistemológico do pensamento pós-moderno tem implicações para a educação escolar uma vez que o conhecimento sistematizado a partir das pesquisas acadêmicas, que constitui a matéria-prima principal desta modalidade de

educação, tende a ser negado ou relativizado quer na organização dos currículos escolares quer na instrumentalização metodológica dos seus professores.

3.3.2 Influência das teses pós-modernas na educação escolar

Para fundamentar historicamente nossa exposição sobre as implicações do pensamento pós-moderno na educação escolar recorreremos, conforme procedemos em outras passagens de nossa exposição, a um breve histórico que visa localizar as conseqüências da decadência ideológica da sociedade burguesa sobre a educação escolar no momento mesmo de sua universalização em função de conquista da classe trabalhadora, mas também de exigência do capitalismo para satisfazer as condições de sua reprodução como regime econômico e sistema social.

O início do século XX é marcado por intensos embates ideológicos em conseqüência da luta de classes do proletariado e do aparecimento de correntes socialistas no seu interior. A extensão da industrialização e do trabalho livre assalariado acentuou a necessidade da expansão da escolarização que já vinha ocorrendo desde o século anterior nos países capitalistas centrais. Tal necessidade, por sua vez, esbarra na dificuldade de se educar crianças oriundas das classes trabalhadoras para as quais o estudo era uma atividade estranha, e ao mesmo tempo coloca a questão da definição dos fins de tal educação.

As contradições da sociedade burguesa no seio da qual já se manifestavam os elementos da decadência ideológica, faz com que tais contradições se manifestem no projeto de universalização da escola.

A escola situa-se predominantemente no campo da difusão do conhecimento no qual não podem deixar de se refletirem as contradições que se fazem tão agudas no campo da produção e da sistematização do conhecimento na época da decadência ideológica. Como analisamos nos itens anteriores, a produção do conhecimento da natureza e, em especial, da sociedade, a partir da segunda metade do século XIX e ainda mais fortemente no século XX, tendeu à fuga às questões últimas da humanidade, ao escamoteamento dos condicionantes histórico-sociais da vida humana e à subordinação do conhecimento às finalidades práticas no interior da não questionada ordem social burguesa. Esse processo acentuou a fragmentação, a super especialização e a intensificação da divisão social do trabalho

característica da era burguesa – conforme indicamos no capítulo anterior baseando-nos em Lukács (1992 e 1979). Porém, é incorreto induzir que as produções teóricas da fase imperialista do capitalismo, ou época da decadência ideológica, fiquem todas limitadas ao pensamento pragmático restando apenas a alternativa dos autores contra-hegemônicos. Felizmente as coisas não se operam assim como se tudo fosse pau ou pedra. Existem resistências, poderíamos até chamar de rebeldia, mesmo nos ideólogos do pensamento dominante como resultado das contradições que foram se acumulando no seio da própria burguesia cuja evolução histórica transformou de classe revolucionária em classe reacionária.

Os elementos característicos da decadência ideológica irão se combinar com as tarefas democráticas ainda por cumprir pela revolução burguesa e com o entusiasmo dos teóricos da educação no momento da universalização da educação escolar. Saviani (2008) escreve sobre o primeiro momento desse processo:

A constituição dos chamados “sistemas nacionais de ensino” data de meados do século XIX. Sua organização inspirou-se no princípio de que a educação é direito de todos e dever do Estado. O direito de todos à educação decorria do tipo de sociedade correspondente aos interesses da nova classe que se consolidara no poder: a burguesia. Tratava-se, pois, de construir uma sociedade democrática, de consolidar a democracia burguesa. Para superar a situação de opressão, própria do “Antigo Regime”, e ascender a um tipo de sociedade fundada no contrato social celebrado “livremente” entre os indivíduos, era necessário vencer a barreira da ignorância. Só assim seria possível transformar os súditos em cidadãos, isto é, em indivíduos livres porque esclarecidos, ilustrados. Como realizar essa tarefa? Por meio do ensino. (p. 5)

A essa escola corresponde, segundo o autor, uma pedagogia que se fundamenta na transmissão pelo mestre-escola de conhecimentos sistematizados aos alunos, “segundo uma gradação lógica. A estes cabe assimilar os conhecimentos que lhes são transmitidos” (SAVIANI, 2008, p. 6). Essa pedagogia fundamenta-se na concepção segundo a qual os homens são essencialmente livres e iguais, portanto todos devem ser escolarizados (p. 32 e 33), a todos se deve garantir acesso às oportunidades.

Porém, frente aos resultados insatisfatórios da educação escolar na medida em que esta foi se estendendo para as camadas sociais menos afeitas ao mundo da cultura letrada, o entusiasmo inicial gradativamente se transforma em decepção. Começam, então, a se avolumar as críticas ao modelo de escola instituído que passou a ser chamado de “Escola Tradicional” (SAVIANI, 2008, p. 6). Acresce-se a

esta desilusão o esgotamento do potencial revolucionário da burguesia, cujas implicações no âmbito da produção e organização do conhecimento já analisamos anteriormente.

O movimento Escola Nova surge nesse contexto e responde a ele na perspectiva do liberalismo. Importante ressaltar que o liberalismo – que constitui um ingrediente do pensamento burguês na sua fase revolucionária, ou seja, durante suas lutas contra as ordens privilegiadas do Antigo Regime (*Ancien Regimen*) – na medida em que é descontextualizado, retirado de seu momento histórico original e transportado para a época da decadência com o intuito de justificar as diferenças ao invés de afirmar a igualdade conforme o fazia o pensamento iluminista do século XVIII, converte-se em ideologia reacionária.

A despeito de eventuais diferenças entre os principais ideólogos do movimento escolanovista, existem algumas características comuns desse movimento educacional que cabe ressaltar: a crítica, geralmente estereotipada, dos modelos educacionais e pedagógicos anteriores e que foram rotulados como “Escola Tradicional”; a mudança de foco da aprendizagem pela transmissão e centrada no professor para a aprendizagem baseada na experiência e na descoberta decorrente desta; a ilusão de que através da educação seriam corrigidos os males da sociedade; a “descoberta” da criança; e a exaltação da individualidade e da subjetividade.

No entanto, a característica principal do movimento Escola Nova é a proposição de mudança de foco do ensino do professor para o aluno. Bloch (1951) chamou a esta mudança de abordagem de “revolução copernicana” parafraseando o filósofo Emanuel Kant que propunha que a reflexão filosófica deveria mudar seu foco do objeto para o sujeito do conhecimento.

John Dewey foi o principal expoente do movimento Escola Nova na virada do século XIX para o XX. Este filósofo estadunidense impôs um forte caráter pragmático à sua filosofia da educação. Sua preocupação centrava-se na necessidade da escola responder ao avanço tecnológico e simultaneamente formar cidadãos para uma sociedade democrática. Percebemos uma similaridade entre a concepção de Dewey e a orientação expressa na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 9394/96. Este expressava há um século a fórmula liberal hoje em moda da formação do cidadão centrado no exercício dos direitos e deveres

em prol da harmonia social, uma cidadania adaptada à realidade da sociedade de classes.

As pedagogias renovadoras do movimento Escola Nova marcam a substituição da filosofia pela psicologia como referência para a elaboração de teorias para a educação. Nesse sentido, o suíço Jean Piaget deu um “salto” na elaboração teórica que funda a “revolução copernicana” elaborando uma teoria do conhecimento e da formação da inteligência que sustenta que o conhecimento é um produto da atividade subjetiva e, enquanto tal, só pode ser concebido como conhecimento de uma pessoa, ou seja: “cada pessoa constrói o seu próprio conhecimento”. Essa teoria do conhecimento ficou conhecida como epistemologia genética ou também psicologia genética. Do ponto de vista pedagógico ela se vinculou de início a algumas vertentes do movimento escolanovista e no último quarto do século XX tornou-se a principal sustentação de um movimento internacional conhecido como “construtivismo”.

Os ideais liberais escolanovistas somados à naturalização da sociedade e da cognição pela epistemologia genética nos remetem às características da “decadência ideológica” que expusemos no nosso capítulo anterior. O peso da especialização e da fragmentação das ciências, característico do período da “decadência”, se expressa no construtivismo pelo seu materialismo biologizante e seu subjetivismo extremado. Tais características acabam por exercer uma espécie de censura epistemológica que veta a possibilidade de se levar em consideração as reais conexões existentes na sociedade dos homens e como esta sociedade interfere na formação dos indivíduos.

Conforme esclareceu Duarte no sexto capítulo de Vigotski e o Aprender a Aprender (2000, p. 257-280), a epistemologia genética não nega a importância das relações sociais no desenvolvimento psicológico individual, mas sua referência para a compreensão da dinâmica social é a natureza e a ciência que a estuda, ou seja, a biologia. O conhecimento, dessa forma, é uma construção subjetiva, individual, mas que decorre de um processo de interação entre organismo e meio, o qual se explica pelos processos que, segundo Piaget, são universais relativamente à adaptação de qualquer organismo vivo ao meio ambiente, a saber, os processos de assimilação e acomodação. Destaca Duarte que Piaget

Considera, em primeiro lugar, que a verdade não é cópia da realidade, que ela é uma forma pela qual o ser humano organiza

mentalmente a realidade. Então, a questão passa a ser a de quem ou o que é responsável por essa organização. O problema da verdade transforma-se assim, na teoria de Piaget, no problema de como é construído o conhecimento. Nesse aspecto, entendemos que a epistemologia piagetiana foge à questão da existência ou não de correspondência entre o conhecimento e a realidade objetiva, passando a focalizar a gênese do conhecimento. É nesse ponto que a teoria piagetiana, a despeito de Piaget abordar a lógica como sendo formada a partir das ações dos sujeitos, abre um grande filão a ser explorado por concepções epistemológicas idealistas, relativistas e solipsistas. (DUARTE, 2000, p. 267)

Diferentemente dos construtivistas, que atrelam a educação ao processo de desenvolvimento psicológico espontâneo e negam o ensino como transmissão de conhecimentos, entendemos que a educação da criança, e dos seres humanos de forma geral, constitui um processo de apropriação das objetivações do gênero humano, isto é, dos conhecimentos humanos sob as suas variadas expressões culturais (científicas, técnicas, artísticas, etc.). A resultante desse processo constitui uma unidade entre subjetividade e objetividade, singularidade e universalidade, ou seja, o indivíduo como um ser fundamentalmente social.

O ideário construtivista ganhou impulso na educação escolar brasileira na última década do século XX. No processo de elaboração da LDB nº 9394 de 1996 a presença deste ideário foi marcante. A denominada “pedagogia das competências”, que tem em Phillip Perrenoud uma de suas referências, perpassa os objetivos da educação explícitos nesta lei.

A partir da reelaboração do construtivismo pela pedagogia das competências, esta orientação pedagógica assume caráter ainda mais pragmático uma vez que coloca abertamente a preocupação com a adaptação do estudante à nova realidade do capitalismo globalizado. Os argumentos para orientar a educação escolar no sentido da formação de competências são parecidos com aqueles pelos quais a Escola Nova defendia as pedagogias ativas, ou seja, formação de um cidadão contextualizado e adaptado à “sociedade em transformação”. A Escola Nova falava em demandas da sociedade industrial, a pedagogia das competências, por sua vez, fala em novas necessidades de um mercado globalizado competitivo e extremamente exigente. Com tais argumentos, ambos propõem a redução dos conteúdos disciplinares.

Não estamos afirmando que a Escola Nova, o construtivismo e a pedagogia das competências são sinônimos, mas que são conseqüências do fenômeno que

denominamos decadência ideológica cujas características expusemos anteriormente. As diferenças entre estas três vertentes do pensamento educacional do século XX são determinadas pelos diferentes contextos e pela evolução do fenômeno da decadência ideológica, que faz com que as manifestações culturais mais recentes sejam mais abertamente reacionárias e promotoras de alienação.

Para o nosso estudo interessa-nos ressaltar os traços característicos centrais destas pedagogias que Duarte denominou como pedagogias do “aprender a aprender” que adotam quatro princípios valorativos. São eles: primeiro, “são mais desejáveis as aprendizagens que o indivíduo realiza por si mesmo, nas quais está ausente a transmissão, por outros indivíduos, de conhecimentos e experiências”; segundo, “é mais importante o aluno desenvolver um método de aquisição, elaboração, descoberta, construção de conhecimentos, do que” se apropriar das descobertas e apropriações de outras pessoas; terceiro, “seria o de que a atividade do aluno, para ser verdadeiramente educativa, deve ser impulsionada e dirigida pelos interesses e necessidades da própria criança” de modo “que a educação esteja inserida de maneira funcional na atividade da criança, na linha da concepção de educação funcional de Claparède”; e o “quarto posicionamento valorativo é o de que a educação deve preparar os indivíduos para acompanharem a sociedade em acelerado processo de mudança” (DUARTE, 2003a, p. 7 a 10).

Nesse sentido o resultado que interessa não é a absorção do conhecimento em si, mas a forma como o indivíduo irá utilizar esses conhecimentos na vida prática. Frente a isso, torna-se perfeitamente explicável a valorização excessiva da prática em detrimento dos fundamentos históricos, filosóficos, sociológicos e econômicos nos cursos de formação de professores.

Num documento que constitui referência para implementação das políticas construtivistas nas redes oficiais de ensino do Brasil, o Relatório Delors (2001), encontramos a expressão de sociedade pacificada resultante de um contrato social, que impera na ideologia liberal do século XIX e neoliberal do final do século XX:

Qualquer sociedade humana retira a sua coesão de um conjunto de atividades e projetos comuns, mas também, de valores partilhados, que constituem outros tantos aspectos da vontade de viver juntos. Com o decorrer do tempo, estes laços materiais e espirituais enriquecem-se e tornam-se, na memória individual e coletiva, uma herança cultural, no mais lato do termo, que serve de base aos sentimentos de pertencer àquela comunidade, e de solidariedade. (DELORS, 2001, p. 51)

Temos aqui uma concepção de sociedade que nada tem a ver com a concepção de sociedade derivada do materialismo histórico e dialético que expusemos no capítulo anterior. Para nós, as sociedades humanas desde o fim da pré-história tem sido um produto histórico da luta dos contrários, das contradições sociais, da luta de classes, por isso concebemos a educação do indivíduo nesta sociedade como um meio de se apropriar dos meios objetivos para avançar na superação da sociedade de classes onde a igualdade entre as pessoas é formal, para uma sociedade sem classes em que a igualdade exista efetivamente. A concepção de sociedade contido no Relatório Delors sustenta outro fim para a educação:

Confrontada com a crise das relações sociais, a educação deve, pois, assumir a difícil tarefa que consiste em fazer da diversidade um fator positivo de compreensão mútua entre indivíduos e grupos humanos. A sua maior ambição passa a ser dar a todos os meios necessários a uma cidadania consciente e ativa, que só pode realizar-se, plenamente, num contexto de sociedades democráticas. (DELORS, 2001, p. 52)

Em síntese, compete à educação valorizar as diferenças como a um patrimônio cultural a ser preservado. Diferenças que comumente nos são apresentadas como culturais, mas que são na realidade determinadas pelas diferenças de acesso à riqueza socialmente produzida, pela exploração do trabalho pelo capital.

A exaltação da diversidade contida na citação acima nos remete à vertente multiculturalista do pensamento pós-moderno que relativa às diferenças e censura o estudo de suas bases históricas.

As pedagogias do “aprender a aprender” na educação escolar exaltam o processo de aprendizagem espontânea em detrimento do objeto a ser conhecido. O pensamento pós-moderno relativiza a importância do conhecimento científico e questiona a possibilidade de se conhecer a realidade de modo a produzir um conhecimento objetivo. O casamento entre as pedagogias do “aprender a aprender” e o pensamento pós-moderno transporta o ceticismo epistemológico do âmbito da filosofia para a educação escolar e acaba por descaracterizar a escola quanto aos seus fins, quanto à sua razão de ser: a de ensinar.

O relativismo pós-moderno contribui para descaracterizar até mesmo o vocabulário educacional. Termos de significado até então precisos ganham conotação relativista a exemplo de “saberes” e “conhecimentos” que são utilizados

para designar formas diferentes de abordar um objeto e que produziram por sua vez resultados diferentes, sem que nenhum deles perca sua legitimidade e validade. Por exemplo: a ciência e a religião; os conhecimentos que os indígenas têm da natureza a partir de suas vivências e os conhecimentos elaborados a partir de pesquisas científicas nas sociedades avançadas. Cada um destes “conhecimentos” tem o seu valor na medida em que satisfazem os espíritos ou ajudam a resolver problemas.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino de História apresentam o conceito de “saber histórico escolar” que significa uma reelaboração por professores e alunos, do conhecimento produzido no campo das pesquisas pelos historiadores e especialistas (BRASIL, 2001, p. 35). Tal conceito parte da premissa de que a escola elabora um “saber” a partir da interação entre professores e alunos e partir daí o utiliza para fins curriculares. O que significaria em termos práticos a abolição do currículo formal

Outro termo que se tornou frequente no vocabulário acadêmico-educacional foi “cultura escolar”, que se relaciona com os conteúdos curriculares – tanto o currículo explícito quanto o implícito - e com as práticas pedagógicas. Porém, tal expressão quando utilizada pelos educadores “pós-modernos” carrega comumente uma forte carga relativista na medida em que estes questionam a possibilidade de um conhecimento objetivo e conseqüentemente desvalorizam os conteúdos sistematizados a partir das pesquisas científicas por entender que o aluno deve desenvolver seu próprio método de pesquisa e produzir o seu próprio conhecimento a partir de suas necessidades próprias e de suas vivências. Neste sentido, a cultura escolar seria aquilo que a escola valoriza, independente de se vincular ou não a uma realidade intrínseca, mesmo porque a verdade seria relativa.

Uma conclusão inevitável acerca do relativismo e do pragmatismo pós-modernos é que acarretam a perda de referência daquilo que realmente seja o conhecimento, bem como as exigências que devemos impor para reconhecê-lo enquanto tal. E isso afeta diretamente a educação escolar porque relativiza a validade dos conteúdos a serem ensinados e do próprio ato de ensinar.

Na medida em que o objeto de ensino é relativizado, a validade de sua transmissão torna-se, por sua vez, questionável. Perde, então, o sentido defendermos a democratização do acesso ao conhecimento socialmente produzido, conforme pretendiam os “modernos” do século XIX que entendiam ser este o papel da instituição escolar.

Na medida em que definimos o ato de conhecer como produto subjetivo, conforme querem os construtivistas, perdemos de vista a luta pela democratização do conhecimento socialmente produzido e apropriado de forma privada pela classe burguesa com fins de perpetuação de seus privilégios materiais (DERISSO, 2010, p. 43).

Instaurou-se no Brasil uma mística acerca das pedagogias ativas desde o movimento Escola Nova e que os construtivistas contemporâneos continuam a disseminar. Trata-se da idéia de que a pedagogia tradicional é elitizada e conservadora ao passo que as pedagogias ativas são populares, democráticas e progressistas. Essa mística influenciou inclusive educadores que sustentaram bandeiras progressistas no âmbito da política brasileira. Com o intuito de desmistificar essa questão Saviani (2008) sustenta a tese segundo a qual “quando mais se falou em democracia no interior da escola, menos democrática foi a escola” e que, inversamente, “quando menos se falou em democracia, mais a escola esteve articulada com a construção de uma ordem democrática” (p. 30). A fundamentação dessa tese é assim exposta pelo autor:

Uma relação pedagógica identificada como supostamente autoritária, quando vista pelo ângulo do seu ponto de partida, pode ser, ao contrário, democrática, se analisada a partir do ponto de chegada, ou seja, pelos efeitos que acarreta no âmbito da prática social global. Inversamente, uma relação pedagógica vista como democrática pelo ângulo de seu ponto de partida não só poderá como tenderá, dada a própria natureza do fenômeno educativo nas condições em que vigora o modo de produção capitalista, a produzir efeitos socialmente antidemocráticos. (SAVIANI, 2008, p. 63)

Importante ressaltar que as pedagogias ativas no Brasil contaram com o apoio oficial de sucessivos governos desde a década de 1930. Seus ideólogos dirigiram as reformas educacionais em vários estados brasileiros e por fim ganharam poder para aplicar seus projetos no governo de Getúlio Vargas. A partir de então, com idas e vindas, os postulados escolanovistas não mais se ausentaram das políticas oficiais, mesmo que alguns ideólogos contra-argumentem que estes foram corrompidos pelo tecnicismo.

No processo de elaboração da Constituição de 1988 e da Lei nº 9394/96, a LDB de 1996, foram as orientações construtivistas que prevaleceram e hegemonizaram o texto da Lei e as implementações desta nos sistemas de ensino. Se as pedagogias ativas encontraram resistências, tal coisa não partiu dos meios oficiais, muito pelo contrário, mas dos professores e dos pais de alunos que percebem que a educação escolar não está conseguindo ensinar os seus filhos.

Durante décadas a contraposição entre os escolanovistas e a direita religiosa norteou os debates educacionais, mas tal contraposição não ocorreu em função da pedagogia e sim das posições que os “Pioneiros da Escola Nova” (AZEVEDO, 1959) sustentaram acerca do papel do estado na educação. Era na realidade uma contraposição entre escola privada e religiosa e ensino público e laico.

No nosso quinto capítulo trataremos do ensino religioso nas escolas públicas brasileiras e poderemos apreender que a linha pedagógica dos principais materiais elaborados para essa modalidade de ensino nas duas últimas décadas situam-se na perspectiva do construtivismo e do pensamento pós-moderno.

Caso seja verdade o que os defensores das pedagogias ativas (educação nova, construtivismo, pedagogia dos projetos, pedagogia das competências, etc.) afirmam acerca da superioridade dessas pedagogias sobre a pedagogia tradicional teríamos um paradoxo na sociedade de classes: os filhos do proletariado tenderiam a atingir uma formação muito mais plena do que os filhos da burguesia na medida em que as escolas da alta burguesia – as escolas privadas - transmitem conhecimentos elaborados por especialistas ao passo que as escolas dos filhos dos trabalhadores – a escola pública estatal - permitem que estes desenvolvam livremente seus próprios conhecimentos. Porém tal coisa não ocorre porque os postulados do construtivismo são irrealis e falaciosos.

4. RESISTÊNCIA E ACOMODAÇÃO DA IGREJA CATÓLICA AO MUNDO MODERNO

No segundo capítulo desta tese associamos o pensamento moderno ao desenvolvimento histórico do capitalismo e da burguesia enquanto classe social dominante nesse regime de produção, por isso identificamos o pensamento moderno com o pensamento burguês. Constatamos que este pensamento perde suas cores revolucionárias na medida em que a burguesia ascende ao poder de Estado e o movimento operário começa a esboçar um projeto político de classe. A partir desse momento o pensamento burguês, particularmente no campo da ciência, torna-se pragmático e apologético. Adotamos, então, a caracterização de Lukács segundo a qual neste período manifestam-se traços de decadência ideológica nos vários planos do pensamento: nas ciências, nas artes, na filosofia, etc.

No terceiro capítulo expusemos o desenvolvimento do pensamento moderno na fase da decadência ideológica em direção ao pensamento pós-moderno que associamos com o contexto de refluxo do movimento operário e da perspectiva socialista nas décadas finais do século XX. Destacamos que o relativismo característico do período da decadência ideológica acentua-se no pensamento pós-moderno.

No presente capítulo abordaremos a evolução do pensamento católico, e mais precisamente da Igreja, no período histórico coberto pelos capítulos anteriores. Nosso objetivo é acompanhar a evolução da Igreja Católica desde a resistência até sua adaptação ao mundo moderno. Destacaremos as posições claramente demarcadas por documentos oficiais da Igreja nos quais se condenam as inovações da modernidade, sobretudo no plano da política, e abordaremos o movimento denominado modernismo católico e os pensamentos “modernistas” de dois intelectuais católicos influentes da primeira metade do século XX: Teilhard Chardin e Jacques Maritain. Neste caso a finalidade é expor as contradições existentes no seio da Igreja e do pensamento católico em função das posições reacionárias do Vaticano.

Exporemos, a seguir, as resoluções do Concílio Vaticano II e das conferências episcopais latino-americanas que se seguiram a este, para constatar a adaptação da Igreja Católica ao mundo moderno e identificar as contradições abertas a partir da nova orientação.

Por fim, selaremos o presente capítulo abordando o pensamento do movimento teológico e eclesial denominado Teologia da Libertação e o recrudescimento do conservadorismo da cúpula da Igreja Católica sob os papas João Paulo II e Bento XVI.

4.1 A Igreja Católica resistindo à modernidade

Tornou-se lugar comum na historiografia contemporânea a constatação de que do final da Idade Média até o Renascimento ocorreu uma mudança de mentalidade do teocentrismo para o antropocentrismo. O próprio termo “renascimento” foi utilizado para expressar o esforço de retomada de características fundamentais da filosofia e da arte greco-romanas, entre elas o antropocentrismo. Isto justifica os choques entre alguns dos principais expoentes intelectuais daquele período com a Igreja Católica e sua teologia, a despeito desta instituição ter financiado parte da arte renascentista. Porém, a contradição entre Igreja Católica e Renascimento não se limitava ao plano da arte uma vez que as origens da contradição situavam-se nas incompatibilidades entre as relações político-institucionais eclesiásticas de cunho feudal e os prenúncios de relações sociais burguesas que se manifestavam por meio das inovações econômicas e produtivas que impulsionaram aquela reviravolta estética e filosófica.

No segundo capítulo analisamos as conseqüências da expansão comercial e urbana na Europa no final da Idade Média com destaque para a gradativa substituição das relações feudais por relações capitalistas acompanhadas da afirmação da burguesia mercantil. A contradição entre a Igreja Católica e o novo contexto denominado “moderno” – que se arrastou em forma de conflito aberto ou velado dependendo do momento – tendia a se tornar mais aguda à medida que aumentasse a necessidade da classe burguesa expressar seus interesses e que tais interesses se chocassem com os privilégios feudais. Por exemplo: o absolutismo monárquico que para a Igreja era a afirmação do poder do monarca pela benção de Deus para o bem da “cristandade”, para a burguesia constituía essencialmente a centralização política para proteção e fortalecimento do comércio no interior do reino; a colonização que para a Igreja significava a expansão da “cristandade”, para a burguesia significava a abertura de novas rotas e novos mercados.

A atividade comercial por si só constituía um problema para a teologia católica. Santo Tomás de Aquino sustentou que o lucro do comércio deveria se pautar no “preço justo”, ou seja, o necessário para a sobrevivência, sendo que o acúmulo de riqueza e o empréstimo de dinheiro a juros eram tidos como pecados.

A Reforma religiosa, principiada pelo movimento liderado por Martinho Lutero em 1517 a partir da Alemanha, foi uma tentativa de dar respostas e de adequar a religião ao contexto do capitalismo, mas a Igreja resistiu e combateu os reformistas aferrando-se aos antigos dogmas e reafirmando-os no Concílio de Trento (1547/63). O terreno perdido pelo catolicismo aos protestantes nas regiões europeias de economia urbana e comercial mais dinâmica (Holanda, Inglaterra, Norte da França etc.) foi compensado pelos acordos entre o papado e os reis ibéricos que possibilitaram a expansão do catolicismo para as áreas coloniais da América, África e Ásia.

Para o nosso objeto de estudo o período compreendido entre os Séculos XVIII e XIX é rico no sentido de evidenciar as contradições existentes entre a teologia católica, reafirmada no Concílio de Trento, e a filosofia moderna – e o próprio mundo moderno – uma vez que este período, que foi marcado pelo desenvolvimento da filosofia iluminista, assistiu a aplicação de tal filosofia na política dos chamados déspotas esclarecidos, na Revolução Francesa de 1789, nas revoluções liberais das décadas de 1820 e 1830, na Primavera dos Povos de 1848, nos movimentos de unificação da Alemanha e da Itália, e assistiu também a uma agudização sem precedentes na história da humanidade da luta entre as classes.

Em Derisso (2006) afirmamos que

Foi esse quadro europeu, extremamente conturbado e com avanços e recuos das classes em luta, que levou a Igreja Católica, sobretudo durante o pontificado de Pio IX, a radicalizar suas posições com relação à nova ordem que emergia pelas mãos da burguesia democrática com o concurso das classes populares. (p. 24)

Tais posições consistiam “em colocar-se veementemente contra praticamente todas as formas de liberalismo, de socialismo e também contra qualquer palavra de ordem de cunho democrático” (DERISSO, 2006, p. 25). A Igreja considerava-se uma sociedade perfeita e, portanto, impermeável a qualquer forma de mudança. (BARROS, 1997a, p. 322)

Na carta encíclica *Mirari vos*, promulgada em 1832 pelo Papa Gregório XVI, a Igreja Católica condenava os “principais erros de seu tempo” dos quais destacava: a

tentativa de abolição do celibato clerical, o “indiferentismo religioso”, o “delírio da liberdade de consciência”, a “monstruosidade da liberdade de imprensa”, o questionamento das autoridades civis em função de que seus poderes emanam de Deus e “os males da separação da Igreja e do Estado” (GREGÓRIO XVI, 1832). Sobre a maçonaria a carta encíclica trata indiretamente em passagens como a que reproduzimos abaixo:

(...) a origem de tantas calamidades devemos buscá-la na ação simultânea daquelas sociedades (...). A muitas outras coisas de não pouca importância, que Nos trazem preocupados e enchem de dor, devem-se acrescentar certas associações ou assembléias, as quais confederando-se com sectários de qualquer religião, simulando sentimentos de piedade e afeto para com a religião, mas na verdade possuídas inteiramente do desejo de novidades e de promover sedições em toda parte, pregam liberdades de tal jaez, suscitam perturbações nas coisas sagradas e civis, desprezando qualquer autoridade, por mais santa que seja. (GREGÓRIO XVI, 1832)

As críticas e condenações da Igreja ao mundo moderno amplificaram-se na segunda metade do século XIX com a agudização dos conflitos entre Igreja e poder civil nos países europeus e também na América. Na Europa a Itália passa pelo processo de unificação que aboliu o poder temporal da Igreja sobre o Patrimônio de São Pedro ou Estados Pontifícios (região da Itália na qual a Igreja exercia autoridade direta) e no Brasil vivia-se a crise da chamada “Questão Religiosa” no interior da qual se questionava no âmbito institucional o regime de união entre Igreja e Estado. Um momento culminante destas críticas foi o da edição da carta-encíclica *Quanta Cura* em 1864, durante o pontificado de Pio IX, cujas linhas gerais foram referendadas pelo Primeiro Concílio do Vaticano, ou Concílio do Vaticano I, em 1870.

A carta encíclica *Quanta Cura* (PIO IX, 1864) é acompanhada do “*Silabo dos Erros*”, um texto que arrola os “erros” daquele período. Alguns desses erros já haviam sido mencionados na carta-encíclica *Mirari Vos*, mas outros foram acrescentados à nova lista, a saber: o racionalismo, o socialismo, as sociedades secretas, as sociedades bíblicas³⁴, o casamento civil e os questionamentos da moral

³⁴ Os protestantes fundavam as sociedades bíblicas como meio de difusão e popularização da Bíblia que, segundo estes, deveria ser objeto de livre interpretação, fato que era condenado pela Igreja Católica que entendia que a “palavra de Deus” deveria ser interpretada pela Igreja para depois ser repassada aos fiéis.

natural e do direito natural que provinham de Deus e que fundamentavam o primado da Igreja sobre o poder civil (PIO IX, 1864). Além disso

(...) a encíclica condenava as liberdades de consciência, de culto e de manifestação religiosa, assim como o progresso científico e outras tantas manifestações da sociedade moderna. Os dogmas da Infalibilidade do Papa e da Imaculada Conceição ficaram a cargo do Concílio do Vaticano de 1870. (DERISSO, 2006, P. 26)

No final do século XIX, a Igreja Católica começa a operar uma mudança de prioridade nos alvos de suas condenações. As críticas à maçonaria e ao liberalismo foram ao poucos sendo substituídas pelas críticas ao socialismo e ao modernismo na medida em que a Igreja deixava de se identificar com a nobreza feudal para identificar-se com o capital.

A mudança no comportamento da Igreja decorre da necessidade desta instituição continuar exercendo influência social. Porém, o momento em que tal mudança começa a se operar não se trata de acaso, é sintoma da mudança do comportamento político da burguesia europeia após 1848, questão que desenvolvemos no capítulo anterior. Após essa data, acusa Gramsci, nasce a Ação Católica³⁵ que

(...) assinala o início de uma época nova na história da religião católica: de uma época em que ela, de concepção totalitária (no duplo sentido: de que era uma concepção total do mundo de uma sociedade em sua totalidade) torna-se parcial (também no duplo sentido) e deve dispor de um partido próprio. As diversas ordens religiosas representam a reação da Igreja (comunidade de fiéis ou comunidade do clero), a partir do alto ou a partir de baixo, contra as desagregações parciais da concepção do mundo (heresias, cismas, etc., e também degenerescência das hierarquias); a Ação Católica representa a reação contra a intensa apostasia de amplas massas, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa do mundo. (2001, p. 152)

A Ação Católica constitui um meio de intervenção da Igreja na sociedade que dispensa o pontífice de comprometer-se diretamente com questões corriqueiras da política (lembramos que o rigor dogmático do catolicismo constitui limitativo para que a Igreja pronuncie-se oficialmente com regularidade sobre os acontecimentos, por isso os pontífices reservam seus pronunciamentos para as questões de princípio e não de estratégia). Tal peculiaridade da Ação Católica possibilitará que os laicos que

³⁵ A Ação Católica constitui a articulação dos laicos para intervenção na realidade política e social. No século XIX seu alcance é bastante limitado somente ganhando corpo com a orientação de formação de sindicatos e partido católicos no final deste século. Em 1923 o Papa Pio XI promove uma reforma da Ação católica fazendo aprovar estatutos que a vincula e submete mais diretamente à estrutura eclesiástica.

atuam no interior da Igreja desenvolvam pensamentos inovadores que acabam por chocar-se com a comunidade do clero e mais precisamente com sua cúpula, porém deixemos esta questão para tratarmos mais a frente. Vejamos agora as posições expressas pela Igreja Católica por meio de pronunciamentos oficiais acerca de dois fenômenos marcantes, a saber, o comunismo e o nazifascismo.

4.1.1 A Igreja Católica frente o comunismo

A Encíclica *Rerum Novarum* foi editada pelo Vaticano em 1891, sob o pontificado de Leão XIII, com a finalidade de responder à situação criada pelo desenvolvimento da revolução industrial, e também àquilo que Gramsci (2001) chamou de “apostasia das massas”, ou seja, a superação da concepção de mundo sustentada pela ontologia religiosa.

No primeiro parágrafo da Encíclica a situação é descrita:

(...) os progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a alteração das relações entre os operários e os patrões, a influência da riqueza nas mãos dum pequeno número ao lado da indigência da multidão, a opinião enfim mais avantajada que os operários formam de si mesmos e a sua união mais compacta, tudo isto, sem falar da corrupção dos costumes, deu em resultado final um temível conflito. (LEÃO XIII, 1891, nº 1).

Sendo assim, os espíritos, segundo o documento, ficam apreensivos e ansiosos levando a que a nova situação passe a ocupar o centro das preocupações da intelectualidade, dos homens de governo e das reuniões populares, fazendo com que a Igreja se pronuncie.

A situação descrita constitui um problema que “nem é fácil de resolver”, em função da dificuldade de precisar “com exactidão os direitos e os deveres que devem ao mesmo tempo reger a riqueza e o proletariado, o capital e o trabalho”, nem é isento de perigos em função de que “não poucas vezes homens turbulentos e astuciosos procuram desvirtuar-lhe o sentido e aproveitam-no para excitar as multidões e fomentar desordens”. (LEÃO XIII, 1891, 1). Não é difícil identificar que é aos socialistas que a Encíclica se refere, pois estes “instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem” prometendo “aplicar um remédio eficaz aos males presentes” por meio da socialização das propriedades. Medida que não resolveria o conflito e ainda “prejudicaria o operário se fosse posta em prática” uma vez que

violaria os direitos legítimos dos proprietários e viciaria as funções do Estado, tendendo para a subversão completa do edifício social (LEÃO XIII, 1891, 3).

O centro da crítica da Igreja ao socialismo está assentada na defesa da propriedade particular que deriva, segundo a Encíclica, do esforço e da poupança dos próprios operários que, “reduzindo as suas despesas”, chegaram “a fazer algumas economias” e as investiram para assegurar sua conservação - uma interpretação sobre a riqueza muito parecida com a do protestatismo calvinista no século XVI. As consequências da socialização da propriedade privada dos meios de produção preconizada pelos socialistas como necessária para o desenvolvimento social é criticada de forma simplista conforme a passagem que segue:

Mas, quem não vê que é precisamente nisso que consiste o direito da propriedade mobiliária e imobiliária? Assim, esta conversão da propriedade particular em propriedade colectiva, tão preconizada pelo socialismo, não teria outro efeito senão tornar a situação dos operários mais precária, retirando-lhes a livre disposição do seu salário e roubando-lhes, por isso mesmo, toda a esperança e toda a possibilidade de engrandecerem o seu património e melhorarem a sua situação (LEÃO XIII, 1891, 4).

A solução socialista estaria em “oposição flagrante com a justiça, porque a propriedade particular e pessoal é, para o homem, de direito natural” (LEÃO XIII, 1891, 4). O homem é distinto dos animais uma vez que nele “reside, em sua perfeição, toda a virtude da natureza sensitiva, e desde logo lhe pertence, não menos que a esta, gozar dos objectos físicos e corpóreos” (LEÃO XIII, 1891, 4). E este gozo não pode ser coletivo, mas individual. Assim como o gozo que aguarda as boas almas na eternidade.

Em contraposição à defesa do socialismo por meio de argumentos teológicos como o de que teria Deus concedido a terra a todo o gênero humano, a Encíclica defende a legitimidade da propriedade privada alegando que “Deus não a concedeu aos homens para que a dominassem confusamente todos juntos, (...) posto que dividida em propriedades particulares, a terra não deixa de servir à utilidade comum de todos”. Tal tese é sustentada com o argumento de que todos vivemos da terra uma vez que quem não as pode ter tem acesso aos seus produtos por meio do trabalho (LEÃO XIII, 1891, 4). Importante ressaltar que tal argumento reconhece legitimidade a qualquer estrutura social, não apenas o capitalismo mas também o escravismo.

A crítica à socialização da propriedade é selada com a citação da Suma Teológica de São Tomás de Aquino: “não desejarás a mulher do teu próximo, nem a sua casa, nem o seu campo, nem o seu boi, nem a sua serva, nem o seu jumento, nem coisa alguma que lhe pertença” (LEÃO XIII, 1891, 4).

Outra crítica ao socialismo está relacionada à suposta pretensão deste de abolir a autoridade paterna no seio da família ao substituí-la pela providência do Estado (LEÃO XIII, 1891, 6).

A teoria socialista é repudiada de conjunto pela Igreja sob o argumento de que é contrária aos direitos naturais dos indivíduos e de que desnatura as funções do Estado, perturbando a tranquilidade pública. ((LEÃO XIII, 1891, 7)

As soluções para o problema da sociedade industrial, segundo a Encíclica, podem ser assim resumidas:

- Substituir a luta de classes pela concórdia entre as mesmas e aceitar as diferenças entre as pessoas que o próprio Deus estabeleceu. O argumento é positivista, conforme podemos apreender deste trecho:

a vida social requer um organismo muito variado e funções muito diversas, e o que leva precisamente os homens a partilharem estas funções é, principalmente, a diferença das suas respectivas condições” (LEÃO XIII, 1891, 9);

- Os pobres devem contribuir com o trabalho, respeitando o “contrato livre”, sem lesar o patrão, a sua pessoa ou os seus bens, e desprovir suas reivindicações de violências ou das esperanças exageradas que lhes incutem os socialistas (LEÃO XIII, 1891, 10);

- Os patrões “Não devem tratar o operário como escravo e “respeitar nele a dignidade do homem, realçada ainda pela do Cristão”, não o impondo carga de trabalho “superior às suas forças ou em desarmonia com a sua idade ou o seu sexo” e fixando “a justa medida do salário”, pois é reprovado pelas leis divinas “explorar a pobreza e a miséria e especular com a indigência” (LEÃO XIII, 1891, 10);

- Sobre a “posse e uso das riquezas” a Encíclica afirma a necessidade da caridade da parte daqueles que tem o suficiente (LEÃO XIII, 1891, 12);

- Aos governantes a Encíclica conclama zelar pelos direitos dos cidadãos e lembra que os pobres são, pelo direito, cidadãos assim como os ricos e que, portanto, compete ao Estado zelar para o atendimento dos interesses da classe operária conforme o faz com o dos demais cidadãos. (LEÃO XIII, 1891, 18);

- O Estado deve proteger a classe operária por esta ser fraca frente à ganância dos poderosos e suscetível à corrupção socialista, ao mesmo tempo deve salvaguardar o direito à propriedade privada. Portanto, deve o Estado intervir “reprimindo os agitadores” e preservando “os bons operários do perigo da sedução e os legítimos patrões de serem despojados do que é seu” (LEÃO XIII, 1891, 21), ao mesmo tempo deve “impedir as greves” utilizando “a autoridade das leis” e prevenindo por meio desta “as causas de que se prevê que não de nascer os conflitos entre os operários e os patrões” (LEÃO XIII, 1891, 22).

Trata ainda a Encíclica da necessidade de adequação do trabalho ao sexo e à idade dos operários (LEÃO XIII, 1891, 25 e 26), bem como de que a duração da jornada encontre correspondência no descanso diário e que seja observado o descanso semanal ou “cessação do trabalho no dia do Senhor” (LEÃO XIII, 1891, 28).

Embora constitua novidade o reconhecimento da necessidade de garantir aos trabalhadores direitos legais, a novidade de fato desta encíclica está em reconhecer o direito de existência de organizações corporativas dos operários, embora a estas sejam atribuídas caráter meramente conciliatório. Isso se deve certamente ao fato de que no momento da edição deste documento os sindicatos já haviam adquirido reconhecimento legal em alguns países europeus. Porém, a defesa da existência de organizações operárias manifesta-se acompanhada do cuidado com o destino das mesmas em mãos dos socialistas, por isso lança a propositura de organização dos operários católicos em organizações estritamente católicas para fazerem frente aos socialistas:

Neste estado de coisas, os operários cristãos não têm remédio senão escolher entre estes dois partidos: ou darem os seus nomes a sociedades de que a religião tem tudo a temer, ou organizarem-se eles próprios e unirem as suas forças para poderem sacudir denodadamente um jugo tão injusto e tão intolerável. Haverá homens, verdadeiramente empenhados em arrancar o supremo bem da humanidade a um perigo iminente, que possam ter a menor dúvida de que é necessário optar por esse último partido? (LEÃO XIII, 1891, 32)

Retomando a crítica ao comunismo, no ano de 1937, às portas da Segunda Guerra Mundial, o Papa Pio XI editou a Carta Encíclica *Divini Redemptores* (1937b). Neste documento o pontífice se pronuncia contra o regime político e econômico da URSS, nominado no documento como “comunismo ateu”, e contra qualquer forma

de superação da luta das classes sociais e dos problemas materiais decorrentes da desigualdade social, a não ser aquela que há de vir com os fins dos tempos e com o paraíso celeste, ou seja: após a morte.

Neste documento o comunismo é identificado como produto da “miserável queda de Adão”, a partir da qual “começou a travar-se o duro combate da virtude contra os estímulos dos vícios” sem jamais cessar (PIO XI, 1937b, 2) e com a subversão dos “próprios fundamentos da civilização cristã” (PIO XI, 1937b, 3).

A *Divini Redemptores* faz menção a outras condenações ao comunismo:

(...) já em 1846, o Nosso Predecessor de feliz memória, Pio IX, os condenou solenemente, e confirmou depois essa condenação no Silabo. São estas as palavras que emprega na Encíclica *Qui pluribus*: “*Para aqui (tende) essa doutrina nefanda do chamado comunismo, sumamente contrária ao próprio direito natural, a qual, uma vez admitida, levaria à subversão radical dos direitos, das coisas, das propriedades de todos e da própria sociedade humana*” (PIO XI, 1937b, 4).

No próprio pontificado de Pio XI (1922 a 1939) a Igreja se manifestou várias vezes contra o comunismo. A primeira manifestação pública da Igreja sobre esta questão ocorreu em 1924 por meio de uma alocução especial dirigida ao universo católico. Outras manifestações ocorreram em 1928 pela Encíclica *Miserentissimus Redemptor*, em 1931 pela *Quadragesimo anno*, em 1932 por meio da *Caritate Christi*, em 1932 pela *Acerba animi* e em 1933 pela *Dilectissima Nobis*. A Carta Encíclica *Divini Redemptores* com orgulho rememora estas manifestações: “levantamos a voz em solenes protestos contra as perseguições desencadeadas contra o nome cristão, tanto na Rússia, como no México, como finalmente na Espanha” (PIO XI, 1937b, 5).

Lembramos que em 1917 a Rússia deu início a uma revolução que a tirou do absolutismo monárquico e das relações semi-feudais para uma economia planificada que aboliu a forma privada da propriedade dos meios de produção. O regime adotado pela Revolução Russa, do ponto de vista das relações de produção, assumia as características do socialismo uma vez que estava alicerçado na propriedade social, porém não conseguiu se colocar acima das contradições que vieram a produzir distorções na gestão do estado, resultando num gradual afastamento da consagrada fórmula da “república dos conselhos” em direção a um regime político rigidamente burocratizado. Porém, não era contra os traços degenerativos do socialismo soviético que se batia a Igreja no ano de 1937, mas

contra seu caráter revolucionário e inovador, ou seja, contra a fórmula da propriedade social que se contrapunha à propriedade privada considerada pela Igreja como de direito natural.

A *Divini Redemptores* entende o comunismo como um atentado à humanidade. Toda a fundamentação teórica do materialismo histórico e dialético constitui, segundo o texto, um conjunto de sofismas baseado em falsidades e ilusões contra o qual a Igreja contrapunha sua “luminosa doutrina” e exortava

(...) a todos insistentemente a lançar mãos dos meios, com que é possível não somente livrar e salvar deste horrendo flagelo a civilização cristã, a única em que pode subsistir uma sociedade verdadeiramente humana, mas ainda fazê-la avançar, a passo cada dia mais acelerado, para o genuíno progresso da humanidade. (PIO XI, 1937b, 7).

Pio XI caracteriza a doutrina comunista como uma “máscara de redenção dos humildes” impregnada por um “pseudo-ideal de justiça, de igualdade e de fraternidade universal no trabalho” (PIO XI, 1937b, 8), que seduz multidões em função da anormal miséria resultante da distribuição pouco equitativa dos bens materiais.

A encíclica conclui que o comunismo é essencialmente ateu a partir da interpretação – que condiz nas linhas gerais com o que expressamos no primeiro capítulo desta tese - segundo a qual o “materialismo chamado dialético e histórico” é ontologicamente ateu na medida em que nesta ontologia não existe lugar para Deus, nem para a distinção entre corpo e alma ou espírito e matéria (PIO XI, 1937b, 9)

O Papa apresenta outros dois aspectos considerados negativos na doutrina comunista. O primeiro diz respeito ao despojamento do homem da sua liberdade individual e de sua transformação em mera “roda de engrenagem” (PIO XI, 1937b, 10). O segundo aspecto relaciona-se à família que para o comunismo fica reduzida a uma “instituição civil e artificial” na medida em que não se lhe reconhece como fundamento “os contratos matrimoniais formados por vínculos de natureza jurídico-moral, que não dependam da vontade dos indivíduos ou da coletividade”, dessa forma rejeitam “a sua indissolúvel perpetuidade” (PIO XI, 1937b, 11) ao que se adiciona a pretensão de proclamar “o princípio da emancipação completa da mulher” retirando-a “da vida doméstica e do cuidado dos filhos” e atirando-a “para a agitação da vida pública e da produção coletiva, na mesma medida que o homem”, trazendo

como consequência que a educação dos filhos seja transferida dos pais para a coletividade (PIO XI, 1937b,11).

4.1.2 A Igreja Católica e os regimes nazi-fascistas

A encíclica sobre o comunismo é datada de 14 de março de 1937, após cinco dias, a 19 de março, o Vaticano editou outra encíclica, a *Mit Brennender Sorge* (Pio XI, 1937^a), que trata da situação da Igreja Católica no “Reich Alemão”. A redação desta encíclica é indireta e escorregadia de modo que as críticas ali contidas podem ser tomadas como que dirigidas ao nazismo, mas por vezes deixa transparecer a impressão de se voltarem contra algumas autoridades alemãs e outras vezes ainda são tão genéricas e indeterminadas que parecem referirem-se a uma terceira posição, o judaísmo talvez. No entanto, apesar do tom vacilante, esta encíclica é apresentada pela Igreja Católica como expressão da coragem do Papa Pio XI.

Nosso objetivo ao abordar as posições da Igreja relativamente aos regimes nazi-fascistas é evidenciar que a mesma guardava com relação a estes certas simpatias e expectativas. Ao mesmo tempo pretendemos demonstrar que a disposição de criticar o nazismo, quando esta esteve premida pela necessidade de fazê-lo, era infinitamente menor do que a de criticar o comunismo.

A *Mit Brennender Sorge* foi a primeira manifestação de crítica da Igreja ao nazismo após quatro anos de regime. Podemos inferir da situação internacional que a motivação para sua edição foi a impossibilidade de se fechar os olhos ao que vinha ocorrendo na Alemanha em termos de violência contra os direitos humanos. Porém, o texto não toca nesta e trata basicamente de outras duas questões: a liberdade religiosa e a existência na Alemanha de um desvirtuamento da religião.

A crítica mais direta ao governo de Hitler nesta Encíclica diz respeito à propensão deste em “*desfigurar arbitrariamente los pactos, eludirlos, desvirtuarlos y, finalmente, violarlos más o menos abiertamente*” (Pio XI, 1937a, 6). Tal crítica se deve ao descumprimento da Concordata assinada entre o Vaticano e o governo nazista em julho de 1933 que estabelecia determinadas garantias para a Igreja Católica, por meio de seu clero, em território alemão³⁶. Mesmo assim, numa outra

³⁶ Quanto a esta concordata é importante ressaltar que a mesma foi celebrada no início do governo de Hitler e que por meio de tal ato o Vaticano contribuiu para que aquele governo rompesse o

passagem a Encíclica expressa um “espírito de conciliação” ao alimentar esperanças de que o governo alemão volte a respeitar a Concordata (PIO XI, 1937a, 7).

A liberdade religiosa que a Igreja reclama na Alemanha não é a liberdade de culto religioso, mesmo porque naquele momento ela era contrária a esta liberdade, mas a liberdade para o catolicismo, para as escolas confessionais católicas e para os direitos de cidadania para os católicos. Neste sentido, nenhuma outra violação é levada em conta pelo Papa XI.

A maioria das críticas que o documento explicita situa-se num terreno teológico e é feita na maioria das vezes de forma indireta conforme podemos perceber nesta passagem do texto: “*Quien, con una confusión panteísta, identifica a Dios con el universo, materializando a Dios en el mundo o deificando al mundo en Dios, no pertenece a los verdaderos creyentes.*” (PIO XI, 1937a, 8). Conforme podemos apreender, a abrangência da crítica é dada pelos limites do catolicismo oficial, ou seja: os que assim pensam não podem ser considerados católicos. Uma manifestação perfeitamente tolerável pelo nazismo uma vez que este não se propõe a ser católico, mas sim controlar a sociedade.

Os traços mais marcantes do regime nazista foram o militarismo, o anticomunismo, o totalitarismo e o racismo. Quanto aos três primeiros a Igreja não se opunha, ao contrário, tais características eram perfeitamente condizentes com a sua visão de mundo, com a crítica que esta fazia do mundo moderno. Já quanto ao racismo a Encíclica não se omite, porém é evasiva conforme podemos ver nas passagens que seguem:

Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto, con todo, quien los arranca de esta escala de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a esta. (PIO XI, 1937a, 12).

Analisemos mais detidamente essa passagem. Em primeiro lugar o documento admite que haja uma ordem natural na qual há um posto definido e digno de respeito para uma raça ou povo, para uma forma determinada de Estado e para

isolamento diplomático uma vez que este foi o primeiro acordo internacional celebrado pela Alemanha nazista.

os representantes do seu poder. Até aí não há problema, pois se trata de uma ordem natural criada e imposta por Deus. Há que se aceitá-la. Então a Igreja não está criticando a organização social e política da Alemanha sob o nazismo. A questão é que acima dessa ordem natural das coisas terrenas existem os valores religiosos e essa hierarquia não pode ser invertida. Ora, quem é, segundo a doutrina católica, o representante de Deus na Terra? O papa, como líder do clero. O problema do nazismo estaria então na idolatria e, principalmente, no fato de que sendo representante direta de Deus na Terra, a Igreja Católica jamais deveria ser removida de sua posição superior a qualquer governo. A César o que é de César e a Deus o que é de Deus implica que César aceite sua posição inferior nessa hierarquia.

Notemos a dubiedade dessas duas passagens:

Este Dios ha dado sus mandamientos de manera soberana, mandamientos independientes del tiempo y espacio, de región y raza. Como el sol de Dios brilla indistintamente sobre el género humano, así su ley no reconoce privilegios ni excepciones. (...) (PIO XI, 1937a, 14)

Solamente espíritus superficiales pueden caer en el error de hablar de un Dios nacional, de una religión nacional, y emprender la loca tarea de aprisionar en los límites de un pueblo solo, en la estrechez étnica de una sola raza, a Dios, creador del mundo, rey y legislador de los pueblos, ante cuya grandeza las naciones son como gotas de agua en el caldero (Is 40, 5). (PIO XI, 1937a 15)

A crítica pode servir para o nazismo, porém a religião não constitui nem de longe o principal traço desta ideologia. Contrariamente podemos dizer com relação ao judaísmo, pois o mesmo constitui uma religião. Mencionamos o judaísmo porque os objetos de crítica contidos na passagem em questão, deus nacional e religião nacional, estão presentes na religião judaica. Por isso dizemos que o texto é dúbio.

Na passagem que segue torna praticamente impossível não pensar no judaísmo:

A nadie, por lo tanto, es lícito decir: Yo creo en Dios, y esto es suficiente para mi religión. La palabra del Salvador no deja lugar a tales escapatorias: El que niega al Hijo tampoco tiene al Padre; el que confiesa al Hijo tiene también al Padre (1Jn 2,23). (PIO XI, 1937a, 17)

No estado de ânimo em que se encontrava o povo alemão, após a derrota do país na Primeira Guerra (1914/18) e da derrota da revolução proletária em 1918, a campanha contra os judeus por parte do nazismo, responsabilizando-os pelos males da nação, encontrou terreno fértil. Naquele ano de 1937, a crítica ao nazismo teria

que passar obrigatoriamente pela denúncia das atrocidades que àquela altura estavam ocorrendo na Alemanha e que o Vaticano certamente tinha ciência. Porém, a Encíclica *Mit Brennender Sorge* limita-se a tratar do “reich alemão” em termos teológicos e a colocar a questão da liberdade exclusivamente em termos da liberdade de ação para o catolicismo e para o seu clero, e ainda lança argumentos dúbios que poderiam ser utilizados por membros do clero católico simpáticos ao nazismo para reforçar o sentimento anti-judaico, porque quanto a esta encíclica o Vaticano recomendou que fosse lida nas missas dominicais de toda a Alemanha.

Comparando os termos das críticas ao nazismo com aqueles voltados ao comunismo e aos governos que, mesmo não sendo, eram rotulados pela Igreja como comunistas, chamamos a atenção para a posição explicitamente manifesta pela Igreja acerca do governo da Frente Popular na Espanha e o de Lázaro Cardenas no México.

Com relação à Espanha, a Igreja Católica apoiou e compôs as fileiras da resistência ao regime republicano e ao governo da Frente Popular, ambos referendados em eleições democráticas, e saudou o Generalíssimo Franco quando a reação se sagrou vencedora e impôs um governo de tipo fascista neste país.

Na Carta-Encíclica *Divini Redemptoris* que analisamos neste tópico, Pio XI (1937b, 19-20) denuncia as atrocidades sem tamanho que segundo este os comunistas cometiam contra a religião, contra os clérigos, os fiéis e os prédios das igrejas católicas. Os termos utilizados são bastante explícitos e não poupam detalhes, a partir do que chamamos novamente a atenção para o fato de que no documento oficial que a Igreja Católica emitiu acerca da Alemanha sob o regime nazista, *Mit Brennender Sorge*, não cita um exemplo sequer de abusos físicos contra quem quer que seja. Quanto aos demais governos fascistas a Igreja não esboçou nenhuma oposição em termos oficiais.

Denúncias efetivas com relação ao regime nazista a Igreja as fez somente no ano de 1945, após a queda de Hitler e de terem se tornado de conhecimento público tanto o genocídio contra os judeus como a eliminação física dos opositores políticos e que o movimento operário internacional denunciava desde antes de Hitler e os nazistas terem sido alçados ao poder. Estas denúncias tiveram lugar num discurso proferido pelo Papa Pio XII ao Colégio de Cardeais, em dois de junho de 1945 no qual se utiliza pela primeira vez a expressão nacional-socialismo e não mais “Reich” - que em alemão significa reinado, mas que era utilizada com o sentido de império –

utilizada na Encíclica de 1937 (PIO XI, 1937a). Neste discurso o Papa denunciou “o verdadero carácter del movimiento nacionalsocialista y el peligro al cual este exponía la civilización Cristiana” (PIO, XII, 1945, 20) e evidenciou “la radical oposición entre el Estado nacionalsocialista y la Iglesia Católica”. Porém, após afirmar o caráter satânico deste “movimento” diz que a Igreja fez o que estava ao seu alcance enquanto havia um raio de esperança “de que aquel movimiento pudiese tomar una dirección diversa y menos perniciosa”, quer pelo arrependimento de seus membros mais moderados, quer pela oposição daqueles que não consentiam. A denúncia, mais uma vez, limita-se ao caráter anti-cristão do regime, e as vítimas parecem ter sido basicamente os defensores de Cristo e da Igreja Católica.

Diz o Papa que mesmo sem possuímos dados estatísticos completos

Nos no podemos, sin embargo, abstenemos de mencionar aquí, como ejemplo, algunas, al menos, de las abundantes noticias que nos han llegado de sacerdotes y de seglares que, internados en el campo de concentración de Dachau, fueron hallados dignos de sufrir ultrajes por el nombre de Jesús (PIO, XII, 1945, 28).

Em seguida menciona números:

De 1940 a 1945 fueron reclusos en el mismo campo 2.800 eclesiásticos y religiosos de aquella nación, entre los cuales el obispo auxiliar de Wladislavia, que murió allí de tifus. En abril pasado quedaban solamente allí 816. Los demás habían muerto, a excepción de dos o tres, trasladados a otro campo. En el verano de 1942 se dio el número de 480 ministros del culto, de lengua alemana, reclusos allí; de los cuales, 45 protestantes, y todos los demás sacerdotes católicos (PIO, XII, 1945, 29).

Em todo o discurso de Pio XII, a alusão que este faz ao sofrimento do povo não cristão não vai além do que segue: “Desgraciadamente hemos tenido que deplorar en más de una región muertes de sacerdotes, deportaciones de personas civiles, matanzas de ciudadanos sin proceso o por venganza privada” (PIO XII, 1945, 37).

Os dados com relação ao assassinato de judeus nos campos de concentração nazistas falam na cifra aproximada de seis milhões. Porém, a Igreja Católica não parecia sensibilizar-se com tais dados, certamente porque estas pessoas não eram cristãs. Assim como quando a Igreja comemorou a vitória dos fascistas na Espanha por meio de uma radiomensagem do Papa Pio XII a 16 de abril de 1939 (PIO XII, 1939), nenhuma menção foi feita ao bombardeio pela força aérea alemã da pacata vila de Guernica que sequer constitua uma área de interesse

militar: um ato de terror para testar e expor o potencial destrutivo das forças nazistas³⁷.

4.13 A Igreja frente ao modernismo católico

Na virada do século XIX para o XX, manifestam-se mais abertamente no interior da Igreja contradições resultantes de suas posições reacionárias frente às transformações do mundo moderno. O denominado modernismo católico constitui uma destas contradições.

Conforme acusamos anteriormente a existência da Ação Católica cumpria o papel de possibilitar a intervenção da comunidade eclesial e do próprio comando da Igreja nas questões do mundo sem comprometer diretamente as autoridades eclesiais, mas também abria o flanco para que o mundo exterior, ou seja, a comunidade de fiéis, influenciasse a comunidade do clero. O modernismo católico foi certamente resultado dessa contradição.

Esse “modernismo” consistia em buscar integrar o cristianismo às teorias científicas bem como às transformações do ponto de vista das instituições políticas, e tal conciliação somente se tornava possível por meio de argumentos relativistas.

Após mencionar e criticar o modernismo em vários documentos eclesiais, em 1907 o Papa Pio X editou a carta-encíclica ***Pascendi Dominici Gregis: sobre as doutrinas modernistas*** com o objetivo de explicitar de modo cabal a contradição existente entre tais proposições e os fundamentos teológicos, sobretudo dogmáticos, da Igreja Católica. Constata a Igreja Católica neste documento que ocorreu um aumento do “número dos inimigos da Cruz de Cristo” e que tais inimigos se encontravam no seio da Igreja propondo reformas da teologia e da estrutura eclesiástica católicas (PIO X, 1907, 2).

A suposta doutrina modernista é apresentada pela Encíclica como filosoficamente fundamentada no agnosticismo segundo o qual “a razão humana fica inteiramente reduzida à consideração dos fenômenos”, resultando que tal razão humana não pode se elevar a Deus nem reconhecer sua existência, pois não seria Deus objeto da ciência nem assunto histórico (PIO X, 1907, 6). A religião, para estes, se assentaria na fé que procede do interior do homem porque, segundo a

³⁷ O pintor Pablo Picasso denunciou esta atrocidade por meio de um painel pintado em 1937 por ocasião da Exposição Internacional de Paris, meses após o acontecimento.

concepção atribuída aos modernistas pela Encíclica, esta constitui apenas uma forma da vida cuja explicação se deve encontrar no próprio homem:

Daqui procede o princípio da imanência religiosa. Demais, a primeira noção, por assim dizer, de todo fenômeno vital, deve sempre ser atribuída a uma necessidade; os primórdios, porém, falando mais especialmente da vida, devem ser atribuídos a um movimento do coração, que se chama sentimento. Por conseguinte, como o objeto da religião é Deus, devemos concluir que a fé, princípio e base de toda a religião, se deve fundar em um sentimento, nascido da necessidade da divindade. (PIO X, 1907, 7)

Esta necessidade da divindade se torna religião para os modernistas, segundo a Encíclica, porque a ciência e a história se encontram “fechadas entre dois termos: um externo, que é o mundo visível; outro interno, que é a consciência” de modo que quando se chega a um destes termos “não se pode ir mais adiante”, além se encontra o incognoscível. Diante deste incognoscível se produziria um sentimento da necessidade de Deus, que consistiria na fé (PIO X, 1907, 7). Neste sentimento religioso, além da fé e juntamente com ela, encontra-se a revelação (PIO X, 1907, 8) como resultado de um processo em que “o sentimento religioso, que por imanência vital surge dos esconderijos da subconsciência, é, pois o gérmen de toda a religião e a razão de tudo o que tem havido e haverá ainda em qualquer religião”, inclusive a católica, diz Pio X (1907, 10).

Partindo da análise da filosofia dos modernistas, fundamentada no agnosticismo, O documento conclui que estes tem na religião um produto da evolução ou progresso da vida humana.

No plano teológico, a Encíclica critica a concepção de dogma dos modernistas. Para estes, o dogma consistiria num produto da razão do homem religioso que ao pensar a própria fé elabora seu pensamento o exprimindo por meio de proposições que, “se forem finalmente sancionadas pelo supremo magistério da Igreja, constituirão o dogma” (PIO X, 1907, 11). Então, a Encíclica indica que a origem e a natureza do dogma, segundo os modernistas, estão ligadas à finalidade de dar ao crente um modo de afirmar sua própria fé, e não mais que isso. Neste sentido os dogmas não são verdades absolutas, mas símbolos, e enquanto tais “meras imagens da verdade”, que devem adaptar-se ao sentimento religioso.

E, pois, que este sentimento tem por objeto o absoluto, apresenta infinitos aspectos, dos quais poder aparecer, hoje um, amanhã outro e da mesma sorte como aquele que crê pode passar por essas e aquelas condições, segue-se que também as fórmulas, que

chamamos dogmas, devem estar sujeitas a iguais vicissitudes, e por isso também variarem.
 Assim, pois, temos o caminho aberto à íntima evolução do dogma. Eis aí um acervo de sofismas, que subvertem e destroem toda a religião. (PIO X, 1907, 13)

Nesse processo que vai do sentimento religioso ditado pela necessidade até a afirmação da fé e posteriormente o surgimento dos dogmas como mecanismo de reafirmação da crença, o homem vivencia uma “experiência religiosa capaz de vencer qualquer experiência racional” e que “faz própria e verdadeiramente crente todo aquele que a conseguir”. Desse raciocínio tem-se que toda experiência sendo verdadeira afirma uma crença também verdadeira, fazendo, portanto, com que todas as religiões sejam verdadeiras uma vez que provêm da experiência religiosa. (PIO X, 1907, 14)

Outro argumento de afirmação da verdade das religiões é o de que a tal experiência religiosa concebida pelos modernistas se propaga pela pregação e pela transmissão oral ou escrita por meio dos livros. “Esta comunicação (...) às vezes lança raízes e vinga; outras vezes se esteriliza logo e morre. O viver para os modernistas é prova de verdade”, do que “se infere que todas as religiões existentes são verdadeiras, do contrário já não existiriam” (PIO X, 1907, 15).

O relativismo dos modernistas, segundo a Encíclica, consiste em atribuir critérios de verdade distintos para a ciência e para a fé, pois “o objeto de uma é de todo estranho e separado do objeto de outra” porque “a fé unicamente se ocupa de uma coisa, que a ciência declara ser para si incognoscível” (PIO X, 1907, 16). Na medida em que a primeira cuida dos fenômenos e a segunda da realidade divina nunca haverá conflito entre ambas, desde que cada uma se atenha e se restrinja a seu campo, mesmo que cada um tenha respostas diferentes para uma mesma pergunta como a de saber “se Cristo fez verdadeiros milagres e profecias, se verdadeiramente ressuscitou e subiu ao céu” (PIO X, 1907, 16). Porém, isso não quer dizer, “que a ciência e a fé são independentes uma da outra”. Tirando conclusões da filosofia e da teologia modernistas, diz o papa que para estes a ciência não tem dúvida quanto a sua independência, ao passo que a fé deverá submeter-se à ciência, uma vez que

(...) em todo fato religioso, tirada a realidade divina e a experiência que o crente tem da mesma, tudo o mais, e principalmente as fórmulas religiosas, não sai do campo dos fenômenos; cai portanto sob o domínio da ciência. Afaste-se embora do mundo o crente, se

lhe aprovar; mas, enquanto se achar no mundo, nunca poderá se furtar, queira-o ou não, às leis, às vistas, ao juízo da ciência e da história. Ainda mais, embora se tenha dito que Deus só é objeto da fé, isto entretanto não se deve entender senão da realidade divina e não da idéia de Deus. (PIO X, 1907, 17)

Assim fica limitado, segundo a Encíclica, o campo da fé para os modernistas, sendo que o crente se veria obrigado a enquadrar-se nos limites permitidos pela ciência e pela filosofia sem que estas tenham seus campos limitados pela fé. Em síntese, a fé dependeria da ciência, mas a ciência seria autônoma em relação à fé. A evidência deste método do crente modernista seria o fato deste não afirmar a divindade de Cristo em seus escritos e discursos quando estes se reportam à ciência, fazendo-o apenas no âmbito da Igreja, como se fossem realmente duas pessoas que acreditassem em coisas distintas (PIO X, 1907, 17).

Outros aspectos que a Encíclica condena nas concepções modernistas dizem respeito ao culto, aos sacramentos e aos “livros sagrados” que

(...) segundo a mente dos modernistas, bem se pode defini-los uma coleção de experiências, não por certo das que de ordinário qualquer pessoa adquire, mas das extraordinárias e das mais elevadas que se têm dado em uma qualquer religião (PIO X, 1907,22).

Em síntese, os livros sagrados do Velho e do Novo Testamento seriam produtos humanos para fins humanos e não obra de Deus por meio do Espírito Santo, conforme sustenta a Igreja; o mesmo diriam os modernistas com relação à Igreja: que “foi erro das eras passadas pensar-se que a autoridade da Igreja emanou de um princípio estranho, isto é, imediatamente de Deus” (PIO X, 1907, 23). Como decorrência de tal concepção defendem os modernistas reformas na Igreja para adequar-se às transformações em curso na sociedade, ou seja, democratizar-se internamente e aceitar no plano externo a separação entre a Igreja e o Estado e entre o católico e o cidadão (PIO X, 1907, 24).

Durante quase três séculos – desde a Reforma Protestante –, a Igreja havia se esforçado para responder às transformações ocorridas na sociedade com condenações, perseguições e expurgos. O Concílio de Trento (1547/64) havia lançado mão da reativação da Inquisição e do *Index Librorum Prohibitorium* (lista de livros proibidos e censurados), mas para isso contava com o apoio do poder civil de importantes estados europeus, porém o início do século XX é francamente desfavorável à Igreja porque a separação entre Igreja e Estado havia se efetivado na

maioria dos países da “cristandade”³⁸ e a própria noção de cristandade desaparece impondo às autoridades de Roma o esforço para homogeneizar internamente o seu rebanho afetado pela influência do mundo exterior. E a Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* significou um ponto alto desse esforço.

4.2 A Igreja Católica e o catolicismo adequando-se à modernidade.

No tópico anterior tratamos do comportamento da Igreja Católica frente aos acontecimentos da chamada modernidade a partir das tomadas de posição do comando desta instituição, ou seja, dos concílios e dos papas, frente a vários acontecimentos e em diferentes momentos. Porém, para a compreensão das mudanças, mesmo que sutis, dessas posições necessitamos atentar para as contradições existentes no interior da Igreja, ou seja, as tendências expressas nos diferentes níveis do clero e da relação deste com a “comunidade de fiéis” – mais precisamente com a intelectualidade católica leiga. Estabelecendo de antemão que tais contradições refletem as contradições da dinâmica histórica de desenvolvimento do capitalismo.

Conforme assinalamos no tópico anterior, a corrente denominada modernista – cujas idéias foram vigorosamente combatidas pelo Vaticano na Carta Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* de 1907 – buscou conciliar os textos bíblicos com os postulados científicos até então formulados, sobretudo com a Teoria da Evolução das Espécies de Charles Darwin e com a nova realidade política marcada pelas democracias liberais e pelo socialismo.

Este fenômeno, por um lado, ganhou corpo com a Ação Católica, mas, por outro, teve origem em autores protestantes que realizaram o esforço de conciliação entre o cristianismo e o mundo moderno. Um autor que expressou o modernismo fora das fileiras católicas foi Paul Tilich (1886 – 1965), um pastor protestante e professor da Universidade de Berlim que perdeu sua cadeira em 1933 em função de sua oposição a Hitler. Este autor foi o fundador do movimento do socialismo religioso. Outras expressões deste movimento fora do catolicismo foram Max Muller

³⁸ O conceito de cristandade na Baixa Idade Média (Séculos XI ao XV) estava associado aos territórios de domínio do cristianismo que delimitava fronteiras principalmente com o mundo muçulmano no contexto das cruzadas. A utilização desse termo se estendeu à Idade Moderna (séculos XV ao XVIII) no contexto da expansão marítima e comercial europeia e mais notadamente Ibérica em que as fronteiras passam a ser delimitadas com os gentios (nativos americanos, da África Subsaariana e povos orientais).

(1823-1900), que praticamente fundou a disciplina “religião comparada” no século XIX, e Mircea Eliade (1907-1986), também historiador das religiões seguidor das pegadas de Max Muller.

Com o objetivo de ilustrar a variedade constituída pelo modernismo esboçaremos a seguir o pensamento de dois autores católicos que expressam preocupações modernistas, Teilhard de Chardin no campos das ciências naturais e Jacques Maritain no campo das ciências da sociedade e da filosofia.

4.2.1 O evolucionismo cristão de Teilhard de Chardin

O padre jesuíta Teilhard de Chardin (1881 - 1955) escreveu *O Fenômeno Humano* (CHARDIN, 1994) e a partir do ano de 1940 iniciou uma verdadeira “via sacra” de idas e vindas em busca de autorização junto ao Vaticano até que em 1948 este emitiu parecer definitivo desautorizando a publicação da obra que somente se efetivou, mesmo sob censura da Igreja, após sua morte em 1955. Neste livro, o autor esforça-se por conciliar a teoria da evolução de Charles Darwin com a criação divina do mundo anunciada no primeiro livro da Bíblia, Gênesis. Foi esse o principal motivo do Santo Ofício condenar a publicação de *O Fenômeno Humano* assim como o conjunto dos escritos de Chardin.

O Fenômeno Humano constitui, em sentido figurado obviamente, uma odisséia da existência desde a formação da chamada pré-vida (da matéria primordial à formação da Terra) e da vida propriamente dita (da célula mais simples, mais primitiva, até o aparecimento dos mamíferos) até o surgimento e desenvolvimento do homem. Chardin tinha conhecimentos científicos que amparavam seus estudos uma vez que cursou paleontologia e participou de estudos em sítios arqueológicos em vários continentes, sendo que somente na China permaneceu 23 anos, de 1923 a 1946, onde participou da descoberta arqueológica, em 1929, do *sinantropo* ou homem de Pequim.

No plano das ciências naturais o autor não se choca com os estudos de seus contemporâneos, muito pelo contrário, adere ao evolucionismo. Porém encontra lugar para Deus nos momentos em que sua exposição parece induzir à negação do mesmo. Tal procedimento demonstra a pretensão de Chardin de fundar um evolucionismo cristão cuja justificativa se expressa nestas linhas:

Após quase dois séculos de luta apaixonada, nem a Ciência nem a Fé conseguiram diminuir-se uma à outra: mas, muito pelo contrário, torna-se patente que não se poderiam se desenvolver normalmente uma sem a outra: e isto pela simples razão de que uma mesma vida as anima. Nem no seu élan, com efeito, nem em construções, pode a Ciência atingir os seus próprios limites sem se matizar de mística e sem se carregar de fé (CHARDIN, 1995, p. 323 e 324).

A participação de Deus na evolução do mundo exposta por Chardin se dá por meio do que ele conceitua como “ponto-ômega” ou “centro-ômega” que se comunica e influencia a “noosfera” (CHARDIN, 1995, p. 337), outro conceito desenvolvido pelo autor e que corresponderia a uma das fases da evolução caracterizada pela hominização do homem, ou seja, o desenvolvimento do pensamento como elemento diferenciador do homem com relação ao mundo animal.

Lukács (2010, p. 7) assinala que a influência desse pensador sobre a ideologia eclesial é pequena, porém contribuía para pressioná-la na medida em que influenciava certos segmentos intelectuais com orientação religiosa. De qualquer modo Teilhard de Chardin causou e ainda causa fascínio em intelectuais religiosos e clérigos conforme podemos apreender dos dizeres do Cardeal Don Paulo Evaristo Arns, então Arcebispo Metropolitano de São Paulo, num breve texto datado de 1986 que aparece como apresentação da décima quarta edição brasileira de *O Fenômeno Humano* pela Editora Cultrix: “Teilhard de Chardin, tão exigente consigo mesmo e com a ciência, ilumina a face do homem e sua identificação sempre crescente com Jesus, consumação última da História humana” (ARNS, 1995, p. 1).

4.2.2 O Humanismo Cristão de Jacques Maritain

Jacques Maritain (1882 – 1973) foi um teólogo católico autor de mais de sessenta obras das quais destacamos *Humanismo Integral* (MARITAIN, 1965), editado pela primeira vez na França no ano de 1936, pela relevância que assume frente a nossa análise da evolução da Igreja Católica em direção ao pensamento e à realidade do mundo moderno.

Maritain não era um clérigo – a não ser nos três últimos anos de sua vida quando já contava 88 anos –, porém seu pensamento exerceu influência nos círculos de intelectuais católicos e também em cristãos não católicos. A representatividade de seu pensamento nesses círculos levou à sua nomeação para

embaixador francês junto ao Vaticano, desde o imediato pós-guerra até 1948 e influenciou na linha político-ideológica dos partidos democrata-cristãos. Foi na condição de embaixador que participou da elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Sua influência sobre a Igreja foi, portanto, uma influência indireta, porém inegável, e que pode ser percebida nos rumos que a Igreja Católica tomou a partir do Concílio Vaticano II e particularmente na adoção de uma linguagem mais analítica e menos de “anátemas” (condenações) nos seus discursos oficiais.

Em *Humanismo Integral* Maritain analisa o desenvolvimento do humanismo desde a Renascença estruturando sua crítica ao “humanismo clássico” a partir de pressupostos católicos demonstrando amplo conhecimento de causa, tanto de teologia cristã quanto da história da filosofia. Sua crítica ao humanismo moderno se estende da Renascença ao comunismo soviético, passando pelos pensamentos da Reforma Religiosa e do Iluminismo. Essa crítica fundamentava ao mesmo tempo em que anunciava a necessidade do desenvolvimento de “uma sã filosofia social e sã filosofia da história moderna” que trabalhasse para substituir o “regime inumano que agoniza aos nossos olhos” por um novo regime civilizatório “que se caracterizaria pelo *humanismo integral*, e que representaria (...) uma nova cristandade não mais sacral, porém profana” (MARITAIN, 1965, p. 7).

Maritain procura entender e criticar a filosofia moderna à luz da história tratando-a como fenômeno histórico, a partir de pressupostos cristãos obviamente.

O humanismo é para o autor um termo ambíguo, uma vez que depende do que há no homem, se o acompanha ou não a transcendência (Deus), e “tende essencialmente a tornar o homem mais verdadeiramente humano”, desenvolve o “mundo físico como instrumento de liberdade” e é inseparável da civilização e da cultura. Entendendo dessa forma o humanismo, o autor pergunta se há possibilidade de um humanismo heróico ou “será que o homem só se pode conhecer renunciando ao mesmo tempo a se sacrificar por qualquer coisa maior do que ele?” (MARITAIN, 1965, p. 4).

Para o autor o humanismo heróico encontra correspondência no heroísmo comunista em luta pela revolução e no heroísmo budista por sua piedade e inação, mas também se manifesta no exemplo dos santos como Tomás Morus, demonstrando que humanismo e santidade não são incompatíveis. Desse modo, Maritain afirma a possibilidade de um humanismo heróico e considera que um humanismo autêntico não é anti-religioso (MARITAIN, 1965, p. 5).

O autor não entende a Renascença como negação da religião uma vez que identifica fontes religiosas e transcendentais e também fontes clássicas pagãs no humanismo ocidental. Essa transcendência refere-se a “todas as formas de pensamento (...) que põem na origem do mundo um espírito superior ao homem (...) e uma piedade natural ou sobrenatural no centro da vida moral” (MARITAIN, 1965, p. 6). Assim identifica a “cristandade medieval” como portadora de um humanismo antropocêntrico implícito.

Sem a pretensão de detalhar cada passagem da análise de Jacques Maritain na fundamentação do “humanismo integral”, adiantamos o caminho da abordagem. Desde a cristandade medieval até o materialismo, passando pelos pensamentos protestante, pós-Renascença e clássico ou iluminista, o autor analisa os diferentes humanismos sob três aspectos: o problema do homem; o problema da graça e da liberdade do homem; e a atitude deste homem em face de seu destino.

Na cristandade medieval o homem é concebido como animal racional e simultaneamente pessoa na medida em que é um universo de natureza espiritual com liberdade de escolha e que constitui “portanto um todo independente em face do mundo” (MARITAIN, 1965, p. 9 e 10). Portanto é um ser natural e sobrenatural.

O problema da graça e da liberdade é respondido pela teologia de Santo Agostinho que indica que Deus dá à pessoa o “querer” e o “fazer”, constituindo essa uma primeira iniciativa. Sendo assim, esta pessoa é livre sob a graça divina, tem o livre arbítrio (MARITAIN, 1965, p. 11). Porém essa teologia apresenta zonas de sombra, obscuridades, que contribuem para que o homem medieval tenha pouco envolvimento com as questões mundanas (MARITAIN, 1965, p. 12), mesmo mantendo “um profundo senso da natureza, de sua dignidade, assim como de sua fraqueza” (MARITAIN, 1965, p. 13).

Quanto à questão da atitude prática da criatura em face do seu destino, em função do lugar atribuído pelo homem medieval a Deus este responde, na sua “*simplicidade inadvertida e irrefletida*”, ao “movimento de efusão de Deus” (MARITAIN, 1965, p.14), fazendo com que o humano apareça sempre sob a cobertura do sagrado. Para o autor, a cristandade medieval é, portanto, um mundo

caracterizado por um humanismo heróico no qual a pessoa se mortifica por Deus: um humanismo teocêntrico³⁹.

No humanismo clássico, o duplo problema do homem e da liberdade é apresentado por Maritain como que em duas variantes. A primeira é dada pelo movimento da Reforma Religiosa que procederia a uma “reabilitação antropocêntrica” disfarçada em seu contrário, constituindo assim uma “antinomia”. O homem essencialmente corrompido pelo pecado original tem no mundo um inferno do estaria obrigado a viver e a gritar por Deus, porém tal grito constitui sua iniciativa (MARITAIN, 1965, p. 16). No tocante à graça e à liberdade, a doutrina da predestinação substitui o livre arbítrio e impõe a prosperidade material como dever do homem em seu estado de decadência. Constitui, assim, uma “teologia da graça sem a liberdade” (MARITAIN, 1965, p.16), um pessimismo que induz ao antropocentrismo e ao racionalismo.

Na “descoberta” humanista da Renascença o problema da liberdade e da graça se coloca inicialmente por meio de uma “*teologia humanista mitigada*”, um “molinismo”⁴⁰ (MARITAIN, 1965, p. 16). Contrariamente ao pensamento cristão católico que concebe o indivíduo como portador da livre iniciativa sobre os atos bons – porém uma “iniciativa segunda” uma vez que a “iniciativa primeira” compete a Deus que lhe deu o livre arbítrio no ato da criação –, essa teologia humanista mitigada leva o cristão a pensar que os atos são de duas natureza: os atos humanos, que o indivíduo realiza por si próprio, e neste sentido tem a iniciativa primeira, e os atos que Deus realiza sozinho. ou

(...) Eis o homem do humanismo cristão dos tempos antropocêntricos; acredita em Deus e em sua graça, mas lhe disputa o terreno, reclama sua parte de primeira iniciativa em face da salvação e dos atos meritórios da vida eterna, enquanto empreende fazer sozinho sua vida e sua felicidade terrestre (MARITAIN, 1965, p. 17).

Essa teologia era, segundo Maritain, instável e deixou o lugar à *teologia humanista absoluta*, a teologia do racionalismo que segue os passos do molinismo ao aceitar “a pretensa incompatibilidade, contra a qual havia tropeçado o protestantismo, entre a graça e a liberdade”, levando essa antinomia às ultimas

³⁹ A expressão teocentrismo é utilizada para designar um mundo ou um pensamento que tem a Deus como seu centro, como iniciativa primeira e também como impulsionador das atividades humanas, além de ser o próprio sentido do ser.

⁴⁰ O termo molinismo é relativo ao teólogo espanhol Molina que, “no século XVI, inventou uma presciência divina e das relações entre a graça e a vontade criada” (MARITAIN, 1965, p. 16).

conseqüências, de modo a constituir uma teologia ou uma metafísica da “*liberdade sem a graça*”, o inverso do protestantismo (1965, p.18).

O problema do homem coloca-se da seguinte forma nos dois momentos destas teologias humanistas. Na teologia humanista mitigada o homem apresenta-se dividido em dois, como que num desdobramento do homem medieval: o homem natureza pura e o homem crente, “um invólucro celeste” do homem natureza. Já na teologia humanista absoluta ou racionalista, o homem apresenta-se tal qual o concebeu Rousseau: naturalmente bom até que a sociedade e a cultura o corrompam, sendo essa “natureza boa” a marca da presença de Deus (MARITAIN, 1965, p. 20).

Quanto à atitude prática da criatura em face de seu destino no humanismo clássico temos que o valor do homem como imagem viva de Deus é hipertrofiado produzindo um homem autossuficiente para conhecer e criar e, sobretudo, otimista quanto às possibilidades de fazê-los; ao passo que o humanismo protestante era pessimista, pois hipertrofiava a noção do pecado original e assim isolava “a criatura de toda a ordem superior”, impondo um “*bem viver*” na ordem inferior, constituindo por sua vez uma forma de antropocentrismo. Em ambos os casos tratava-se da reabilitação da criatura refletida sobre si mesma e separada do transcendente que o expõe conforme segue:

Com a Renascença, é o grito de sua grandeza e de sua beleza que faz subir para o céu; com a Reforma, o grito de seu desespero e de sua miséria. De qualquer modo, a criatura pede, ora gemendo, ora revoltando-se, para ser reabilitada (MARITAIN, 1965, p. 22).

Sobre a “época moderna”, Maritain avalia que, a despeito dos muitos progressos científicos, sua desgraça foi “todo esse processo ter sido comandado por um espírito antropocêntrico, por uma concepção naturalista do homem e uma concepção seja calvinista seja molinista da graça e da liberdade” (MARITAIN, 1965, p. 23).

Concernente à cultura, a dialética desse humanismo antropocêntrico permitiria distinguir, segundo o autor, três momentos em continuidade: o primeiro que seria que seria o naturalismo cristão dos séculos XVI e XVII, no qual se pensa “instaurar, só pelo domínio da razão, certa ordem humana” baseada nos princípios do cristianismo medieval (MARITAIN, 1965, p. 26); o segundo, que o autor chama de momento de otimismo racionalista e que constitui “o momento burguês de nossa cultura”, em que a cultura se encaminha para libertar-se das superstições religiosas

(p. 27). O terceiro momento, no século XX, seria “o momento da subversão materialista dos valores, o momento revolucionário” ou da morte de Deus (p. 27).

Desse percurso do humanismo antropocêntrico, conclui o Maritain, que, a despeito dos seus lucros, tornam-se “as condições de vida do ser humano cada vez mais inumanas” (1965, p. 28) e que tal “evolução histórica secular” nos levou a duas posições: o ateísmo puro e o cristianismo puro (p.29).

Relativamente ao ateísmo contemporâneo, Maritain trata exclusivamente do marxismo na medida em que este constitui um humanismo do qual decorre uma proposição de transformação social que, segundo o autor, havia resultado concretamente, no comunismo da União Soviética. Sua abordagem, conforme já dissemos, destoa dos chefes da Igreja que apresentavam o comunismo como produto do mal. Para o autor, o comunismo não é mal ou bom, é uma doutrina com raízes filosóficas e culturais que se justifica historicamente. A passagem que reproduzimos a seguir nos esclarece a visão do autor:

Estender-me-ei longamente sobre os problemas que dizem respeito ao ateísmo como força histórica, e o considerarei sob sua forma expressamente ateísta, de que a história dos últimos anos nos fornece no comunismo russo um exemplo típico. (...) Perguntar-nos-emos primeiramente quais as razões profundas do ateísmo russo contemporâneo; examinaremos depois o problema filosófico levantado por este ateísmo; perguntaremos enfim a sua significação cultural (MARITAIN, 1965, p. 30).

Para Maritain, o comunismo tem uma “significação religiosa”, pois se trata de “um sistema completo de doutrina e vida que pretende revelar ao homem o sentido de sua existência”, constituindo “uma religião ateísta, da qual o materialismo dialético constitui a dogmática e o comunismo como regime de vida é a expressão ética e social” (1965, p. 31). Porém, tal significação religiosa não é identificada pelos comunistas uma vez que “o religioso perfeito ora tão bem que o ignora” (Maritain, 1965, p. 33).

Além da absolutização do ateísmo, da fé revolucionária e da propensão ao sacrifício, constituiria também característica religiosa do comunismo o papel histórico atribuído ao proletariado na medida em que permite analogia com a idéia de redenção no cristianismo. Porém, a redenção da humanidade para o comunismo é a resolução dos problemas materiais, e isso a torna “uma religião ordenada inteira e exclusivamente para fins terrestres” (Maritain, 1965, p. 33), fato que estimularia a intolerância para com qualquer tipo de divergência.

Outro traço religioso presente no comunismo seria, para o autor, a idéia de comunhão “uma idéia originariamente cristã”⁴¹.

A ausência de respostas do mundo cristão aos problemas sociais existentes no mundo contemporâneo justificaria o forte ressentimento do comunismo contra os cristãos (entenda-se mundo cristão) na medida em que estes “não souberam realizar a verdade de que eram portadores, ressentimento que recai contra essa própria verdade” (MARITAIN, 1965, p. 36). Tal ausência de realização é exemplificada pelo autor quando diz que

(...) Marx, por exemplo, “tem razão quando diz que a sociedade capitalista é uma sociedade anárquica em que se define exclusivamente a vida como um jogo de interesses particulares. Nada é mais contrário ao espírito cristão (...)”⁴². (MARITAIN, 1965, p. 36).

Pelo combate ao idealismo e pela denúncia da “mentira das verdades elevadas”, converte-se o marxismo, segundo Maritain (1965, p. 36), num “*imanentismo realista absoluto*” separado de qualquer elemento transcendente.

O traço característico determinante do pensamento de Marx, segundo Maritain, é a compreensão que este teve da “importância essencial da causalidade material”⁴³, fazendo “dela a causalidade pura e simplesmente primeira” (1965, p. 38). Não da forma como o faz o “marxismo vulgar”,

Segundo o qual todo o resto, toda a “ideologia”, a vida espiritual, as crenças religiosas, a filosofia, a arte, etc., tudo isso não é mais que um epifenômeno do econômico. (...) Via Marx contudo as coisas mais profundamente; e do mesmo modo que se pode falar em um primeiro impulso “espiritualista” nele a indignação contra a condição feita ao homem oprimido sob as coisas criadas por ele por seu trabalho, e transformado ele próprio em coisa, assim também se deve dizer que, a despeito de certas fórmulas, sempre acreditou ele em uma ação recíproca entre os fatores econômicos e os outros fatores; o econômico isolado não era pois para ele a única fonte da história. (MARITAIN, 1965, p. 38)

⁴¹ O significado da comunhão no Cristianismo primitivo – que tratamos no capítulo I – diverge daquele que lhe conferiu a Igreja Católica no processo de institucionalização do cristianismo a partir do século IV. No cristianismo primitivo a comunhão se expressava visivelmente na refeição comum e na partilha dos bens no interior de uma comunidade real, ao passo que para a Igreja a comunhão representa um momento de renovação da fé por meio da absorção simbólica do corpo de Cristo. Já a comunidade real, agora entendida como toda a humanidade, se integra por meio da caridade e não mais do socialismo de consumo existente nas primeiras comunidades cristãs do século I.

⁴² A passagem entre aspas é acompanhada de nota de rodapé onde o autor alude a “N. Berdiaeff”, sem mais referências bibliográficas.

⁴³ A metafísica aristotélica define como causas primeiras o que nos diz “o que é, como é, porque é e para que é uma essência” (CHAUÍ, 1995, p. 219) que correspondem respectivamente aos conceitos de material, formal, eficiente e final. Porém, Maritain refere-se apenas às causalidades materiais e formais.

Outra característica que Maritain considera importante no pensamento de Marx seria sua intuição sobre a condição de alienação que atingiu o trabalhador no mundo capitalista e a desumanização dela decorrente. Este teria sido “o grande lampejo de verdade que atravessa toda sua obra” e “qualquer que seja a aversão que pessoalmente nutria Marx contra o cristianismo, esta intuição é plena de valores judeus-cristãos” (Maritain, 1965, p. 39). Portanto, essa atenção para a desumanização do homem sob o capitalismo constituiria também outro traço religioso do comunismo marxista.

O problema ou a “insensatez” do materialismo dialético estaria em atribuir ao homem o papel que a religião atribui a Deus, desprezando a distinção entre causalidade formal, que competiria a Deus, e causalidade material. Tudo seria transformado em causalidade material que, por sua vez, tornou-se a “causalidade pura e simplesmente primeira” (Maritain, 1965, p. 42).

A tragédia do marxismo consistiria em que, pretendendo com razão encontrar uma solução para o desespero e a decomposição do homem promovido pelo humanismo antropocêntrico, na medida em que não toma conhecimento do caráter transcendente da pessoa humana, da imagem de Deus nela refletida, acaba por tornar-se “tributário do humanismo burguês, na sua mais aberrante e mais inumana metafísica: o ateísmo, o imanentismo, o antropocentrismo levados a seu mais alto ponto de exasperação” (Maritain, 1965, p. 64 e 65). E o comunismo russo constitui para o autor a demonstração de sua tragédia e conseqüente fracasso.

Ao sustentar a tese da necessidade do “humanismo integral” como necessidade histórica, o autor deixa implícita a idéia de superação do percurso histórico anterior, conforme podemos apreender da passagem que segue:

Há no humanismo socialista um grande impulso para verdades que não seriam negligenciadas sem grave dano, e que muito importam à dignidade humana; acreditamos que o erro fundamental de uma filosofia ateísta, ou ao menos as originais deficiências, de que acabamos de falar, prejudicam esse impulso, e deformam e desumanizam igualmente, as diversas concepções morais e sociais elaboradas por este humanismo: de sorte que haveria grande ilusão em acreditar que, justapondo simplesmente a idéia de Deus ou as crenças religiosas ao humanismo socialista, se faria uma síntese viável e fundada em verdade. Não é recomposição geral que se requer. Mas acreditamos também que o que chamamos humanismo integral é capaz de salvar e promover, em uma síntese fundamentalmente diferente, todas as verdades afirmadas ou pressentidas pelo humanismo socialista, unindo-as de maneira orgânica e vital a muitas outras verdades. É por isto que o próprio

nome de humanismo integral nos parece convir particularmente aqui (Maritain, 1965, p. 70).

Salta aos olhos a diferença entre o tratamento que Maritain dispensou ao mundo moderno e aquele dispensado pela Igreja Católica nos seus documentos oficiais. O tratamento da Igreja já conhecemos, vejamos então duas manifestações diametralmente opostas em Maritain. Este reconhece que o comunismo foi portador de um protesto legítimo contra os males do capitalismo e que pela sua árdua luta bem como pela demonstração de amor aos pobres, “não lhe criticamos eficazmente senão lhe ficando devendo em muitos pontos” (Maritain, 1965, p. 71); e afirma haver no humanismo cristão lugar para Lutero e Voltaire, não para seus erros, mas para suas contribuições “na história dos homens para certos crescimentos” (p. 71).

O humanismo cristão ou humanismo integral instrumentalizaria “o ideal histórico de uma nova cristandade” (Maritain, 1965, p. 101), entendendo-se por cristandade “certo regime temporal cujas estruturas denotam, em graus e segundo modos de resto muito variáveis, a marca da concepção cristã da vida” (Maritain, 1965, p. 105). Cristandade, portanto, seria coisa distinta da Igreja, pois diria respeito ao mundo. E o mundo é ambivalente porque enquanto reino do homem, de Deus e do Diabo, simultaneamente, sua história pode conduzir tanto à perdição quanto à salvação; ao passo que a história da Igreja conduz ao reino de Deus (Maritain, 1965, p. 87).

(...) o que dissemos da ambivalência fatal da história temporal significa que o cristão deve esforçar-se *cada vez mais* em realizar nesse mundo (perfeitamente e absolutamente se se trata de sua própria vida de pessoa; sob o modo relativo e segundo o ideal concreto que convém às diversas idades da história, se se trata do mundo) as verdades do evangelho; jamais serão bastantes seus esforços, jamais se devotará suficientemente em fazer progredir as condições da vida terrestre e em transfigurar esta vida (Maritain, 1965, p. 87 e 88).

Isto não seria a construção do reino de Deus no próprio mundo, mas torná-lo “a sede de uma vida terrestre verdadeiramente e plenamente humana” de acordo com um “ideal histórico” reclamado pelo contexto.

O conceito de ideal histórico concreto é utilizado pelo autor para designar o universo de possibilidades para realização das verdades evangélicas num determinado contexto histórico, “uma *essência* ideal realizável (...), uma *essência* capaz de existência”. Como *essência* ideal realizável o ideal histórico concreto

distingue-se da utopia, uma vez que esta é irrealizável e elaborada por “um ser de razão”, atemporal (Maritain, 1965, p. 102).

No contexto da modernidade capitalista dominada pelo humanismo antropocêntrico esse ideal histórico concreto permitiria ao cristão trabalhar pela construção de uma “nova cristandade”. O social-cristão que trabalha pela transformação da ordem temporal não se separaria do espiritual-cristão que vitaliza sua ação, pois a transformação do mundo seria uma obra de razão, mas também de fé, de heroísmo cristão. Seria essa devoção para a missão temporal cristã a expressão de “um novo estilo de santidade” (Maritain, 1965, p. 97).

A nova cristandade ou a sociedade realizável em função do ideal histórico concreto seria pluralista e tolerante quanto às diferenças religiosas, nacionais. No âmbito econômico seria algo superior e “consecutivo à liquidação do capitalismo” (Maritain, 1965, p. 151). No jurídico zelaria pelo bem comum, preservaria a liberdade de expressão e valorizaria a condição no seio da família ao invés de instituir uma liberdade de sexo que degradaria a mulher. Em síntese, não seria uma sociedade no seio da qual as pessoas teriam que concordar com o cristianismo, mas que pela ação e liderança dos cristãos essas mesmas pessoas seriam levadas a perceber a superioridade dos valores cristãos.

De qualquer forma, notamos avanço no pensamento de Jacques Maritain quando comparado com aquele professado pelos documentos oficiais da Igreja no momento em que este produzia sua obra (1936), embora este relativize a posição da Igreja ao não atribuir a esta o dever de comprometer-se com a transformação social, uma vez que esta é “*santa*” (Maritain, 1965, p. 86), diferentemente do mundo que é corrompido pelo pecado. E ao pensar assim o autor aceita a tese da infalibilidade papal e não se propõe a analisar as posições políticas e ideológicas da Igreja, apenas as dos cristãos.

4.2.3 O Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II foi convocado pelo Papa João XXIII, cujo pontificado durou de 1958 a 1963, e realizou-se entre dezembro de 1961 e dezembro 1965. No momento de seu encerramento a Igreja já se encontrava sob um novo papa, o Papa Paulo VI que exerceu o comando da Igreja Católica de 1963 a 1978. A voz corrente

nos meios eclesiásticos e intelectuais católicos é de que este concílio teria sido convocado com a pretensão de adaptar a Igreja ao mundo moderno.

Passado dez meses do início do Concílio Vaticano II, o Papa João XXIII expressa suas expectativas na alocução do dia 12 de outubro de 1962. Segundo o pontífice, nos concílios anteriores – haviam sido vinte ao todo – a premência teria sido a de responder às questões de “exatidão doutrinal”, de “Lex credendi” (lei da crença), cujo principal objetivo seria

(...) salvaguardar a pureza do ensinamento da Igreja, a respeito dos vários pontos de doutrina, mas também para afirmar e dirigir as consciências perturbadas, diante dos acontecimentos de caráter religioso e político, nas diversas nações ou contingências, referindo-se, porém, quase sempre, à competência suprema do magistério eclesiástico, a serviço da ordem, do equilíbrio e da paz social (CHINIGO, 1965, p. 72 e 73).

No presente concílio, por sua vez,

(...) mais do que um ponto ou outro de doutrina ou de disciplina, que se deve fazer voltar às fontes puras da revelação ou da tradição, trata-se de revalorizar e dar novo esplendor à substância do pensar e viver, humanos e cristãos dos quais a Igreja é depositária e mestra através dos séculos. (CHINIGO, 1965, p. 73)

Portanto, tratava-se de se voltar para as questões do mundo mais do que o fizera os outros concílios, e isto implicaria

(...) o estudo de um conjunto de relações que dizem respeito não apenas aos indivíduos e às famílias, mas ainda a todas as nações, e sobre as quais se fundamentam os apoios da convivência humana. (CHINIGO, 1965, p. 74).

João XIII manifesta a expectativa de que o Concílio crie as condições para a reintegração de ortodoxos e protestantes. Para isso, diz ele,

(...) pretendemos prepará-lo tendo em mira o que é mais necessário reafirmar, revigorar no conjunto da família católica, em conformidade com o desígnio de Nosso Senhor. Depois, quando houvermos atingido este poderoso escopo, eliminando o que, da parte humana, poderia obstaculizar um caminho mais expedito, apresentaremos a Igreja em todo seu fulgor, “sine macula et sine ruga” e diremos a todos que de nós estão separados: ortodoxos, protestantes, etc. Vede, irmãos, esta é a Igreja de Cristo. Procuraremos ser-lhe fiel, pedindo ao Senhor a graça que ela fique sempre como ele a desejou (CHINIGO, 1965, p. 75).

Importante ressaltar a mudança de tratamento que a Igreja dispensa aos “cismáticos” nos documentos do Concílio, muito diferente do modo como procedera anteriormente desde quando ocorreram esses dois cismas ⁴⁴. A questão para a Igreja passa a ser a de desobstaculizar o caminho da reintegração, reconhecendo que algo poderia ser feito neste sentido. Lembremos que no passado os cismáticos eram responsabilizados integralmente pelas dissensões, cabendo-lhes a tarefa de desfazer o erro, ao passo que à Igreja competia apenas condenar.

Na mesma alocução, João XXIII diz que “nos nossos dias, porém, a esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade”, uma vez que satisfaria mais as necessidades dos novos tempos a exposição da doutrina do que as condenações (CHINIGO, 1965, p 76).

Se existe, por um lado, praticamente um consenso sobre o Concílio significar uma adaptação aos tempos modernos, não existe, por outro, acordo no seio da Igreja Católica e de seus teólogos na interpretação de suas resoluções. Produziram-se, logo após o Concílio, correntes de interpretação e de pensamento no âmbito do catolicismo que se manifestaram tanto à esquerda quanto à direita ⁴⁵ relativamente a como deveria o clero intervir nas ditas questões do mundo à luz das resoluções do Concílio Vaticano II.

À direita produziram-se fissuras na Igreja Católica impulsionadas por clérigos que estiveram presentes no Concílio e que votaram contra suas resoluções. Alguns chegaram mesmo a se afastar ou foram excomungados. Caso notório foi o do bispo francês Marcel Lefebvre (1905-1991) que se posicionou contrário às deliberações sobre a liberdade religiosa e o ecumenismo, bem como sobre as mudanças formais na missa católica. Dizia o bispo que o Concílio orientou a Igreja em direção ao modernismo e ao protestantismo, ou seja, os desvios que os papas anteriores vinham combatendo desde o século XVI. Esse bispo reagiu efetivamente a essas orientações impulsionando a construção de uma corrente “tradicionalista” que aglutinou bispos e padres de vários países.

⁴⁴ A cisão entre católicos romanos e católicos ortodoxos é comumente designado “Cisma do Oriente” e data de 1053, enquanto que a cisão do catolicismo romano a partir do movimento liderado por Martinho Lutero na Alemanha, em 1517, e que abriu caminho para outras cisões, é mais comumente designada “Reforma Religiosa” ou “Reforma Protestante”, podendo ainda ser chamada de “Cisma do Ocidente” para diferenciá-la da primeira cisão.

⁴⁵ Utilizamos as categorias políticas “direita” e “esquerda” associando-as com a posição de cada partido eclesial relativamente à luta de classes na sociedade contemporânea. Embora esse posicionamento nem sempre seja explícito.

Marcel Lefebvre acabou sendo excomungado em 1988 após ter ordenado quatro bispos tradicionalistas sem anuência de Roma, porém sua excomunhão foi objeto de contestações no seio da alta hierarquia eclesiástica, demonstrando a falta de unidade da cúpula da Igreja com relação à questão específica de sua excomunhão, mas também com relação ao próprio significado do Concílio. No Brasil, seu principal seguidor foi D. Antônio Castro Mayer, bispo emérito da cidade de Campos no estado do Rio de Janeiro, que também foi excomungado na mesma data que o Bispo Lefebvre.

Pela esquerda desenvolveu-se principalmente na América Latina uma corrente denominada Teologia da Libertação cujo processo de gestação pode ser anterior, talvez início da década de 1960, mas que recebeu grande impulso após o Concílio do Vaticano II e mais particularmente da Conferência Episcopal Latino-Americana realizada em Medellín, na Colômbia, no ano de 1969, organizada com o fim primeiro de implementar as resoluções do Concílio no subcontinente.

O envolvimento efetivo (direto e orgânico) do clero com estes dois extremos somente ocorreu da parte de uma minoria. Podemos dizer que a maioria tendia para certa superficialidade no tratamento das questões suscitadas pelos documentos aprovados pelo Concílio, de modo a manter um relativo distanciamento das polêmicas de fundo. Esta maioria constituía entre os dois extremos um “centro” que via no Concílio um movimento de adequação da Igreja às transformações do mundo contemporâneo, porém não via nesse fato maiores implicações para a causa da Igreja Católica.

Sobre a percepção do clero relativamente ao significado histórico do Concílio do Vaticano II, escreveu Moura (1981, p. 38):

Ao modernizar a Igreja Católica (através da renovação litúrgica na catequese, na forma de presença da Igreja no mundo e mesmo nas suas estruturas internas, estimulando a participação de leigos), o Vaticano II abriu uma porta. É muito provável que a maioria do episcopado (predominantemente conservador) que votou aquelas resoluções em Roma nem de longe vislumbrasse, na época, a amplitude de seu gesto. Encastelados em seus palácios, aqueles bispos por certo não percebiam as conseqüências possíveis de abrir a Igreja para um mundo profundamente injusto, cheio de miséria e opressão, um mundo que precisava ser urgentemente transformado.

Esse autor reproduz o entendimento que o bispo brasileiro D. José Maria Pires – bispo emérito de Campina Grande, Paraíba, e popularmente conhecido

como Dom Pelé pela sua dedicação à causa negra – tinha, no início da década de 1980, relativamente ao Concílio Vaticano II. Uma interpretação que podemos dizer de esquerda em relação ao quadro geral do clero:

Sempre houve na Igreja teólogos, pastores e leigos que assumiram uma posição dialética, em favor dos oprimidos, mas foi só a partir do Vaticano II que essa posição tornou-se oficial e as atitudes foram sendo sistematizadas. O Vaticano II deu uma nova imagem da Igreja. Não apenas uma Igreja Institucional, hierárquica, que tem o Papa como chefe e os bispos na base. Mas uma Igreja que é o povo de Deus. Dentro desse povo está o Papa, estão os bispos e à frente desse povo está Jesus Cristo. Então, sendo povo de Deus, é claro que o social adquire uma dimensão muito relevante. (...)

O que fez com que eu me colocasse do lado do povo, (...) foi o Vaticano II, isto é, uma reflexão de Igreja mostrando para mim que a Igreja não é antes de tudo uma instituição estruturada dessa ou daquela maneira, Igreja é muito mais do que isso, é o povo de Deus. (MOURA, 1981, p. 38).

Esta interpretação do Concílio expressa a posição da Teologia da Libertação e embora sugira uma aproximação com as teses de Jacques Maritain não é exatamente a mesma coisa. Lembremos que Maritain concebia Igreja e cristandade como coisas conceitualmente distintas. Eis aí uma expressão da dubiedade do Concílio do Vaticano II. Após sua realização não resta sequer acordo no seio da Igreja sobre seu próprio significado.

A discussão em torno do significado de igreja após o Concílio Vaticano II se deve ao fato de que suas resoluções fazem concessões ao denominado modernismo sem, no entanto, contrapor-se explicitamente às concepções expressas nos evangelhos, nos grandes tratados teológicos como o de Santo Agostinho ou nos documentos anteriores da própria Igreja Católica. Os posicionamentos são tomados e registrados nos documentos do Concílio como se não existissem conflitos, como se as resoluções presentes constituíssem simples acréscimos às anteriores, sem negá-las. Quanto a esse método de procedimento da Igreja, registramos nossa total ignorância sobre a ocorrência de um episódio posterior à Contrarreforma, em que um pontífice tenha divergido e criticado publicamente um de seus predecessores em matéria religiosa, pois isso equivaleria a negar o dogma da infalibilidade do papa em questões de fé.

Quanto ao modernismo – a corrente de pensamento que buscava a adaptação da Igreja ao mundo moderno na virada do século XIX para o XX e para a

qual se orientou o Concílio, segundo a crítica dos tradicionalistas –, lembremos que este foi energicamente combatido pelo pontificado romano, conforme expusemos quando tratamos da Carta-Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* do Papa Pio X. É justamente por isso que, em algumas passagens de seus documentos, o Concílio Vaticano II utiliza uma linguagem dúbia, fato evidente na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* que trata da questão da Igreja e que foi votada no dia 21 de Novembro de 1964 por 2151 votos favoráveis e apenas cinco votos contrários.

Na *Lumen Gentium*, o termo bíblico “Povo de Deus” dá margem, por um lado, para o entendimento de que diz respeito ao conjunto dos fiéis, mas, por outro lado, deixa margem para interpretação de que se trata da própria instituição da Igreja Católica no interior da qual se confundem pastor e rebanho. A incapacidade de se chegar a um termo quanto a esta questão alimenta uma confusão acerca das funções sacerdotais do clero e das atividades dos laicos⁴⁶: seria também sacerdotal a atividade do ativista católico que não compõe o clero ordinário?

Para entender o pensamento do Concílio acerca desta questão vejamos a alusão que faz à “nova aliança”⁴⁷:

Esta nova aliança instituiu-a Cristo, o novo testamento no Seu sangue (cfr. 1 Cor. 11,25), chamando o Seu povo de entre os judeus e os gentios, para formar um todo, não segundo a carne, mas no Espírito, e tornar-se o Povo de Deus. Com efeito, os que crêem em Cristo, regenerados não pela força de germe corruptível, mas incorruptível por meio da Palavra de Deus vivo (cfr. 1 Ped. 1,23), não pela virtude da carne, mas pela água e pelo Espírito Santo (cfr. Jó. 3, 5-6), são finalmente constituídos em «raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo conquistado (...) que outrora não era povo, mas agora é povo de Deus» (1 Ped. 2, 9-10). (VATICANO II, Const. Dog. *Lumen Gentium*, 6)

Vemos então que a utilização do termo “povo de Deus” pelo o Concílio leva à redefinição do lugar que cada segmento desse povo deveria desempenhar relativamente às incumbências da Igreja, mas também relativamente ao próprio

⁴⁶ Importante ressaltar que a Igreja não utiliza o termo laico com o significado de autônomo em relação à religião, mas de componente e complementar. O termo laicidade ou laicismo, por sua vez, tem um sentido de busca de uma autonomia que desloca a religião para um lugar secundário. Por isso, no discurso católico o termo laico alude com frequência ao universo cristão não eclesial e não associado aos conceitos de laicidade e laicismo que tendem a ser utilizados com sentido de separação entre as questões civis e as religiosas.

⁴⁷ A expressão “nova aliança” alude à aliança estabelecida entre Deus e a Humanidade por intermédio de Jesus Cristo, ao passo que a “antiga aliança” diz respeito àquela realizada por Jeová com o povo de Israel por meio de Abraão e de Moisés em dois momentos distintos.

significado de igreja. Esta é a fonte de uma das grandes divergências entre os teólogos católicos contemporâneos.

A divisão entre tradicionalistas e modernistas manifesta-se, por um lado, em torno da questão da reforma da eucaristia, ou seja, do culto. Nesse aspecto os tradicionalistas tendem a não ser levados muito a sério, uma vez que uma missa rezada em latim e com o sacerdote de costas para o público não pode ser apresentada como mais eficaz do ponto de vista da evangelização do que um culto realizado na língua natal deste mesmo público. Por outro lado, os tradicionalistas sustentam que a Igreja deve primar pela rígida disciplina e observância da hierarquia; que os teólogos e intelectuais católicos devem submeter-se incondicionalmente ao clero e, no seio deste, os padres aos bispos e estes ao papa. Segundo a concepção de igreja do tradicionalismo católico – que é a concepção histórica da Igreja Católica Romana desde a sua formação no século IV de nossa era ⁴⁸ –, a identificação entre igreja e povo de Deus, conforme o faz o Bispo José Maria Pires e a Teologia da Libertação, seria descabida, pois equivaleria a negar que a Igreja Católica Apostólica Romana foi criada pelo próprio Deus por meio de Cristo e cujo comando foi delegado por este a Pedro, e não a todos os apóstolos ou a todos os cristãos, para cumprir um mandato monárquico e não democrático. Nesse segundo aspecto, ou seja, na defesa de uma hierarquia fundamentada ontologicamente pela obra divina, os tradicionalistas tendem a ser mais representativos junto aos crentes do que quando se põem a defender as formas tradicionais do culto.

Dentre as novidades produzidas pelo Concílio do Vaticano II, a mais impactante talvez tenha sido a adoção do ecumenismo pelo Decreto *Unitatis Redintegratio* (VATICANO II, 1964). A justificativa para a adoção dessa orientação modernista, tão duramente criticada no passado, entre outros por Pio X (1907), está assim expressa no Decreto:

Cristo Senhor fundou uma só e única Igreja. Todavia, são numerosas as Comunhões cristãs que se apresentam aos homens como a verdadeira herança de Jesus Cristo. Todos, na verdade, se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e caminham por rumos diferentes, como se o próprio Cristo estivesse

⁴⁸ Antes disso falava-se em igrejas ao se referir às comunidades cristãs, como o faz o Cristo ressuscitado segundo as palavras de João, suposto autor do último livro do cânon cristão: “O que vê, escreve-o em livro e manda às sete igrejas: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodicéia” (BÍBLIA, Apocalipse, 1, 11).

dividido. Esta divisão, porém, contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda a criatura (VATICANO, 1964, 1).

O ecumenismo seria então o movimento de unidade desses “irmãos em Cristo” que se encontram separados e organizados em comunidades cristãs distintas da Igreja Católica. As contingências da separação não são da responsabilidade destes uma vez que aqueles “que agora nascem em tais comunidades e são instruídos na fé de Cristo, não podem ser acusados do pecado da separação, e a Igreja católica os abraça com fraterna reverência e amor” (VATICANO, 1964, 3). Esse ecumenismo constituiria uma vontade do próprio Deus que “começou ultimamente a infundir de modo mais abundante nos cristãos separados entre si a compunção de coração e o desejo de união” (VATICANO, 1964, 1). Assim, o Concílio diz responder a uma demanda divina adotando o ecumenismo.

A adoção do ecumenismo tem, por sua vez, implicações maiores do ponto de vista teológico. Embora afirmando em todos os seus documentos que a Igreja Católica é a igreja verdadeira, é a esposa e o corpo místico de Cristo, o Concílio abre questões novas como a de saber o que é a salvação e para quem exatamente estaria reservada essa dádiva. No novo testamento bíblico, ao se referir a um anjo portando o selo de Deus para marcar os escolhidos, João faz alusão a “cento e quarenta e quatro mil, de todas as tribos dos filhos de Israel” (BÍBLIA, Apocalipse, 7, 4). Esse número costuma ser interpretado com certo relativismo pelos cristãos que o enxergam como portador de uma simbologia, porque os cristãos não são etnicamente filhos de Israel, assim como seria simbólica boa parte do Apocalipse de João ⁴⁹. De qualquer forma, o catolicismo tradicional sempre sustentou que o Reino do Céu será alcançado por apenas algumas almas, e que a precondição para isso seria aceitar não apenas a Deus, mas a Cristo e sua esposa e corpo místico: a Igreja Católica. Essa posição é sustentada pela seguinte passagem bíblica:

Quem é mentiroso senão aquele que nega que Jesus é Cristo? Este é o anticristo, o que nega o Pai e o Filho.

⁴⁹ Constituem exceções os “Testemunhas de Jeová”, que acreditam ser esse realmente o número de escolhidos, além de outros pequenos agrupamentos entusiasticamente criacionistas que afirmam que a Bíblia não é portadora de nenhuma simbologia e por isso deve ser lida e interpretada como sendo de conteúdo literal.

Todo aquele que nega o Filho, esse não tem o Pai; aquele que confessa o Filho, tem igualmente o Pai. (BÍBLIA, 1 João, 2, 20-23)

Porém, numa outra passagem bíblica teria dito Jesus: "Porque onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali estou no meio deles" (BÍBLIA, Mateus, 18, 20). Esta passagem, apesar de não se referir explicitamente à idéia de salvação, deixa implícita a idéia da presença divina nas pessoas e poderia ser entendida como escolha também para viver no reino do céu, generalizando a salvação. Talvez tenha sido essa interpretação que levou o Concílio do Vaticano II a inscrever na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* que existe no homem "um germe divino" (VATICANO II, 1965, 2).

Os cristãos acreditam que todas as pessoas trazem consigo o peso de um pecado original⁵⁰ que pela lenda bíblica é o resultado da decadência humana que resultou na expulsão de Adão e Eva do paraíso terrestre. Mas o pecado original não poderia ser confundido com esse "germe divino" porque, segundo ensina a Igreja desde a teologia de Agostinho, o mal não provém de Deus, mas do próprio homem por meio de sua escolha. De Deus provém apenas o bem que ao homem é capacitado realizar desde que queira, porque é portador de livre arbítrio; enquanto que o mal é o resultado da negativa do próprio homem de realizar o bem. Portanto o pecado original, assim como todo pecado, é mal e não poderia ser divino. Contrariamente, o tal "germe divino" só poderia tratar-se do bem manifesto como uma marca de Deus presente em todo homem, nada importando ser esse cristão ou gentio, religioso ou ateu.

Na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* a igreja é apresentada "como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano". Isso nos parece uma generalização da idéia de salvação que a Igreja sempre ensinou como sendo da alma individual e não da humanidade ou do gênero humano.

Encontramos nos escritos do católico tradicionalista brasileiro Orlando Fedeli a crítica ao ecumenismo do Concílio:

Porque, se em todo homem há uma semente divina, a revelação é a manifestação dessa semente divina no homem, para o homem. A Revelação seria interior a cada homem, e a Fé seria, como dizia a heresia modernista, uma experiência pessoal interior, e consistiria

⁵⁰ A crença no pecado original é compartilhada por cristãos, judeus e islâmicos, ou seja, por todos os monoteístas abraâmicos. As religiões abraâmicas são o judaísmo, o cristianismo e o islamismo.

não na comunicação de verdades, e sim da própria substância de Deus, da “res” divina. E como isso ocorreria em todos os homens, todas as religiões seriam igualmente válidas. Daí, o ecumenismo. (FEDELI, 2005).

E também à menção ao gênero humano:

Nunca foi ensinado pela doutrina católica que a Igreja realiza “a unidade do gênero humano”. Pelo contrário, a Igreja separa os batizados dos não batizados, os fiéis, dos hereges, como Cristo vai separar os bons dos maus, no Juízo final.

Ela visa a conversão de todos os homens, mas isso não significa que ela é como que o sacramento da unidade do gênero humano, e nem que ela vise fazer uma “*colaboração sincera da Igreja para o estabelecimento de uma fraternidade universal que corresponda a esta vocação*”. (FEDELI, 2005).

Este católico tradicionalista militou boa parte de sua vida na TFP (Tradição, Família e Propriedade), uma organização de extrema direita que combinava tradicionalismo religioso com práticas autoritárias de tipo fascista. Esta organização teve seu pico de atuação no contexto da ditadura militar no Brasil entre os anos de 1964 e 1985, depois definhou.

Não constitui nosso propósito proceder a uma análise da vinculação entre tradicionalismo religioso e conservadorismo político, porém esta vinculação é fácil de ser constatada pelo menos como tendência. Além do exemplo do parágrafo anterior poderíamos perceber esse fenômeno a partir dos posicionamentos que as diferentes correntes católicas tomaram frente a fatos marcantes da história ocidental como aqueles relacionados às polarizações entre capitalismo e socialismo na virada do século XIX para o XX, entre fascismo e democracia no entre-guerras, e entre autoritarismo e democracia principalmente na América Latina no contexto da Guerra Fria.

Corroborando com nossa constatação de que o conservadorismo religioso tende para o conservadorismo político, o tom de ressentimento nas palavras do tradicionalista Orlando Fedeli relativamente ao avanço da democracia no pós-guerra quando vincula as resoluções do Concílio do Vaticano II com o cenário político internacional:

Essa democratização da Igreja foi exigida pelos poderes que regem o mundo, especialmente depois da II Guerra Mundial. O Vaticano II foi a adaptação da Igreja a essa tendência democratizante, imposta a todo o mundo, depois da II Guerra Mundial. (FEDELI, 2005).

Para esse autor a democracia não constitui uma conquista, mas uma imposição “a todo o mundo”.

As mudanças ocorridas após a realização do Concílio Vaticano II são inegáveis e visíveis, porém o caráter mais ou menos formal, mais ou menos político dessas mudanças é ainda de difícil digestão. Debate-se se o que mudou foi a Igreja enquanto instituição ou a mentalidade dos clérigos e dos fiéis. Na América Latina a mudança assumiu conotações mais políticas do que formais, envolvendo desde as conferências episcopais até as Comunidades Eclesiais de Base.

4.2.4 A Igreja latino-americana após o Concílio

A formação histórica da América Latina, bem como a situação de subdesenvolvimento resultante dessa formação, constituem determinantes da diferença na atuação de clérigos dessa região com relação aos da Europa e América do Norte. O conservadorismo religioso se manifesta com mais freqüência nos países centrais do capitalismo do que na periferia do sistema.

Justamente por nos interessar a evolução no comportamento da Igreja Católica em suas interfaces com o pensamento moderno e pós-moderno, a América Latina constitui nosso objeto neste módulo.

O contexto político internacional da realização do Concílio Vaticano II foi marcado pela Guerra Fria, ou seja, a polarização entre Estados Unidos e União Soviética. Paralela e independentemente às agressões de parte a parte e dos acordos entre as duas superpotências neste contexto de Guerra Fria, a luta de classes se desenvolvia no plano internacional a partir das contradições do sistema capitalista e alimentando movimentos revolucionários justamente nos elos mais fracos desse sistema: América Latina, África e Ásia.

No momento da instauração do Concílio (1961), a revolução cubana se desenvolvia na América Latina influenciando e estimulando a organização de movimentos socialistas ou nacionalistas de cunho democrático, contrários à subserviência dos governos nacionais aos desígnios da política externa estadunidense. No momento de seu encerramento (1965) o Governo dos Estados Unidos influenciava, articulava e financiava golpes militares para institucionalizar

regimes ditatoriais “confiáveis”, quer como aliados políticos quer como mantenedores da ordem social interna e do *status quo* regional pelo uso da força.

A industrialização dos principais países latino-americanos no pós-guerra, aliada ao aumento da presença do grande capital, sobretudo transnacional, nos setores mineiro, agropecuário e de extrativismo vegetal, contribuiu para aprofundar a proletarização do antigo campesinato, o desenraizamento de populações indígenas e o êxodo rural resultante da expulsão dos posseiros de suas terras e do empobrecimento dos pequenos proprietários rurais. Soma-se a esse quadro, ao mesmo tempo em que o alimenta, o inchaço das grandes cidades que traz consigo especulação imobiliária, alta do custo de vida, instabilidade e empobrecimento.

As cidades latino-americanas que na passagem do século XIX para o XX constituíam um universo privilegiado e um cenário de oportunidades em comparação com a zona rural, tornam-se palcos de miséria, violência e desespero para parcela significativa de suas populações.

Se no final do século XIX, a Igreja Católica se esforçou para responder e se adequar à situação similar existente na Europa por conta da revolução industrial (LEÃO XIII, 1891), nesta segunda metade do século XX essa mesma Igreja deve responder, por um lado, à pressão da modernização e, por outro, ao novo quadro econômico, político e social existente nas regiões do então chamado “terceiro mundo”, com destaque para a América Latina pela presença histórica do catolicismo nessa região, diferentemente da África e da Ásia onde o capitalismo produz as mesmas mazelas, mas que a influência da Igreja Católica é menor.

Após o encerramento do Concílio Vaticano II, inicia-se o esforço para implementar suas resoluções. O caminho escolhido foi o da realização de conferências episcopais.

Na América Latina, realiza-se no ano de 1968 a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada pelo CELAM⁵¹ cujo tema foi *A Igreja na atual transformação da América Latina à Luz do Concílio*. Um tema e um enfoque muito distinto daquele da I Conferência realizada em 1955 no Rio de Janeiro que se preocupou com a crise da vocação do sacerdócio e do avanço do protestantismo, as “seitas” segundo a designação corrente naquela época.

⁵¹ CELAM é o Conselho Episcopal Latino-Americano criado pelo Papa Pio XII em 1955 por solicitação da I Conferência Episcopal Latino-Americano realizada neste mesmo ano no Rio de Janeiro.

As expectativas de Roma quanto à Conferência do Rio de Janeiro estão claramente expressas na Carta Apostólica do Papa Pio XII endereçada a esta Conferência:

Temos certeza que, penetrando no programa proposto para a Conferência, os zelosos e digníssimos Prelados chegarão a tomar as melhores determinações para que, entre os filhos de suas pátrias, chegue-se a suscitar, fomentar e proteger, na forma mais conveniente e eficaz, vocações cada vez mais numerosas, tanto para o sacerdócio como para o estado religioso; para que também os ministros de Deus e da Igreja se formem mediante a devida preparação, para serem santos e dispostos a todo bem; para que o espírito eclesial dos chamados a isto se conserve puro, como seu sagrado ministério, no meio de tantos perigos e tentações; e o que ainda é mais importante, para que crescendo sempre se intensifique sua consagração à piedade e ao cumprimento de seus deveres cotidianos, e sua vida sacerdotal esteja livre de inconsistências e cheia de plenitude (Pio XII, 1955. Tradução nossa)

A Conferência de Medellín, por sua vez debruçou-se sobre questões específicas da América Latina. O Papa Paulo VI compareceu pessoalmente, marcando a primeira visita de um pontífice ao subcontinente, e discursou na abertura apresentando um teor condizente com as preocupações manifestas no Concílio Vaticano II de adaptar a Igreja ao mundo, conforme podemos aprender da passagem que segue:

Não somos técnicos; contudo somos Pastores que devem promover o bem dos seus fiéis e estimular o esforço renovador que se está desenvolvendo nos países onde se exerce nossa respectiva missão. Nosso primeiro dever neste campo é afirmar os princípios, observar e assinalar as necessidades, declarar os valores primordiais, apoiar os programas sociais e técnicos verdadeiramente úteis e marcados com selo da justiça, em seu caminho rumo a uma ordem nova e ao bem comum, formar Sacerdotes e Seculares no conhecimento dos problemas sociais (...) (CELAM, 1985, p. 16).

Neste discurso, Paulo VI critica os “sistemas e estruturas que encobrem e favorecem graves e opressoras desigualdades entre as classes e os cidadãos de um mesmo país” (CELAM, 1985, p. 17), porém alerta contra o risco do ódio e da violência que caracterizaria a solução proposta pelo “marxismo ateu” (CELAM, 1985, p. 19).

O documento final da Conferência de Medellín vai muito além do que expressou o discurso de Paulo VI, demonstrando que a particularidade da realidade

latino-americana exerce pressão sobre os bispos locais assim como no passado colonial os métodos violentos dos colonizadores, que não deixavam aos nativos indígenas alternativa ao extermínio além da submissão, produziram oposições no seio do clero do qual o exemplo mais clássico é do frade dominicano espanhol Bartolomé de Las Casas⁵². A Conferência assume no conjunto a crítica ao modelo de desenvolvimento capitalista vigente na América Latina e trata da questão da “promoção humana” a partir dos temas: justiça, paz, família e demografia, educação e juventude.

No plano da justiça critica o “sistema liberal capitalista e a tentação marxista”, pois

Ambos atentam contra a dignidade da pessoa humana; um porque tem como pressuposto a primazia do capital, o poder do mesmo e sua discriminante utilização em função do lucro. O outro, embora ideologicamente sustente um humanismo, olha com exclusividade o homem coletivo, e na prática se traduz numa concentração totalitária do poder do Estado (CELAM, 1985, p. 51).

O documento defende a incorporação dos trabalhadores na gestão das empresas, a liberdade sindical e política para os mesmos, “uma urgente reforma das estruturas e da política agrária” (CELAM, 1985, p. 52), uma reforma política que assegure, “eficaz e permanentemente, através de normas jurídicas, os direitos e as liberdades inalienáveis dos cidadãos” (CELAM, 1985, p. 53), e que propicie e fortaleça “a criação de mecanismos de participação e de legítima representatividade da população” (CELAM, 1985, p. 53).

Para não nos estendermos além do necessário na análise da Conferência de Medellín, adicionamos aos exemplos já citados relativamente à mudança que a Igreja Latino-Americana operou em direção ao modernismo que anteriormente criticava, a posição da conferência sobre o “sentido humanista e cristão da educação”:

Nossa reflexão sobre este panorama conduz-nos a propor uma visão da educação mais conforme com o desenvolvimento integral que propugnamos para nosso continente; chamá-la-íamos “educação libertadora”, isto é, que transforma o educando em sujeito de seu

⁵² Bartolomé de Las Casas foi integrante da expedição que realizou a segunda viagem de Cristóvão Colombo à América. Gradativamente foi assumindo posição contrária à exploração da mão-de-obra indígena e denunciou ao Rei Fernando II de Espanha (Fernando de Aragão) os massacres do qual teve notícia nas Antilhas. Esse frade foi posteriormente elevado à condição de Bispo de Chiapas, no México.

próprio desenvolvimento. A educação é efetivamente o meio-chave para libertar os povos de toda escravidão e fazê-los subir “de condições de vida menos humanas a condições mais humanas”, levando em conta que o homem é o responsável e “o artífice principal de seu êxito ou de seu fracasso”.

Para isto, a educação em todos os seus níveis deve chegar a ser criadora, pois deve antecipar o novo tipo de sociedade que buscamos na América Latina; deve basear seus esforços na personalização das novas gerações, aprofundando a consciência de sua dignidade humana, favorecendo sua livre autodeterminação e promovendo seu senso comunitário.

Deve ser aberta ao diálogo, para enriquecer-se com os valores que a juventude percebe e descobre como válidos para o futuro e assim promover a compreensão dos jovens entre si e com os adultos. Isto permitirá aos jovens recolher “o melhor do exemplo de dos ensinamentos de seus pais e mestres e formar a sociedade de amanhã”.

Além disso, deve a educação afirmar, com sincero apreço, as particularidades locais e nacionais e integrá-las na unidade pluralista do Continente e do mundo. Deve finalmente capacitar as novas gerações para a transformação permanente e orgânica que o desenvolvimento supõe.

Eis a educação libertadora necessária à América Latina para redimir-se das escravidões injustas e acima de tudo do seu próprio egoísmo. Eis a educação que nosso desenvolvimento integral exige. (CELAM, 1985, p. 74).

Após apresentar o papel da educação cristã e da escola católica na sociedade, o documento afirma que “a atitude da Igreja no campo da educação não pode ser a de contrapor a escola confessional à não-confessional, a escola particular à oficial, mas a de colaboração aberta e franca entre as escolas”. Colaboração esta que seria “exigida em benefício da comunidade universal dos homens”, segundo a Declaração *Gravissimum Educationis*: do Concílio Vaticano II (CELAM, 1985, p. 79).

Percebe-se claramente a distância entre a posição que a Igreja sustentara por meio de Pio XI (1929) ao condenar a educação estatal, sob o argumento de que a educação é da competência exclusiva da família e da Igreja, e a nova orientação expressa no Concílio Vaticano II e aprofundada na Conferência de Medellín.

Onze anos após Medellín, entre 27 de janeiro e 13 de março de 1979, realizou-se em Puebla de Los Angeles, no México, a Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, conferência esta que aprofunda os posicionamentos

tomados na conferência anterior. Seu tema foi “o que é evangelizar, hoje e amanhã, na América Latina?”. Portanto a evangelização foi o centro dessa conferência.

Em Puebla o episcopado latino-americano procura detalhar em termos de ação pastoral a “opção preferencial pelos pobres” decidida em Medellín. Tratava-se para o episcopado ali reunido de tornar efetiva essa opção:

Voltemos a tomar, com esperança renovada no poder vivificante do Espírito, a posição da Segunda Conferência Geral fez uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres, apesar dos desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín, a ignorância e ainda hostilidade de outros. Afirmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, com vista à sua libertação integral. (CELAM, 1979, 1134, tradução nossa).

A grande maioria de nossos irmãos continua vivendo numa situação de pobreza ou ainda de miséria que se tem agravado. Tornamo-nos conscientes do que a Igreja latino-americana tem feito ou deixado de fazer pelos pobres depois de Medellín, como ponto de partida para procurar pistas opcionais eficazes no nosso trabalho de evangelização, no presente e no futuro da América Latina. (CELAM, 1979, 1135, tradução nossa).

A Quarta Conferência do Episcopado Latino Americano realizou-se em Santo Domingos, em 1992, com o objetivo específico de comemorar os 500 anos da América. Seu tema foi "Nova evangelização, Promoção humana, Cultura cristã", e seu lema: "Jesus Cristo ontem, hoje e sempre". A quinta conferência realizou-se em Aparecida, no Brasil, no ano de 2007, e seu tema foi: “Discípulos e Missionários de Jesus Cristo, para que nele nossos povos tenham vida”; e, por lema – “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (Jó 14,6).

O contexto da América Latina em 1992, quando da realização da Conferência de Santo Domingos é diferente daquele de 1968 e de 1979, quando das duas conferências anteriores: as ditaduras já haviam cedido lugar a regimes políticos que se pautavam pelo “estado de direito”, a União Soviética e o Muro de Berlim já haviam ruído e o neoliberalismo avançava no continente com ares de triunfo. Já em 2007, quando da realização da Conferência de Aparecida, poderíamos indicar como novidades na América Latina em relação ao quadro de 1992 os seguintes aspectos: o avanço da integração de sua economia ao mercado mundial globalizado, apesar da frustração dos Estados Unidos em constituir um mercado latino-americano por meio da ALCA (Aliança de Livre de Comércio das Américas); a existência de

governos eleitos no Brasil, Argentina, Chile, Bolívia e Equador etc. constituídos por forças políticas com histórico vinculado ao nacionalismo ou ao socialismo e que aparecem aos olhos da população como resistentes aos projetos de hegemonia dos Estados Unidos, porém governos muito diplomáticos e propensos a negociar com a Casa Branca – exceção poderia ser feita à Venezuela de Hugo Chavez, que assume posições nacionalistas sob o rótulo de “socialismo bolivariano” à custa de sua indústria petrolífera, e a Cuba, que se equilibra entre o regime da propriedade social e as pressões externas para que restitua a economia de mercado e a forma burguesa de propriedade –; a agudização dos problemas relacionados ao meio ambiente que passam a se manifestar na forma de catástrofes climáticas e cuja principal responsabilidade deve ser imputada ao regime da propriedade privada e o conseqüente modo pelo qual se dá a exploração dos recursos da natureza que faz com que o interesse privado do capital inviabilize a aplicação de uma política ecológica de interesse social.

Também em relação à América Latina tivemos, na década de 1990 e na subsequente, os fenômenos já aqui analisados de difusão de uma mentalidade neoliberal/pós-moderna que produziu retrocessos em termos da consciência de classe que foi substituída por um misto de individualismo imediatista e de apelo aos movimentos por questões pontuais.

A influência deste contexto na religião manifesta-se, por um lado, no catolicismo, e numa certa medida também no protestantismo tradicional, onde ganha corpo um relativismo religioso que se desenvolve em sintonia com o recuo da ontologia religiosa, ou seja, as chamadas verdades absolutas que caracterizaram historicamente o cristianismo. Esse relativismo apresenta o religioso não mais como um crente ou um devoto, mas como portador de uma “religiosidade”, um tipo de apreensão subjetiva da religião assim como a fórmula modernista criticada por Pio X (1907, 11) segundo a qual “o homem religioso deve pensar a sua fé”. Por outro lado, nas igrejas evangélicas mais impermeáveis ao relativismo, justamente por apegarem-se com maior veemência às “verdades” ontológicas, acolhe-se o individualismo sob a capa de uma teologia da prosperidade que consiste numa variante do calvinismo que fala quase nada do reino do céu e muito da fartura na terra e que invoca Jesus para operar o milagre da multiplicação do pão que não é mais nosso, mas de alguns “iluminados” que enriquecem da noite para o dia.

Somente por essa mudança de contexto podemos entender porque as conferências de Santo Domingos e de Aparecida não aprofundaram os posicionamentos políticos assumidos em Medellín e Puebla. Ao contrário, desviaram o foco da discussão para temas que poderíamos caracterizar como pós-modernos.

Em Santo Domingo o episcopado latino-americano colocou no centro da Conferência a questão da cultura, ou mais precisamente da diversidade cultural do subcontinente. O termo “inculturação” foi cunhado sob encomenda para expressar a história da evangelização desde o início da conquista colonial da América até o presente. Em Aparecida o retrocesso foi ainda maior no tocante às posições de Medellín e Puebla que vinculavam a evangelização à luta política pela libertação da América Latina e à opção preferencial pelos pobres.

O enfrentamento das questões por meio da razão e da ação foi uma característica do pensamento moderno desde o Renascimento. A Igreja Católica, como não está fora do mundo, foi impermeável a esta tendência histórica enquanto sua estrutura (hierárquica, mas também dogmática) permitiu que resistisse, porém chegou o tempo em que isso deixou de ser possível e o Concílio Vaticano II, assim como as conferências episcopais latino-americanas, fez com que se voltasse para o mundo no sentido de adaptar-se a ele, sem deixar, no entanto, de ser “o corpo místico de Cristo”, sem abandonar o dogma da infalibilidade papal e utilizando normalmente de linguagem dúbida.

4.2.5 Teologia da Libertação e recrudescimento do conservadorismo da cúpula da Igreja Católica

No final da década de 1970, a Igreja Católica principia uma inflexão no tocante aos posicionamentos que vinha tomando frente ao denominado mundo moderno desde o Concílio do Vaticano II. No presente tópico trataremos particularmente dos posicionamentos políticos frente à tendência esquerdista que ganhou destaque no seio da Igreja a partir do Concílio do Vaticano II e a prioridade do Vaticano no combate ao comunismo e à luta de classes do proletariado.

Entre as conferências episcopais de Medellín, 1968, e de Puebla, 1979, estruturou-se no seio da Igreja Católica latino-americana uma tendência eclesial responsável por colocar em prática as resoluções destas conferências. Esta tendência ganhou o nome de Teologia da Libertação e contou com a adesão de

padres, bispos e até arcebispos de vários países do subcontinente que impulsionavam a construção de núcleos católicos que intervinham na política. Estes núcleos ganharam a denominação de Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e se estruturavam a partir dos setores entendidos como prioritários na atividade evangelizadora: operários, estudantes, jovens, família, etc. Porém, a evangelização que competia às CEB's foi entendida de modo diferente pelos setores conservadores da Igreja e por aqueles ligados a Teologia da Libertação, ou que se aproximavam de suas concepções teológicas.

A Teologia da Libertação valorizou alguns aspectos da inflexão que a Igreja realizou após o Concílio do Vaticano II no sentido de adaptar-se ao mundo moderno, principalmente a concepção de igreja como “povo de deus”, entendida na América Latina como opção preferencial pelos pobres, e associação que as conferências episcopais latino-americanas fizeram entre salvação e libertação. A opção pelos pobres levou a que as CEB's interviessem e se posicionassem frente à luta de classes, ao passo que a idéia de libertação induzia à associação com a idéia de “libertação nacional”, uma vez que a dependência econômica crônica da América Latina havia possibilitado várias intervenções políticas ou militares do Governo de Washington.

A condição histórica da América Latina abria a via para a luta radical contra o centro do imperialismo internacional, os Estados Unidos da América, luta esta que há várias décadas as burguesias nacionais vinham se esquivando. Os regimes militares das décadas de 1960 e 1970 promoveram reformas econômicas no sentido de integrar os capitais nacionais ao mercado e de abrir o mercado interno aos capitais estrangeiros. Nesse processo, concebido na época como modernização, sobrava espaço para que setores da burguesia nacional se associassem aos capitais “multinacionais” comprando ou fornecendo para estes. Estas reformas custaram caro para os estados que as aplicaram e levaram a um endividamento brutal e a crises políticas que questionavam a legitimidade dos regimes ditatoriais em grande parte instrumentalizados e mantidos pelo governo dos Estados Unidos. Cabe acrescentar que a pobreza, que constitui uma constante desta região, não retrocedeu com a modernização destes países, ao contrário, se acentuou e tornou-se mais visível porque se deslocou em certa medida da zona rural para as grandes cidades. Foi nesse cenário e a partir dele que se desenvolveu a Teologia da Libertação, e sua identificação ou aproximação com o marxismo pode ser explicada

primeiramente pelo fato deste apresentar no plano teórico a alternativa mais conseqüente e radical para a situação da América Latina, aproximando-se da libertação enunciada nas conferencias episcopais para o combate à pobreza que, segundo Löwy,

(...) existe há séculos no continente, mas com o desenvolvimento do capitalismo nas cidades e no campo, o êxodo rural, o desemprego, o crescimento desmesurado das favelas na periferia dos centros urbanos, vê-se surgir uma pobreza nova, mais dramática, mais extensa, e, em muitos aspectos, pior do que aquela do passado. O marxismo aparece aos olhos dos teólogos da libertação como a explicação mais sistemática, coerente e global das causas desta pobreza, e como a única proposição suficientemente radical para sua abolição. (1989, p.56)

Porém, será nos escritos bíblicos que os teólogos da libertação buscarão fundamentação para a defesa da vinculação da evangelização, ou seja, da pregação de um reino de Deus por vir, com a práxis revolucionária que parte para a construção efetiva deste reino na terra. Para demonstrar a busca de inspiração dos teólogos da libertação no Velho Testamento, Löwy cita Mesters:

“Deus não abandona o seu povo. Ele escuta os gritos do povo e ajuda o povo a libertar-se. Deus é pai, mas não é paternalista. É necessário que o povo tome consciência da opressão em que vive e se una em torno da esperança de libertação. Dirigidos por Moisés, os hebreus se revoltaram contra o faraó e abandonaram o Egito, atravessando Mar Vermelho”⁵³. (1989, p. 56)

Não nos compete nesta tese proceder a uma análise mais detalhada da Teologia da Libertação, mas vejamos como que a cúpula da Igreja via esse fenômeno em meados da década de 1980, nas palavras do seu principal teólogo, o Cardeal Joseph Ratzinger, segundo Löwy:

(...) durante os anos 60 "produziu-se no mundo ocidental um sensível vazio de significação"; nesta situação "as diversas formas de neomarxismo se transformaram em um élan moral, e ao mesmo tempo em uma promessa de significação, que pareciam quase irresistíveis à juventude universitária". Por outro lado, "o desafio moral constituído pela pobreza e a opressão não podiam ser ignorados no momento em que a Europa e a América do Norte haviam atingido um grau de opulência desconhecido até então. Este desafio exigia evidentemente novas respostas que não se podia

⁵³ A referência bibliográfica que Löwy fornece é: MESTERS, C. - Deus liberta seu povo. In: Frei Betto. **O fermento na massa**. Petrópolis, vozes, 1983, p. 57

encontrar na tradição existente até então. **A situação teológica e filosófica mudada levava expressamente a procurar a resposta em um cristianismo** que se deixasse guiar pelos modelos de esperança, fundados cientificamente, aparentemente, nas filosofias marxistas". O resultado foi a aparição dos teólogos da libertação "que fizeram sua opção marxista fundamental". Se foi subestimada a gravidade do perigo que apresentava esta nova doutrina é "porque ela não entra em nenhum esquema de heresia que tivesse existido até então; seu ponto de partida se encontra fora do que pode ser enquadrado pelos esquemas tradicionais de discussão". Não se pode negar, reconhece o Cardeal, que a nova teologia, articulando crítica bíblica e análise marxista é "sedutora" e "de uma lógica quase sem falha": Ela parece responder "tanto às exigências da ciência como aos desafios morais de nosso tempo". Mas isto não a faz menos temível: "de fato, um erro é mais perigoso quanto maior é a dimensão do núcleo de verdade que ele contém". (1987, p.10 – grifo nosso)

Para a cúpula da Igreja a Teologia da Libertação constitui um produto da "situação teológica e filosófica mudada". Nesse sentido cabe ressaltar que tal situação decorreu da necessidade da Igreja adaptar-se ao mundo moderno. Constitui a Teologia da Libertação, portanto, conforme reconhece o Cardeal Ratzinger, uma contradição inerente a esse processo.

O posicionamento da Igreja contrário à Teologia da Libertação de que tratamos acima, constitui a evidência de um processo de recrudescimento das tendências conservadoras no interior da cúpula católica que culminou com a condenação em definitivo da Teologia da Libertação e a excomunhão de um de seus principais teólogos, o brasileiro Frei Leonardo Boff.

O recrudescimento do conservadorismo no comando da Igreja foi determinado pela situação política e econômica internacional marcada pela inclinação dos governos dos países capitalistas centrais para o neoliberalismo após as evidências de crise do "estado de bem-estar social" ou "estado-providência" (*Welfare State*), que analisamos no capítulo dois desta tese, e do "socialismo real" no Leste Europeu e na URSS, uma década antes de sua derrocada. Constitui um marco, não apenas simbólico, deste recrudescimento o ano de 1978 no qual ocorreu a escolha pelo Colégio de Cardeais de um polonês para ser papa após os falecimentos de Paulo VI e, 33 dias depois, de seu sucessor, João Paulo I. Este polonês foi o Cardeal Karol Wojtylla que assumiu a denominação pontifícia de João Paulo II

Este pontificado foi o terceiro mais longo da história da Igreja e ficou para a história como aquele que derrotou o comunismo. Outra característica marcante deste reinado consiste no fato de que João Paulo II soube aproveitar-se do “encurtamento” de distâncias promovido pelos avanços dos meios de transporte e de comunicação e nesse sentido foi um “papa midiático” que entre 1979 até 2005, ano de seu falecimento, visitou 129 países, alguns mais de uma vez, e aproximadamente 1000 localidades.

Merece destaque a visita à Polônia em junho de 1979 onde discursou para um público de centenas de milhares de pessoas exaltando o percurso histórico da Polônia, que, segundo ele, não pode ser compreendido sem Cristo que, portanto, não pode ser excluído da história da Polônia em particular e da humanidade em geral.

Para justificar o fato de ter sido exatamente ele, um polonês, elevado ao comando da Igreja, João Paulo II faz uma analogia com a missão que Jesus teria atribuído ao apóstolo Pedro quando lhe incumbiu de comandar a Igreja no século I, deixando implícito que a Polônia ocupava naquele momento uma condição especial, conforme podemos abstrair deste trecho do discurso:

(...) não teremos nós o direito de pensar que a Polônia se tornou, nos nossos tempos, terra de um testemunho particularmente responsável? Que precisamente daqui (...) é necessário anunciar Cristo com singular humildade, mas também com convicção? Que é preciso vir precisamente aqui, a esta terra, com este itinerário, para reler o testemunho da sua Cruz e da sua Ressurreição? Mas, se aceitamos tudo quanto neste momento ousei afirmar, **quão grandes deveres e obrigações não nascem!** Seremos disso capazes? (João Paulo II, 1979, 1 – negrito nosso).

E mais a frente faz uma referência à independência da Polônia deixando subentendido que esta independência ainda estava por completar-se:

Encontramo-nos diante do Túmulo do Soldado Desconhecido. Na história da Polónia — antiga e contemporânea — tem este túmulo um fundamento e uma razão de ser particulares. Em quantos lugares da terra nativa caiu esse soldado! Em quantos lugares da Europa e do mundo gritou ele com a sua morte que não pode existir uma Europa justa sem a independência da Polónia, assinalada na carta geográfica! Em quantos campos de batalha testemunhou esse soldado os direitos do homem, profundamente gravados nos invioláveis direitos do povo, caindo pela «nossa e vossa liberdade»; «Onde estão, ó Polónia, os caros Túmulos? Onde estão! Melhor que todos o sabes tu e o sabe Deus no céu» (JOÃO PAULO II, 1979, 4).

O discurso de João Paulo II é extremamente diplomático, mas deixa evidente que a Igreja quer mudanças na Polônia, conforme podemos apreender nas palavras de encerramento do discurso: “Desça o Teu Espírito! E **renove** a face da terra. **Desta Terra!**” (JOÃO PAULO II, 1979, 4 – negrito nosso).

Com a mesma diplomacia fez seu pronunciamento às autoridades polonesas horas antes do discurso à população e tocou na questão dos direitos “à liberdade, e a ser sujeito sócio-político”. Estas palavras significavam condenação ao comunismo na medida em que o regime assim denominado na Polônia tinha como característica política o monolitismo do partido único que constituía uma distorção e não a essência do comunismo, conforme querem fazer crer os anticomunistas.

Poucos meses depois no Brasil o papa pronunciou discursos nos quais tocou superficialmente na questão dos direitos humanos, criticou o desenvolvimento econômico desordenado que acentua a pobreza e defendeu a justiça social nos marcos da Carta-encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, que analisamos no presente capítulo, ou seja, nos marcos da propriedade privada repelindo a luta de classes. O discurso pronunciado no dia 03 de julho de 1980 aos operários de São Paulo, em virtude do contexto das lutas operárias e estudantis, foi frustrante para os membros da Pastoral Operária⁵⁴ que esperavam que a vinda do pontífice ao Brasil trouxesse algum alento para suas lutas, mas o papa fez exatamente o contrário: pregou a conciliação e o desarmamento dos espíritos, conforme revela este trecho do discurso:

Repelir a luta de classes é também optar resolutamente por uma nobre luta a favor da justiça social. Os diversos centros do poder e os diferentes representantes da sociedade devem ser capazes de se unir, de coordenar os próprios esforços e de chegar a um acordo sobre programas claros e eficazes. Nisto consiste a fórmula cristã para criar uma sociedade justa! A sociedade inteira deve ser solidária com todos os homens e, em primeiro lugar, com o homem que tem mais necessidade de auxílio, o pobre. A opção pelos pobres é uma opção cristã; é também a opção da sociedade que se preocupa com o verdadeiro bem comum. (JOÃO PAULO II, 1980)

Às autoridades brasileiras sugeriu “reformas”, pois estas constituíam

(...) maneira de evitar que elas sejam buscadas sob o impulso de correntes, em base as quais não se hesita em recorrer à violência e à direta ou indireta supressão de direitos e liberdades fundamentais inseparáveis da dignidade do homem. (JOÃO PAULO II, 1980, 5)

⁵⁴ Denominação dada para a Comunidade Eclesial de Base (CEB) dos operários.

Em síntese, na Polônia lembrou a luta do soldado desconhecido que constituía uma semente para todos os cristãos (JOÃO PAULO II, 1979, 4) e um ano depois no Brasil condenou a luta de classes e as soluções radicais contra a ditadura, um mês após o término da histórica greve de 41 dia dos metalúrgicos do ABC frente a qual os patrões e o Estado foram extremamente intransigentes ao negar as reivindicações, prender as principais lideranças, caçar o mandato da diretoria do Sindicato de São Bernardo e nomear interventores indicados pelo Ministério do Trabalho para este sindicato. Frente à violência institucionalizada do estado ditatorial, o papa propõe a este que se previna contra a violência de “correntes” que lutam por reformas.

Na Polônia o pontificado de João Paulo II estimulou a oposição ao governo por meio do sindicato Solidariedade alimentando lideranças católicas como foi o caso de Lech Wallesa. Frente aos acontecimentos da Polônia na década de 1980 a esquerda se dividiu. Os trotskistas e alguns setores que haviam rompido com a linha dos partidos comunistas nas décadas anteriores alimentavam expectativas quanto à possibilidade de uma renovação ou de uma revolução política por meio da qual se derrubaria o regime político do partido único, mas se manteriam as conquistas sociais por meio da manutenção do regime da propriedade social. Porém, pelo que se sabe nenhum agrupamento político socialista chegou a ter expressão neste movimento. O desfecho é conhecido: o regime foi derrotado nas eleições de 1990, Walesa tornou-se presidente e aplicou o receituário neoliberal na Polônia, não conseguindo sequer reeleger-se para um segundo mandato presidencial.

Não é nosso foco neste estudo analisar os regimes “comunistas” do Leste europeu e da URSS, porém afirmamos de antemão que desde a era de Stalin o regime dos conselhos (*soviets*) na URSS foi se tornando cada vez mais formal e burocrático de modo que os próprios operários se afastaram do partido que se tornou mais local de privilégio do que de organização da classe operária. Os partidos comunistas da Europa do Leste seguiram, com nuances, a mesma orientação burocrática, e quando se tentou corrigir o curso, como na Hungria de 1953, o exército soviético interveio energicamente frustrando as possibilidades de reformas no regime. O desgaste político e econômico destes estados no início da década de 1970 já permitia vislumbrar a crise, mas não a derrocada.

Porém, é importante que se compreenda que o Vaticano não estava interessado em resolver os problemas destes povos, em ajudá-los a encontrar uma

saída positiva para o impasse do socialismo. Contrariamente, pretendia destruir o regime da propriedade social, enterrando assim qualquer perspectiva futura de socialismo. O programa político da Igreja Católica estava expresso nas suas linhas gerais, desde 1891, na encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII que consiste, conforme vimos no presente capítulo, na defesa da propriedade privada, no combate ao socialismo e no desarmamento dos espíritos quanto às injustiças sociais inerentes ao regime capitalista.

O manifesto recrudescimento do conservadorismo da cúpula da Igreja Católica no pontificado de João Paulo II aprofundou-se com seu sucessor Bento XVI, que antes de tornar-se papa em 2005 foi prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé durante vinte e três anos e nesta condição combateu a Teologia da Libertação.

No pontificado de Bento XVI a Igreja expressa de forma mais aberta a incompatibilidade entre os avanços do mundo moderno e a ontologia religiosa. Por isso, assume um discurso cada vez mais contrário às ciências modernas – como se estas fossem culpadas pelos problemas gerados pela apropriação privada dos avanços científicos e tecnológicos – colocando em suspeição a razão, conforme podemos apreender deste fragmento de uma fala do Cardeal Ratzinger, um ano antes de se tornar papa, em respostas à defesa laicidade da república alemã feita pelo filósofo Jürgen Habermas na Academia Católica da Baviera, em Munique, num debate entre ambos, publicado posteriormente pelo jornal Folha de São Paulo:

Quando antes se nos impôs a pergunta se a religião é realmente uma potência moral positiva, então agora deve emergir a incerteza acerca da confiabilidade da razão. Afinal de contas, a bomba atômica também é um produto da razão; afinal de contas, a criação e a seleção de seres humanos foram inventadas pela razão. (RATZINGER, 2005)

A esta crítica da modernidade, que Pinassi (2008, p. 176) qualifica como “perspectiva ontológica empobrecida e empobrecedora” daqueles que somente conseguem “compreender a razão em sua dimensão instrumental, contingente e antiontológica”, acrescenta o então cardeal a fórmula da interculturalidade como sugestão para superação da crise cultural contemporânea, colocando um sinal de igual entre cultura e cultura religiosa:

Uma tal discussão deveria hoje ser constituída e exposta de maneira intercultural. Para os cristãos, tratar-se-ia da criação e do criador. No mundo indiano, a isso corresponderia o conceito de darma, a

legitimidade interna do ser; na tradição chinesa, a idéia das ordenações do céu.

Para mim, a interculturalidade compõe hoje uma dimensão indispensável para a discussão acerca dos fundamentos do ato de ser humano, que não pode ser conduzida nem unicamente dentro do universo cristão nem totalmente dentro de uma tradição racional ocidental. (RATZINGER, 2005)

E então propõe a fórmula nada inovadora, defendida por Tomás de Aquino no século XIV, para solucionar a questão:

Eu falaria de uma necessária correlação entre razão e fé, entre razão e religião, as quais são convocadas para uma purificação e salvação recíproca, que se carecem mutuamente e que precisam reconhecer isso. (RATZINGER, 2005)

No entanto, sabemos que tal correlação é impraticável uma vez que percebemos quão ostensivas são as campanhas religiosas contra o aborto, a inseminação artificial, as fórmulas contraceptivas, o divórcio, etc. e a correspondente negação de direitos individuais elementares nelas implícitas, uma vez que não se limitam a conclamar as pessoas a não cometerem tais atos, mas defendem que sejam reprimidos e criminalizados.

O fala de Ratzinger expressa características do pensamento pós-moderno que expusemos no capítulo anterior desta tese, a saber: o relativismo e a crítica da razão. Tal fato expressa, por um lado, a necessidade da Igreja Católica adaptar-se ao mundo e, por outro, o concomitante esforço de seus teólogos para instrumentalizá-la quanto a isto, sem, no entanto, comprometer a ontologia religiosa e seus seculares dogmas. Neste sentido é correto afirmar que o relativismo quando provém da Igreja é utilitarista, sob encomenda para suas pretensões de momento, ao passo que quando provém dos pós-modernos legitima a presença e a interferência da religião no espaço público.

5. O ENSINO RELIGIOSO NA ESCOLA PÚBLICA BRASILEIRA:

Neste capítulo procederemos à análise e exposição da permanência do ensino religioso na escola pública cuja necessidade de entendimento e de explicação nos levou a pesquisar a evolução do pensamento católico no século XX e o surgimento do pensamento pós-moderno nas décadas finais deste mesmo século. Abordaremos a evolução histórica do ensino religioso escolar no tocante aos embates políticos, jurídicos e ideológicos até o momento da implantação nos sistemas de ensino de um novo formato epistemológico derivado da Lei 9475/97 que reformulou o artigo 33 da Lei 9394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, promulgada em 1996). Relativamente a este momento, situado entre o final da década de 1990 e início de 2000, destacamos os processos de implementação do ensino religioso conforme a LDB nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro por expressarem modelos epistemológicos distintos.

Nosso foco sobre a Igreja Católica justifica-se pelo caráter hegemônico que esta instituição ocupa historicamente no campo religioso no Brasil e pela decorrência desta condição de hegemonia que a tem colocado a frente das pressões que os religiosos exercem no campo institucional para garantir espaço privilegiado para a religião no espaço público, no nosso caso específico na escola pública.

Apesar da Igreja Católica ter perdido espaço nas últimas décadas para as igrejas evangélicas, essa perda é relativa pois segundo pesquisa realizada pela FGV em 2009⁵⁵, o percentual da população brasileira que se declara católica seria de 68,43%, o que é ainda um percentual bastante alto, comparado com 12,76% de evangélicos pentecostais, 7,47% de outras igrejas evangélicas, 1,65% de espiritualistas, 2,89% outras religiões e 6,72 “sem religião”.

Fazemos tal esclarecimento para que não paire a menor suspeita quanto ao fato da crítica marxista à religião e ao ensino religioso privilegiar qualquer vertente religiosa. Acrescentamos também o esclarecimento de que não constitui nosso objetivo no presente estudo fazer uma análise mais ampla do papel político e ideológico desempenhado pelas várias religiões no mundo capitalista contemporâneo.

⁵⁵ Disponível em: <<http://www.fgv.br/cps/religiao/>>, Acessado em 21 de setembro de 2011.

5.1 Da Primeira República até a Constituição de 1988

O Ensino Religioso foi regulamentado como disciplina escolar de caráter facultativo nas escolas públicas brasileiras por um decreto do Governo Provisório de Getúlio Vargas datado de 30 de abril de 1931. Esse decreto legitimou uma prática que já vinha ocorrendo em várias unidades da federação brasileira como resultado da pressão que a Igreja Católica vinha exercendo sobre os governantes destes estados.

O que tivemos nos três séculos anteriores de história brasileira⁵⁶ consistiu em pouco mais de duzentos e cinquenta anos de regime de união entre Igreja e Estado por meio do qual o catolicismo contou com as prerrogativas de religião oficial – a despeito das nuances existentes entre o período colonial e o monárquico após a Independência – sobretudo na educação escolar, e outros quarenta e dois anos de uma república laica em cujo seio a Igreja, de certo modo convencida da irreversibilidade do regime de separação entre o Estado e a Igreja, organizava-se para reconquistar espaços institucionais.

No final do Segundo Império e após os contundentes enfrentamentos entre Igreja Católica e Poder Civil, no bojo da crise da década de 1870 que ficou conhecida dos historiadores brasileiros como “Questão Religiosa”, ocorreu a Reforma da Instrução Pública de 1879. Neste novo contexto a Igreja Católica, mesmo com o catolicismo continuando a ser a religião oficial, se via atingida uma vez que era inerente à tese da instrução obrigatória por conta do Estado a redução do papel e do peso da Igreja na educação escolar. A família, que segundo a doutrina católica seria a instância responsável pela educação juntamente com a Igreja, se via obrigada a enviar suas crianças à escola pública mesmo contra sua vontade.

Antes da Reforma da Instrução Pública de 1879 vigorava um decreto imperial de 1827 que foi, diga-se de passagem, a primeira lei sobre instrução pública do Brasil e que estabelecia no seu artigo 6º:

(...) os professores ensinarão a ler, escrever, as quatro operações de arithmetica, pratica de quebrados, decimaes, proporções, as noções, mais geraes de geometria pratica, a grammatica da lingua nacional, e

⁵⁶ Apesar da “descoberta” do Brasil por Portugal ter ocorrido oficialmente no ano de 1500, os rudimentos de uma administração começam a se fazer presentes após o início da colonização na década de 1531, mais precisamente com o estabelecimento do Governo Geral em 1549. Momento em que chegam juntamente com a pessoa do primeiro governador quatro missionários jesuítas para atuar na catequização dos nativos e na educação dos filhos dos proprietários coloniais.

os princípios de moral christã e da doutrina da religião catholica e apostolica romana, proporcionados á compreensão dos meninos; preferindo para as leituras a Constituição do Império e a historia do Brasil. (BRASIL, 1827)

A emenda produzida pela Reforma da Instrução Pública ou Decreto 7247 de 1879 apresenta a questão conforme segue:

Art. 4º: O ensino nas escolas primárias de 1º grau do município da Corte constará das seguintes disciplinas: instrução moral, instrução religiosa, leitura, escrita (...).

Parágrafo 1º: os alunos acatólicos não são obrigados a freqüentar a aula de instrução religiosa que por isso deverá efetuar-se em dias determinados da semana sempre antes ou depois das horas destinadas ao ensino das outras disciplinas. (...)

Art. 9º (...) Parágrafo 8º: Os professores substitutos, com exceção dos de instrução religiosa, serão nomeados mediante concurso. (BRASIL, 1879)

Comparando os dois textos percebemos que o ensino religioso ou “instrução religiosa”, conforme era chamado na época, sofreu uma inflexão. O primeiro texto referia-se a princípios e doutrina da “religião católica e apostólica” perpassando todo o programa de ensino enquanto o segundo previa aulas de “instrução religiosa” à parte do programa uma vez que facultativas aos alunos “acatólicos”.

A Proclamação da república em 1789, ao redefinir as instituições do Estado nos moldes republicanos – principalmente por separar política de religião de acordo com o princípio da laicidade –, foi vista com apreensão pelo clero católico, porém trouxe benefícios à Igreja conforme apreendemos de Moura e Almeida (1997):

Na complexa situação criada com a proclamação da República, esta aparece ao episcopado brasileiro ao mesmo tempo como uma salvação e uma ameaça. Desde o início, os bispos saudaram a República como uma libertação para a Igreja do pesado jugo que até então vinha suportando no Brasil, em decorrência do regime do padroado⁵⁷ (...). (p. 325)

Por outro lado os republicanos também ficaram apreensivos com a força da Igreja agora livre do controle do Estado. Tal fato pode ser apreendido pelo teor do instituído pelo Decreto nº. 119-A de 17 de fevereiro de 1890 e do propugnado pelo projeto da nova Constituição tornado público em 22 de junho de 1890:

⁵⁷ O regime do padroado era designação que se deu para o modelo de regime de união entre Igreja e Estado em Portugal e no Brasil por meio do qual o poder civil assumia a responsabilidade de zelar pela catolicismo com poder de interferência sobre o clero e a validade das leis providas das leis da “Santa Sé” em território nacional. No Brasil o Estado tinha o encargo de pagar os salário do clero que passava a constituir o corpo de funcionários públicos.

(...) sujeição dos bens da Igreja à lei de ‘mão morta’, reconhecimento e obrigatoriedade do casamento civil, laicização do ensino público, secularização dos cemitérios, proibição de subvenções oficiais a qualquer culto religioso, proibição de se abrirem novas comunidades religiosas, especialmente da Companhia de Jesus, inelegibilidade para o Congresso de clérigos e religiosos de qualquer confissão. (MOURA; ALMEIDA, 1997, p. 327).

O clero brasileiro, por sua vez, tornou-se bem mais conciliador do que o fora nos tempos do Império e passa a agir com diplomacia. Moura e Almeida (1997) citam um documento da Igreja intitulado “O Episcopado Brasileiro ao Clero e aos Fiéis do Brasil (Tip. a vapor de Jorge Seckler & Comp., S. Paulo, 1890, pág. 84 s)” que nos permite inferir a “mudança de tom” da Igreja Católica:

Basta que o Estado fique na sua esfera. Nada tente contra a religião. Não só é impossível, nesta hipótese, que haja conflitos, mas, pelo contrário, a ação da Igreja será para o Estado a mais salutar, e os filhos dela, os melhores cidadãos, os mais dedicados à causa pública, os que derramarão mais de boa mente o seu sangue em prol da liberdade da pátria. Ah! Não se consigne, pois, na Carta Constitucional da república brasileira uma palavra que ofender possa a liberdade da consciência religiosa do país que é na sua quase totalidade Católica Apostólica Romana (...). É o que esperamos para que se evitem o funesto flagelo das dissensões religiosas, a desunião profunda dos espíritos, nesta quadra melindrosa. (MOURA; ALMEIDA, 1997, p. 326)

No texto final do processo de elaboração da Constituição os republicanos “abriram mão de tocar nas propriedades e nos direitos políticos do clero e de proibir o estabelecimento de novas comunidades religiosas no país” (DERISSO, 2006, p. 34), no entanto a inelegibilidade para os membros subalternos das ordens religiosas foi mantida.

O caráter laico da nova constituição ficava evidente no parágrafo 2º do Artigo 11 que estabelecia que “É vedado aos Estados, como à União: (...) estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”. Porém, passados os primeiros anos do regime republicano e esfriados os ânimos, algumas medidas constitucionais “foram mais tarde reinterpretadas num sentido acomodatório, favorável aos interesses da Igreja: assim foi possível à Igreja Católica receber subvenções (...) a título de ajuda a obras de beneficência” (MOURA; ALMEIDA, 1997, p. 327 e 328). O mesmo ocorrendo no tocante ao ensino religioso que, a partir da década de 1910, começa a ser instituído em escolas públicas de

algumas unidades da Federação como resultado de acordos entre governos estaduais e autoridades católicas.

O ano de 1931 foi significativo para a Igreja Católica brasileira na medida em que esta fez uma aliança com o Governo Provisório de Getúlio Vargas, constituído após a vitória de Revolução de Trinta⁵⁸. Desta aliança resultou a edição do decreto do Ensino Religioso, uma primeira conquista que foi acompanhada de outras concessões governamentais que se deram no bojo de grandes mobilizações católicas que tinham aparência oficial, embora não o fossem, pelo apoio que recebiam do Estado. Em Derisso (2006) apresentamos os dois momentos marcantes destas mobilizações:

- 1 – Em 31 de maio a imagem de Nossa Senhora da Aparecida chega ao Distrito Federal para uma procissão comemorativa na qual participaram o presidente Getúlio Vargas, seu ministério e todo o corpo diplomático. Essa santa havia sido, a 16 de julho de 1930, declarada padroeira do Brasil pelo Papa Pio XI.
- 2 – No dia 12 de outubro ocorreu uma nova manifestação, desta vez para inauguração da estátua do Cristo Redentor no alto do Corcovado com a presença de todos os 45 bispos católicos do Brasil e o Presidente da República acompanhado de todo o seu ministério. (p. 39)

Os quase três anos que separaram esses fatos da eleição para os deputados que elaboraram a Constituição de 1934 foram marcados pelo acirramento das mobilizações católicas cujo saldo organizativo materializou-se na constituição da LEC (Liga Eleitoral Católica), articulada em torno da seguinte plataforma eleitoral:

- 1º - Promulgação da Constituição em nome de Deus.
- 2º- Defesa da indissolubilidade do laço matrimonial, com a assistência às famílias numerosas e reconhecimento dos efeitos civis ao casamento religioso.
- 3º- Incorporação legal do ensino religioso, facultativo nos programas das escolas públicas, secundárias e normais da União, do Estado e dos municípios.
- 4º- Regulamentação da assistência religiosa facultativa das classes armadas, prisões, hospitais, etc.
- 5º- Liberdade de sindicalização, de modo que os sindicatos católicos, legalmente organizados, tenham as mesmas garantias dos sindicatos neutros.

⁵⁸ Em 1930 um levante militar liderado pelos “tenentes” derrubou o governo de Washington Luis, visceralmente ligado aos interesses dos grandes cafeicultores. Os “tenentes” constituíam um setor militar rebelde formado por jovens oficiais que na década anterior organizou-se e lutou pelas aspirações antioligárquicas dos setores médios urbanos. A crise econômica de 1929 aproximou os tenentes da jovem burguesia industrial e de parcela dos grandes proprietários rurais desacreditados dos rumos que os grandes cafeicultores impuseram à política econômica brasileira durante a Primeira República, constituindo assim a base para a Revolução de Trinta.

6º- Reconhecimento do serviço eclesiástico de assistência espiritual às forças armadas e às populações civis como equivalente ao serviço militar.

7º- Decretação de legislação do trabalho inspirada nos preceitos da justiça social e nos princípios de ordem cristã.

8º- Defesa dos direitos e deveres da ordem social.

9º- Decretação da lei de garantia da ordem social contra quaisquer atividades subversivas, respeitadas as exigências das legítimas liberdades políticas e civis.

10º- Combate a toda e qualquer legislação que contrarie, expressa ou implicitamente, os princípios fundamentais da doutrina católica. (MOURA; ALMEIDA, 1997, p. 306)

No período compreendido entre a Revolução de Trinta e a Constituição de 1934, o proletariado brasileiro ressentia-se das derrotas da década anterior, tanto no plano nacional quanto no internacional, e por isso não teve expressão política significativa nos embates daquele momento que exprimiam, de um lado as divergências entre frações das classes dominantes quanto à forma de reestruturar o Estado após a Crise de Vinte e Nove, e de outro os remanescentes do tenentismo que representavam as reivindicações democráticas e antioligárquicas dos setores médios urbanos. No que diz respeito à educação, o embate político e ideológico se deu entre liberais, defensores da escola pública e laica instituída pela república, e católicos, defensores de um modelo de educação católica embasada nos documentos da Igreja Católica Romana em vigência naquele contexto pós-Concílio Vaticano I que conflitavam com o modelo de escola republicana.

O Manifesto dos Pioneiros da Escola Nova de 1932, redigido por Fernando Azevedo e assinado por intelectuais das várias artes e que acabou por se constituir no referencial da corrente liberal com relação à educação naquele contexto, foi inicialmente motivado pela tentativa do Governo Provisório de costurar um acordo entre os católicos e os escolanovistas que expressasse os ideais educacionais da Revolução, durante a Conferência Nacional de Educação de 1931 (CURY, 1986, p. 23), porém, ao invés de unir, a tentativa do Governo acabou acirrando as divergências entre as duas correntes.

Constituíam proposições básicas do Manifesto dos Pioneiros da Escola Nova a obrigatoriedade e gratuidade do ensino, que implicava a responsabilidade do Estado pela implantação de um sistema de ensino; a articulação do ensino com as necessidades da sociedade industrial; e a escola única para todos, sem distinção de sexo e a laicidade. Para o historiador da educação Jorge Nagle (2004), estas

proposições resultavam de dois componentes do clima intelectual daquele período: o “entusiasmo pela educação” e o “otimismo pedagógico”.

A questão da laicidade aparece no corpo do Manifesto vinculada a rejeição do ensino religioso na escola pública:

A laicidade, que coloca o ambiente escolar acima de crenças e disputas religiosas, alheio a todo o dogmatismo sectário, subtrai o educando, respeitando-lhe a integridade da personalidade em formação, à pressão perturbadora da escola quando utilizada como instrumento de propaganda de seitas e doutrinas. (AZEVEDO, 1960, P. 115)

Observe-se nessa citação a identificação que o pensamento liberal faz entre laicidade e neutralidade ideológica. Aparentemente a questão seria a da neutralidade perante as religiões, mas se trata, em realidade, da pseudo neutralidade liberal. Quando afirmamos ser uma pseudo neutralidade temos em vista o fato de que, em última instância, a doutrina difundida pela escola, na perspectiva liberal, é a da identificação entre democracia e capitalismo. Essa observação se faz necessária para explicitarmos que entendemos o laicismo da escola como um avanço apenas relativo, ou seja, um avanço em relação a uma educação pública diretamente vinculada a princípios religiosos. Mas é preciso não perder de vista que o laicismo situa-se nos limites das concepções burguesas de Estado e de educação pública. A perspectiva marxista de educação deve saber lidar com as contradições das concepções burguesas de escola sem se deixar enredar por essas contradições. Apoiamos o laicismo como estratégia política e não como princípio ideológico pois não podemos aceitar a pseudo neutralidade implícita ao laicismo. Aceitar a neutralidade seria entrar em contradição com o reconhecimento da luta de classes no âmbito da escola.

Quanto à Igreja Católica, esta operava mudanças, pelo menos retóricas, desde a edição da Encíclica *Rerum Novarum* em 1891 pelo Papa Leão XIII. Se no passado a Igreja não havia se esforçado para atrair setores não católicos para suas posições sobre o mundo, e se seu arsenal retórico tendia a igualar protestantes com maçons e comunistas com liberais, neste novo momento em que o movimento operário constitui um dado da realidade internacional e o processo de separação entre Estado e Igreja se impõe, resta à Igreja apenas a alternativa de mudar de estratégia.

Sob orientação da linha expressa no final do século XIX pelo Papa Leão XIII, constituiu-se no Brasil em 1922 o Centro D. Vital - inicialmente sob a liderança de Jackson de Figueiredo e depois de Alceu de Amoroso Lima, o “Tristão de Ataíde”- que foi extremamente ativo cumprindo papel destacado em prol da corrente católica no processo constituinte. O Centro D. Vital era responsável pela edição da revista *A Ordem* que teve um papel destacado na trincheira católica contra a laicidade.

O trecho que reproduzimos a seguir faz parte de um manifesto do Centro D. Vital intitulado “Mobilizemo-nos”, publicado pela revista *A Ordem* em dezembro de 1932. Este manifesto busca responder ao Manifesto dos Pioneiros e evidencia o esforço da intelectualidade católica em constituir um campo religioso contrário ao estado e ao ensino laicos naquele momento:

De um lado, temos os retrógrados, os apegados ao feiticismo das formulas arcaicas, os maníacos da laicidade integral do ensino, que defendem a todo transe o espírito que presidiu aos quarenta annos de pedagogia republicana, com o seu pragmatismo, o seu technicismo árido, a sua obsessão mimetista, o seu desdém pela realidade, o seu desrespeito pela sociedade em que viveu, pela infância que pretendem educar, pela nacionalidade que deveriam ser os mandatários, mas de que são realmente meros torcinários.

Esses bafejados pelo sopro official, tendo à sua disposição os cofres públicos, pondo e dispondo, entre quatro paredes, na reclusão propicia dos conluios mysteriosos, constituem um corpo diminuto, mas coheso, disciplinado, obedecendo cegamente a doutrina de um só autor, o inevitável Dewey (*Homines unius libri...*), e impondo dogmaticamente as deliberações e a sua orientação a todo o ensino público e, já agora, ao que pretendem, a própria Constituição em projecto.

De outro lado, os insatisfeitos com a experiência das quatro décadas passadas, os realistas, os prudentes, os defensores do Brasil inteiro, os catholicos que aspiram a uma educação integral, os nacionalistas de todos os matizes e mesmo os liberaes, que comprehenderam o que há de abusivo e tyrannico na laicidade obrigatória do ensino público que opprime a consciência religiosa de catholicos ou protestantes, judeus ou meros espiritualistas, para satisfazer apenas ao sectarismo de alguns anticlericaes e atheus ou a massa amorpha dos indifferentes.

Deste lado está a maioria, sem dúvida (...).(CURY, 1986, p. 133)

A Constituição de 1934 encampou todos os dez pontos da Liga Eleitoral Católica e no tocante ao ensino religioso estabeleceu em seu artigo 153 que

O ensino religioso será de freqüência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis, e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais. (BONAVIDES; AMARAL, 1996, p. 320).

No Decreto de 1931 o ensino religioso limitava-se às escolas primárias, no texto de 1934 estendeu-se para os níveis de ensino secundário e médio. Na Constituição de 1937, outorgada por Getúlio Vargas após o golpe que instituiu a ditadura que se autodenominava Estado Novo, em seu artigo 133 o texto foi objeto de uma reformulação que deixa transparecer uma diminuição de importância desta questão:

O ensino religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos (grifo nosso). (BONAVIDES; AMARAL, 1996, p. 238).

A Constituição de 1946, elaborada após a redemocratização do país, substituiu a expressão “poderá” e reconheceu o direito das outras religiões de usufruírem do espaço escolar para o ensino de sua religião:

(...) art. 168 - A legislação do ensino adotará os seguintes princípios: V - o ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável (...). (BONAVIDES; AMARAL, 1996, p. 286).

Esta constituição previa a elaboração de uma lei de diretrizes e bases da educação (LDB) para regulamentar a descentralização que foi originalmente proposta pelos “Pioneiros de 1932”, adotada pela Constituição de 1934, abandonada pela Constituição de 1937 outorgada por Getúlio Vargas e retomada após a queda do Estado Novo⁵⁹. As diretrizes nacionais se faziam necessárias para a implantação dos sistemas de educação.

No processo de discussão e debates sobre a LDB, que se arrastou até 1961, reproduziram-se os embates dos anos trinta, mas como o ensino religioso nas escolas públicas já estava garantido pela Constituição os católicos centraram-se na defesa do que eles denominavam “liberdade de ensino”. Esse foi o ponto central da plataforma católica e consistia basicamente na exigência de que o Estado subsidiasse escolas católicas por meio de bolsas de estudo. A fundamentação para essa reivindicação era dada pelo Código de Direito Canônico de 1917 que estabelecia que os católicos deveriam frequentar escolas católicas, uma vez que

⁵⁹ Expressão que se tornou corrente na historiografia brasileira para designar o regime ditatorial de Getúlio Vargas.

estas estavam livres da contaminação do indiferentismo religioso presente nas escolas leigas que era agravado pela prática das mesmas misturarem crianças de ambos os sexos em salas mistas.

Na Carta-encíclica *Divini Illius Magistri* de 1929, o Papa Pio XI trata da educação dos católicos nos termos que seguem:

Daqui resulta precisamente que a escola chamada neutra ou laica, donde é excluída a religião, é contrária aos princípios fundamentais da educação. De resto uma tal escola é praticamente impossível, porque de fato torna-se irreligiosa. Não ocorre repetir aqui quanto acerca deste assunto disseram os Nossos Predecessores, nomeadamente Pio IX e Leão XIII, em cujos tempos começou particularmente a dominar o laicismo na escola pública. Nós renovamos e confirmamos as suas declarações, (...) e juntamente as prescrições dos Sagrados Cânones pelas quais **é proibida aos jovens católicos a freqüência de escolas acatólicas, neutras ou mistas**, isto é, daquelas que são abertas indiferentemente para católicos e não católicos, sem distinção, e só pode tolerar-se tal freqüência unicamente em determinadas circunstâncias de lugar e de tempo, e sob especiais cautelas de que é juiz o Ordinário (grifos nosso). (PIO XI, 1929)

De acordo com o entendimento da Igreja expresso na *Divini Illius Magistri* a responsabilidade do Estado para com a educação deveria ser meramente subsidiária àquela ministrada pela família e pela Igreja, conforme segue:

(...) E sendo necessário que as novas gerações sejam instruídas nas artes e disciplinas com as quais aproveita e prospera a convivência civil, e sendo para esta obra a família, por si só, insuficiente, daí vem a instituição social da escola, primeiramente, note-se bem, por iniciativa da família e da Igreja, e só mais tarde por obra do Estado. Por esta razão, a escola, considerada até nas suas origens históricas, é por sua natureza instituição subsidiária e complementar da família e da Igreja, e portanto, por lógica necessidade moral deve não somente não contraditar, mas harmonizar-se positivamente com os outros dois ambientes, na mais perfeita unidade moral possível, a ponto de poder constituir juntamente com a família e com a Igreja, um único santuário, sacro para a educação cristã, sob pena de falir no seu escopo, e de converter-se, em caso contrário, em obra de destruição. (PIO XI, 1929)

Essa concepção norteou os discursos dos parlamentares alinhados com a Igreja Católica e aparecia nos artigos de jornais produzidos pela intelectualidade católica. Entre os jornais de grande circulação que abriram suas páginas para reproduzir o debate destacou-se **O Estado de São Paulo**, mas ficou registrado, sobretudo, nas páginas de três periódicos: a Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos e a Revista Anhembi, defendendo a escola pública; e a revista Vozes

de Petrópolis, de orientação católica e que reproduzia as posições das escolas católicas e particulares (BUFFA, 1984, p. 303).

O segmento das escolas privadas laicas era praticamente insignificante naquela ocasião, porém soube aproveitar-se dos argumentos católicos em prol da liberdade de ensino para justificar as subvenções públicas para o ensino privado. As escolas privadas apresentaram-se no debate educacional como alternativa pedagógica às escolas públicas, assim como as escolas católicas. Acerca desse segmento Roque Spencer de Maciel de Barros escreveu:

(...) esta, para a qual o projeto de diretrizes e bases é apenas um alto e rendoso negócio, trata de disfarçar os seus motivos reais, escondendo-se atrás de um motivo doutrinário que apenas a escola confessional poderia invocar (...). (BARROS, 1960, p. 17).

Baseado nos mesmos princípios do Manifesto dos Pioneiros da Escola Nova de 1932, Fernando de Azevedo redigiu em 1959 um novo manifesto assinado por signatários do primeiro manifesto tais como Anísio Teixeira, Hermes Lima e Lourenço Filho, acrescido de adesões de intelectuais da nova geração como Florestan Fernandes e Sergio Buarque de Holanda. Este documento afirmava a educação obrigatória e gratuita sob o postulado da educação democrática que não estabelecia diferença entre os educandos; a educação como forma de assegurar o acesso às oportunidades; e a educação para o trabalho e para o desenvolvimento econômico. Segundo o documento, dada a magnitude da tarefa e a realização dos postulados propostos

(...) para colher toda a população em idade escolar, não pode ser senão obra do Estado, pela escola universal, obrigatória e gratuita, e numa sucessão de esforços ininterruptos, através de longos anos, inspirados por uma firme política nacional de educação. (AZEVEDO, 1959, p. 22)

Em 21 de janeiro de 1960, a Câmara dos Deputados aprovou o Substitutivo 2.222-C de autoria do deputado Carlos Lacerda. Este texto era de inspiração cristã e defendia “a liberdade de iniciativa particular e o direito da família de escolher a educação de seus filhos, sendo que ao Estado caberia a função subsidiária, que satisfazia as reivindicações da corrente católica” (DERISSO, 2006, p. 48). As mobilizações contrárias que ocorreram a seguir foram impulsionadas por sindicatos de trabalhadores, intelectuais, professores e, sobretudo, pela União Nacional dos Estudantes (UNE). Essas mobilizações, segundo Nonato (1960, p. 298 e 299)

pressionavam pela supressão dos artigos 3 (item II), 5, 10, 58, e 96, letra 'a' do aprovado e visavam proibir

(...) as subvenções de verbas para as escolas particulares, assegurar o preenchimento das vagas do magistério público apenas para professores habilitados por escolas públicas, e vetar as representações das instituições privadas de educação nos conselhos estaduais (AZEVEDO, 1959, p. 22)

Conforme apreciamos em Derisso (2006),

(...) os embates que precederam a elaboração da Lei 4024/61 não se trataram de uma disputa pura e simples entre escola pública e escola privada, mas foi, sobretudo, um embate entre ensino laico e ensino religioso. Pelo menos foi com essa perspectiva que a Igreja Católica atuou no conflito, negando a possibilidade da escola ser neutra em matéria religiosa. (p. 48)

A promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação – Lei nº. 4024/61 – ocorreu em dezembro de 1961 e regulamentou o ensino religioso estabelecido pela Constituição nos termos que segue:

(...) Art. 97. O Ensino Religioso constitui disciplina dos horários normais das escolas oficiais, é de matrícula facultativa e será ministrado sem ônus para os cofres públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.

§ 1. A formação de classe para o Ensino Religioso independe de número mínimo de alunos.

§ 2. O registro dos professores de Ensino Religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva (...). (BRASIL, 1961)

A Constituição de 1967, editada após o golpe de estado de 31 de março de 1964, e a de 1969 que produziu emendas àquela, trataram do ensino religioso nos artigos 168 e 176 respectivamente, em termos bem simples no parágrafo 3º desses artigos: “o ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas oficiais de grau primário e médio”.

A Lei 5692/71 que substituiu a Lei 4024/61 na condição de dar diretrizes nacionais aos sistemas de educação, não trouxe novidades ao ensino religioso, limitando-se a adequar a redação constitucional à nova terminologia técnica que substituiu o que até então fora designado como ensino primário e ensino médio por primeiro grau e segundo grau.

No contexto da ditadura brasileira (1964/85) a novidade na relação entre religião e escola pública surgiu após a Lei nº. 569/69 que implantou a disciplina de

Educação Moral e Cívica⁶⁰. “Essa disciplina esteve presente nos currículos escolares nas décadas de 1930 e 1940, mas foi suprimida enquanto tal pela Lei nº. 4024/61 e ficou apenas como prática educativa” (BRASIL, 1971). O Parecer nº. 94/71 do Conselho Federal de Educação define seu conteúdo programático justificando a invocação a Deus no preâmbulo da Constituição e a instituição do ensino religioso nas escolas públicas como aceno de respeito à convicção religiosa do povo brasileiro e não uma tomada de posição do Estado, posto que a liberdade religiosa é assegurada, segundo o Parecer. Num jogo de palavras o mesmo diz que a Constituição do Brasil expressa “um aconfessionalismo aberto e acolhedor do pluriconfessionalismo que reflete a realidade brasileira” (BRASIL, 1971).

Quanto ao significado de tal “aconfessionalidade” o próprio Parecer deixa claro ao afirmar que a Constituição acolhe e reconhece as religiões de Deus. Vejamos como que esse documento explica o “aconfessionalismo” da Constituição estabelecendo como um dado objetivo a existência do Deus judaico-cristão:

(...) O Estado não tem religião oficial. De outro lado, a Religião não está a serviço do Estado. Deus não é um dos elementos utilizados para a sustentação psicológica de uma estrutura política ou social. **Ele é o fim último de todas as consciências e de todas as sociedades**, e subordiná-lo a um objetivo, qualquer que fosse, seria operar uma trágica inversão de valores. Deus está a serviço de seus servos, mas não pode estar submetido a pretensos senhores. (BRASIL, 1971). (o grifo é nosso).

Ao buscar fundamento para a moral alude não mais ao deus judaico-cristão, mas à “religião natural”:

(...) se as raízes da Moral e da Religião de tal forma se entrelaçam, dentro da alma humana, como proceder-se a uma dissociação radical entre as duas?
Surge aqui, como terceira decorrência da aconfessionalidade da Constituição do Brasil, a decorrência de que o fundamento religioso que, segundo o que se depreende do Decreto-Lei nº. 869/69, deve estar subjacente à Moral a ser ensinada na Educação Moral e Cívica, será tomada da chamada Religião Natural. (BRASIL, 1971)

Importante notar que o Parecer 94/71 foi produzido pela Comissão Especial do Conselho Federal de Educação para Educação Moral e Cívica e teve por relator Dom Luciano José Cabral Duarte, arcebispo de Aracaju. O padre salesiano José de Vasconcelos já vinha ocupando lugar de destaque no Conselho Federal de Educação como relator dos Grupos de Trabalho instituídos pelos Decretos

⁶⁰ Acerca da relação entre Educação Moral e Cívica e religião ver Vaidergorn (1987).

65.189/69 de 18/09/69 e 66.600 de 20/05/70. A vinculação do ensino religioso com a educação moral e com o civilismo foi diagnosticada por Cunha (2006, p. 8) como o resultado de uma “sintonia oscilante” desde 1931 até 1997 ⁶¹. Para este autor a Educação Moral dos tempos da ditadura militar brasileira representava “uma sólida fusão do pensamento reacionário, do catolicismo conservador e da doutrina de segurança nacional” e teria por finalidade, entre outras, segundo a Lei nº. 569/69, “a defesa do princípio democrático, através da preservação do espírito religioso, da dignidade da pessoa humana e do amor à liberdade com responsabilidade, sob a inspiração de Deus”.

No processo de elaboração da Constituição de 1988 pelo Congresso Constituinte eleito em 1986, o foco dos debates pré-eleitorais e dos movimentos de pressão durante a elaboração da Carta esteve relacionado às questões sociais. As responsabilidades pela crise econômica, pelo endividamento externo, pelo arrocho salarial, pelo déficit de moradia, pela escalada inflacionária, etc. eram imputadas ao regime militar que negava direitos elementares e liberdades democráticas que poderiam possibilitar a organização para resistir àquele estado de coisas. O mesmo sentimento era compartilhado pelos movimentos de professores e estudantil com relação à crise educacional.

A visível vinculação entre o golpe militar de 1964 com a política de Guerra Fria dos Estados Unidos da América, o apoio que o regime militar recebia dos representantes da grande indústria, do capital financeiro e dos latifundiários, davam à luta contra a ditadura militar um caráter de luta de classes. Pelo menos essa era a consciência de boa parte da militância popular que sentia que a mais modesta reivindicação material de uma pequena coletividade encontrava de imediato uma resposta repressiva por parte do estado. De modo que uma vez finda a ditadura, a questão que se colocava seria a de reinstaurar os direitos negados, limpar o terreno jurídico-institucional do chamado “entulho autoritário” – as leis de exceção e de restrição das liberdades. Por isso que as questões sociais, ou seja, a preocupação com a materialização da garantia dos direitos negados, colocava-se no centro do debate e dos embates parlamentares no processo constituinte.

Na medida em que a crise educacional provinha da negação do direito à educação pelo Estado, cabia lutar para que a Constituição afirmasse esse direito

⁶¹ Este é o ano da edição da última lei brasileira que versa sobre o ensino religioso na escola pública, a Lei nº 9475/97 que analisaremos neste tópico mais a frente.

social. Nesse sentido a bandeira do “ensino público e gratuito para todos” conseguia traduzir em termos de propaganda o princípio geral que deveria nortear a luta pelo direito à educação, e isto feito restaria estabelecer os critérios de financiamento da educação por meio das verbas públicas e coibir os desvios de tais verbas para as instituições privadas de ensino por meio de bolsas de estudo ou de subsídios diretos a essas empresas, questão que, aliás, não era consensual no interior do movimento que lutava em prol da escola pública⁶².

Fizemos essas considerações sobre o foco dos direitos sociais no movimento de pressão ao Congresso Constituinte e da educação entendida como um direito social a ser preservado e ampliado, para justificar o fato de que a questão da laicidade ficou num segundo ou talvez até terceiro plano nesse processo.

Na luta política, pelo menos no que diz respeito às mobilizações populares, a menos que haja um alto nível de consciência, as plataformas políticas não costumam ser muito amplas nem complexas, procurando, contrariamente, serem objetivas de modo a traduzir em poucas palavras de ordem a vontade das massas e ao mesmo tempo mobilizá-las. Nesse sentido, a laicidade, o ensino religioso, a invocação da proteção de Deus no preâmbulo da Constituição, a garantia ou direito de assistência religiosa nos hospitais e quartéis etc., não poderiam, em definitivo, ocupar o centro das mobilizações populares naquele contexto. Mas a Igreja Católica focou nessas questões, mobilizou suas bases, construiu alianças no Congresso e fora dele com religiosos de outras cores (principalmente com judeus e protestantes tradicionais), e conseguiu garantir que sua demanda fosse acolhida.

O texto constitucional de 1988 refere-se ao ensino religioso nos seguintes termos:

Art. 210. Serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais.

§ 1º - O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental. (BRASIL, 1988).

⁶² Importante notar que a reivindicação de verbas públicas exclusivamente para escolas públicas constituiu-se numa importante bandeira de luta no processo de elaboração da LDB de 1961, no entanto, nesse novo contexto passa a ser questionado por setores importantes do movimento estudantil e dos professores. A UNE, desde seu congresso de reconstrução em 1969 incluiu em sua pauta de reivindicações o subsídio para as escolas privadas para evitar a falência destas e a conseqüente perda do direito ao estudo por parte dos alunos destas escolas.

A diferença evidente entre os parágrafos que versam sobre o ensino religioso nos textos constitucionais de 1967/69 e de 1988 está relacionada exclusivamente à abrangência. No primeiro texto institui a disciplina no ensino primário, que dizia respeito aos quatro anos de ensino obrigatório, e no ensino médio, que era a soma dos quatro anos do antigo ginásial com os três anos do antigo colegial, abrangendo, portanto, toda a educação escolar e regular que precedia o ensino superior. No segundo texto, hoje em vigor, o ensino religioso abrange o ensino fundamental e exclui da obrigatoriedade de oferta o atual ensino médio que corresponde ao antigo colegial. Porém existe outra diferença situada fora dos parágrafos que versam sobre o ensino religioso. Esta diferença está situada no corpo do artigo constitucional do qual decorre o parágrafo que trata especificamente do nosso tema: no texto de 1988 o parágrafo sobre o ensino religioso vincula-se a um artigo que trata de “conteúdo mínimos” para “assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais” enquanto que nos anteriores (de 1967 e 1969) o enunciado dos artigos ao qual se vinculam os parágrafos do ensino religioso trata da educação como “direito de todos” a ser “dada no lar e na escola” e inspirada “no princípio da unidade nacional e nos ideais de liberdade e de solidariedade humana” (BRASIL, 1969, Art. 168 e BRASIL, 1969, Art. 176). Essa diferença não constitui uma mera nuance redacional e argumentativa. Após o Concílio do Vaticano II a questão da cultura passou a ocupar um lugar de destaque na teologia católica que passa a defender o ecumenismo até então condenado pela Igreja. No final de 1965, esse concílio produziu uma resolução, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* que analisamos no capítulo anterior, que trata da cultura e apresenta novidades com relação às posições que a Igreja vinha sustentando até esse momento com relação a essa questão, porém, no ano de 1967 essa posição ainda não estava suficientemente digerida pelo clero brasileiro e pela intelectualidade católica que influenciara a elaboração da Constituição, coisa que já não ocorria em 1988. Um marco de virada na implementação das resoluções do Concílio Vaticano II foi a Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizada em Medellín, na Colômbia, entre agosto e setembro de 1968, à qual já fizemos referência no capítulo anterior desta tese.

5.2 A experiência paulistana de 1989/90

Entre a promulgação da Constituição de 1988 e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9394/96) a Igreja Católica exerceu uma forte pressão sobre o Congresso Nacional – quer diretamente por meio da CNBB (Confederação Nacional dos Bispos do Brasil) quer articulando grupos, associações e fóruns com autoridades de outras religiões – para que suas posições fossem contempladas pela LDB. Porém, essa pressão não se limitou ao Congresso, mas manifestou-se nos âmbitos estaduais e municipais uma vez que após a promulgação da Constituição Federal iniciaram-se os processos de revisão e elaboração das constituições estaduais.

No ano 1990, no momento em que a Câmara Municipal de São Paulo principiava o processo de elaboração da Lei Orgânica do Município (uma espécie de constituição municipal), uma entidade intitulada EREP (Ensino Religioso das Escolas Públicas), que congregava professores de ensino religioso das escolas oficiais paulistas há mais de uma década, encaminhou um documento para a câmara paulistana patrocinado e subscrito pela Mitra Arquidiocesana de São Paulo no qual fundamentava e estabelecia critérios para a implementação do ensino religioso nas escolas municipais.

Em Derisso (2006, p. 56 a 63) analisamos este documento. A fundamentação filosófica do ensino religioso, do ponto de vista de seus defensores contemporâneos, é a de que este propicia a formação integral do educando na medida em que tem por objeto a dimensão religiosa da pessoa. Uma concepção filosoficamente alinhada com a tese fenomenológica segundo a qual todos nós temos uma dimensão religiosa porque a religião faz parte da essência humana. Soma-se a esse argumento filosófico um outro que afirma que a “religiosidade” é parte integrante da cultura nacional, um componente da identidade nacional.

Outro argumento utilizado em defesa do ensino religioso naquele momento foi o de que este já era praticado em outros municípios e estados, ao que sabemos na forma confessional católica com professores indicados pelas autoridades religiosas.

Para a implementação do ensino religioso no município de São Paulo o documento propôs que fosse inscrito:

(...) onde couber, no Anteprojeto de Constituição do Município de São Paulo:

O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá, obrigatoriamente, o currículo de ensino de 1º e 2º graus devendo constar dos horários normais dos alunos das escolas municipais, a ser ministrado por professores da rede municipal, respeitando a opção confessional do educando.

Parágrafo 1º: o professor credenciado e designado pela autoridade religiosa e nomeado pela autoridade escolar, deverá cumprir a sua carga horária, ministrando aulas de educação religiosa.

Parágrafo 2º: o professor de educação religiosa deverá desenvolver o conteúdo programático aprovado pela autoridade religiosa (WATANABE, 1996, anexos).

Neste documento não fica esclarecido se o formato proposto para a disciplina seria confessional ou interconfessional, porém a inclinação para o catolicismo fica implícita na medida em que o mesmo propõe “a criação de **um cargo** junto à Secretaria de Educação Municipal que permita o acompanhamento do trabalho de Ensino Religioso junto às escolas municipais” e que a nomeação da pessoa que viria a ocupá-lo ficaria por conta da **autoridade religiosa**. Como o termo está no singular imaginamos que “autoridade religiosa” não poderia ser outra que não aquela reconhecida como tal pela Mitra Arquidiocesana de São Paulo que subscreve o documento do EREP (WATANABE, 1996, anexos). A própria utilização do termo no singular evidencia o grau de autocentramento da Igreja Católica, caso contrário haveria que se proceder a um levantamento do número de religiões existentes e conseqüentemente de “autoridades religiosas”. Mesmo que nos limitássemos ao universo do cristianismo, o que já seria uma arbitrariedade, a diversidade de igrejas evangélicas é cada vez maior, sendo que para se respeitar a opção confessional do educando, a rigor a cada ano a escola deveria fazer um levantamento de todas as opções religiosas de seus alunos e contratar professores para todas elas. Tal procedimento acarretaria a necessidade de contratação de vários professores de ensino religioso para a mesma escola e no mínimo um problema orçamentário, na medida em que a Igreja Católica não cogitava arcar com o ônus do salário dos professores, mas apenas assegurar seu espaço dentro da escola pública.

A Câmara Municipal deliberou sobre a abertura de um processo de discussão envolvendo todas as confissões religiosas que se dispusessem a participar. O coroamento desse processo se deu com a realização de um seminário no mês de junho de 1990 que concluiu pela formação de um grupo de trabalho para estudar e refletir sobre o Ensino Religioso. Em oito meses, no dia 22 de março de 1991, o grupo apresentou à Secretaria de Educação uma proposta de conteúdos para o

Ensino Religioso subscrita por integrantes de várias confissões religiosas ⁶³. Essa proposta detalhava os conteúdos para cada uma das oito séries do ensino fundamental.

A Secretaria de Educação implementou o ensino religioso no formato de projeto experimental por meio do comunicado 30/91, publicado no Diário Oficial do Município de 03 de setembro de 1991. Este comunicado apresenta o histórico do processo que levou à formação do grupo de trabalho juntamente com sua proposta de conteúdos gerais, sem especificar os conteúdos por série. Na conclusão do comunicado a Secretaria apresenta os seguintes encaminhamentos:

1– Será autorizado o desenvolvimento em caráter experimental, no segundo semestre de 1991, de projetos nas escolas que se interessarem conforme portaria 367/91 de 30/01/91.

2 – O desenvolvimento de projetos deverá observar os seguintes itens:

- o respeito à identidade cultural do aluno;
- a mudança de compreensão do que é ensinar e aprender;
- o estímulo à curiosidade e criatividade do aluno;
- o desenvolvimento do trabalho coletivo na escola;
- a democratização das relações na escola;
- o resgate de identidade do educador;
- a apropriação e produção de conhecimentos relevantes e significativos para o aluno, de forma crítica, na perspectiva de compreensão e transformação da realidade;
- a interação comunidade-escola como espaço de valorização e recriação da cultura popular;

3 – Haverá reuniões mensais por representação dos professores e escolas envolvidas (um professor representante por período em que o projeto esteja sendo desenvolvido).

4 – Essas reuniões serão convocadas pela Administração, conforme cronograma a ser posteriormente divulgado, e coordenadas pelas entidades religiosas envolvidas, pela Diretoria de Orientação técnica, com assessoria do Departamento de teologia e Ciências da Religião da PUC/SP. (WATANABE, 1996, anexos).

O trecho citado evidencia a influência de idéias oriundas do construtivismo e da educação popular. Caberiam alguns questionamentos sobre a incongruência de se defender a criatividade e o espírito crítico quando o tema em pauta é religião. Terá o aluno liberdade para ser criativo na definição dos atributos divinos? Poderá o aluno desenvolver seu espírito crítico a ponto de chegar à conclusão de que deus e papai Noel estão na mesma categorias de seres fantasiosos?

⁶³ Igreja Católica, Igreja Episcopal Anglicana, Igreja Evangélica Luterana de São Paulo, Conselho de Fraternidade Cristão-Judáico, Igreja 3ª RE. Ministério da Unidade, Igreja Presbiteriana Unida do Brasil – Igreja do Jardim das Oliveiras e Igreja Presbiteriana Independente.

Após a edição do comunicado da Secretaria de Educação o debate rompe os limites institucionais e chega à imprensa. Por meses os jornais **O Estado de São Paulo** e **Folha de São Paulo** publicaram editoriais e artigos de personalidades a favor e contra o ensino religioso. Em Derisso (2006, p. 59) registramos a impressão

(...) de que apenas a Igreja Católica estava atenta à questão enquanto os defensores do ensino laico, mais uma vez, estavam preocupados com questões mais prementes para a maior cidade do país que naquele momento discutia e elaborava o seu plano diretor. (...) O que não significa dizer que os católicos não se preocupassem também com outros problemas, mas certamente priorizaram essa questão.

Registramos também que o debate ocorrido nesse período pela imprensa escrita ocorreu de modo bastante acalorado:

Os interlocutores extremaram e simplificaram os argumentos no afã de “ganhar o debate” chegando a extremos como o da acusação de que o Secretário da Educação Mario Sérgio Cortella estava interessado em criar mercado de trabalho para seus alunos do curso de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, uma vez que foi nesse curso que a Secretária de Educação Municipal decidiu buscar suporte para a capacitação dos professores. (DERISSO, 2006, p.59)

Em carta-resposta ao artigo “Contra o Ensino Religioso” do filósofo Roberto Romano, encaminhada à coluna Painel do Leitor do jornal **Folha de São Paulo**, Maria Helena Ferrini Battazza (1991), em nome do Grupo de Reflexão do Ensino Religioso das Escolas Públicas que elaborou a proposição de conteúdos para Secretaria de Educação, solicita ao jornal que publique a íntegra da proposta elaborada pelo grupo uma vez que o autor do referido artigo teria “pinçado” trechos do mesmo para estruturar sua argumentação contrária. Argumenta que foram convidadas representantes de várias confissões religiosas, cristãs e não cristãs, para a elaboração da proposta e que “alguns participaram dos primeiros encontros”, mas que “nem todos aproveitaram esta oportunidade”. Exalta a experiência “de 25 a 30 anos no magistério público” de alguns participantes da Comissão, a sensibilidade destes ao “pluralismo religioso existente na sociedade contemporânea e à necessidade de humanização das escolas públicas” e nega que tenha existido “lobby” no processo de elaboração da proposta. Encerra sua carta afirmando que “as opiniões sobre o assunto não sejam restritas a intelectuais, mas que seja realizada uma pesquisa de opinião entre as pessoas que mantêm os seus filhos nas escolas públicas” (BATTAZA, 1991)

No balanço que a Secretaria faz do processo e que reproduziremos mais à frente, também é dito que muitas confissões religiosas deixaram de participar antes que a proposta fosse concluída. A questão que se coloca é o porquê de tal atitude. O Grupo de Reflexão ao invés de buscar identificar as causas satisfaz-se com a acusação de que tais representantes não quiseram aproveitar a oportunidade que lhes foi dada pela Secretaria. Segundo a carta-resposta a representatividade da Comissão de Reflexão e de seu relatório é corroborada pelo fato de que houve “acompanhamento da Comissão de Ecumenismo e diálogo religioso da Arquidiocese de São Paulo, que trabalha tanto com as igrejas cristãs quanto com as religiões não-cristãs” (BATTAZZA, 1991) e de que “a proposta foi submetida à apreciação das diversas religiões para a sua avaliação”. Interpomos duas observações com relação a este argumento. Primeiro, a Comissão de Ecumenismo é uma comissão temática de uma determinada instituição, da Igreja Católica representada neste caso pela Arquidiocese de São Paulo, e não uma comissão dos ecumênicos de modo geral, mesmo que integre membros de outras confissões. Segundo, a disposição de submeter a proposta a várias confissões para garantir a contemplação de todas as demandas religiosas já havia fracassado uma vez que algumas se retiraram da Comissão deixando implícito que não a reconheciam como representativa de suas demandas sobre o ensino religioso.

Outra questão importante a ser destacada diz respeito à proposição contida na carta-resposta da Comissão sobre encaminhar pesquisa junto aos pais. Imaginemos o que seria se adotássemos tal método para resolver outras questões relacionadas às diferenças na sociedade, certamente viveríamos sob o mais brutal monolitismo, e levando em conta o argumento dos defensores do ensino religioso naquele momento, segundo o qual a religiosidade faria parte da cultura brasileira, esse monolitismo seria de cunho teocrático, monoteísta e cristão. Além disso, parece-nos haver uma contradição nesse argumento de respeito à vontade das famílias. Se as famílias devem ser respeitadas em sua religiosidade e se elas têm uma posição definida em favor de alguma religião, por que então a formação religiosa das crianças não é assegurada pela igreja que a família frequenta? Não haveria uma contradição entre afirmar-se que a escola deve valorizar a cultura popular e ao mesmo tempo não confiar na formação religiosa das crianças no ambiente familiar e no ambiente das igrejas?

Em Derisso (2006) reproduzimos trecho do artigo Dom Luciano Mendes de Almeida intitulado “Direito à Educação Integral” publicado na página dois do jornal Folha de São que explicita a posição que a Igreja Católica brasileira passa a sustentar até a elaboração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 e da Lei 9475/97 sobre o ensino religioso. Essa nova posição associa o ensino religioso aos “valores morais e religiosos indispensáveis para plena realização da pessoa humana” para garantir a “educação de qualidade” e a “formação integral”:

Com efeito, é graças à transmissão desses valores que a criança poderá encontrar critérios para julgar com acerto, fortalecer o caráter e a vontade de participar na promoção do bem comum e serviço do próximo e, em especial, descobrir a transcendência do espírito humano e a sua abertura, livre e confiante à comunhão com Deus e os irmãos.

Na atual crise da sociedade, quando a infância e a adolescência são fortemente atraídas pelo consumismo, pelo ganho fácil, pelo prazer descontrolado, e podem até sucumbir à tentação do tóxico, da violência e do desespero, torna-se muito mais forte a necessidade do ensino dos valores éticos e religiosos, não só na família, mas também na escola. Na elaboração da lei, portanto, assegura-se o direito ao ensino religioso nas escolas públicas, como dever do Estado, sem qualquer discriminação. Apoiamos assim o art. 50 da lei 1.258-A/88, conforme o projeto Jorge Hage, que, de coerente, garante aos professores do ensino religioso como aos demais professores, os mesmos direitos à remuneração pelo Estado. (DERISSO, 2006, p. 61)

D. Luciano Mendes adianta a discussão sobre o pagamento do salário do professor do ensino religioso e nos ajuda a entender porque a formulação “sem ônus para os cofres públicos” foi retirada do texto constitucional. “Os elementos do novo discurso católico já estavam todos aí presentes: a transcendência, a formação integral da pessoa humana e do cidadão e a falta de perspectiva da juventude aliada à crescente violência urbana” (DERISSO, 2006, p. 61). Esses elementos se farão presentes desde então e de modo sistemático no discurso das autoridades e intelectuais católicos sobre a disciplina.

No final de 1991, a Secretaria de Educação implantou projetos de ensino religioso e não uma disciplina conforme reivindicava o EREP e D. Luciano Mendes de Almeida no artigo acima mencionado. Ao término deste ano a Secretaria realizou um balanço baseado em questionários respondidos por alunos, pais e professores da rede municipal (DERISSO, 2006) que contou com baixa participação. Em março do ano seguinte apresentou este balanço para uma reunião que contou com representantes das Igrejas Católica, Judaica e Anglicana.

Nessa reunião constatou-se que somente católicos e batistas acompanharam o desenvolvimento do projeto e foi levantada a necessidade de se esclarecer o porquê deste não acompanhamento; de se ampliar o debate com a sociedade civil; e da realização de uma pesquisa nas demais escolas do município. Por fim, a reunião apontou para a produção de um novo documento coordenado por um amplo leque de grupos religiosos que se responsabilizem desde o início pelo processo. Documento este que seria elaborado no decorrer do ano, após resolverem as questões pendentes (DERISSO, 2006, p. 62).

A pretensão da reunião ampla e do debate proposto não se efetivou. As confissões religiosas mais representativas do movimento evangélico – as chamadas pentecostais e neopentecostais, que naquele momento já cresciam enquanto o catolicismo e o protestantismo tradicional diretamente oriundo da Reforma Religiosa do século XVI recuavam e continuam recuando em números relativos (PIERUCCI, 2004, p. 17 a 28) – não participaram desde o início do processo por serem contrárias ao ecumenismo e não se comprometiam, nem se comprometem no presente, com projetos com tal conotação.

Em Derisso (2006) registramos os limites da aplicação dos projetos de ensino religioso no município de São Paulo, sua baixa representatividade e seus desencontros:

De acordo com a Secretaria Municipal de Educação, doze escolas se interessaram em desenvolver projetos de Ensino Religioso após a proposta ter sido lançada para toda a rede, porém apenas sete participaram da avaliação dos projetos no final do ano letivo. Nessa avaliação constatam-se as diferenças na forma de trabalhar a disciplina, pois enquanto uns rezavam, liam a Bíblia ou transcreviam orações para os alunos copiar, fato registrado nos relatórios por 42% dos alunos, bem diferente do que declararam os professores nos seus questionários (WATANABE, 1996, p. 154), outros trabalhavam valores morais, meio ambiente ou a percepção dos alunos sobre religião. (p. 63).

Acerca da baixa representatividade dos projetos de ensino religioso no município de São Paulo ressaltamos que segundo dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) existem atualmente 1216 escolas na rede municipal de São Paulo⁶⁴. Apesar de ter avançado o processo de municipalização das escolas anteriormente integradas na rede estadual nos vinte anos que se seguiram, o número de escolas municipais na cidade não aumentou o suficiente para considerarmos a aplicação de projetos em uma dezena de escolas

⁶⁴ (Disponível em: < <http://www.ibge.gov.br/municesportes/dados.php?tab=b121&codmun=5030&uf=35&descricao=S%C3%83%C2%A3o%20Paulo>>; acesso em: 11/05/2011.

no ano de 1991 como representativo da rede municipal. Por isso falamos em baixa representatividade.

A Teologia da Libertação tinha peso suficiente no interior do Partido dos Trabalhadores (PT) e da administração petista para garantir a contemplação de demandas como o ensino religioso. Porém, a derrota eleitoral do PT no segundo semestre de 1992 cessou esta influência e fez com que momentaneamente o ensino religioso saísse da pauta da Secretaria Municipal de Educação.

5.3 O ensino religioso na LDB

Recordemos o enunciado da Constituição de 1988 sobre o ensino religioso para estruturarmos nossa reflexão e compormos o histórico dos embates com relação a essa questão no processo de elaboração da L.D.B. nº 9394/96. O artigo 210 da Constituição prevê o ensino religioso nos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo a frequência facultativa ao aluno. Quanto à responsabilidade pela remuneração do professor desta disciplina o artigo é omissivo, assim como nas constituições anteriores. Tal omissão poderia ser justificada pelo fato de que desde a constituição republicana de 1891 é vedado ao Estado “estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”, assim como estabelecer alianças com instituições religiosas. Porém, em 1934, foi acrescida ao parágrafo em questão a formulação “sem prejuízo da colaboração recíproca em prol do interesse coletivo”, e na Constituição de 1967 a expressão sofre uma pequena alteração: “ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público”.

A questão do salário do professor de ensino religioso foi tratada apenas pela LDB de 1961 que estabeleceu que o ensino religioso não oneraria os cofres públicos. Essa questão estava pautada novamente para a nova LDB a ser elaborada após a Constituição de 1988.

A Lei nº 9394/96, no seu artigo 33, regulamentou o ensino religioso nos seguintes termos:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido "**sem ônus para os cofres públicos**", de acordo com as

preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I– confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou

II– Interconfessional, resultante de acordo entre diversas entidades religiosas que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa. (grifo nosso). (BRASIL, 1996)

A pressão da Igreja Católica intensificou-se no sentido da reformulação da Lei por meio de entidades como Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Conselho Nacional das Igrejas Cristãs (CONIC), Associação de Educação Católica (AEC), Associação de Professores de Ensino Religioso do Distrito Federal (ASPER), Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) e Coordenações Estaduais de Ensino Religioso, entre outras (DERISSO, 2006, p. 64).

No primeiro trimestre de 1997 os efeitos dessa pressão se fizeram sentir pela apresentação de projetos de lei sobre o ensino religioso na Câmara dos Deputados. Foram eles os projetos de nº 2757/97, nº. 2997/97 e 3047/97 que, com nuances, partiam do texto em vigor e contemplavam as reivindicações do *lobby* constituído pelas entidades religiosas. O resultado foi a nomeação do Deputado Padre Roque Zimmermann (PT/PR) para relator da Comissão de Educação, Cultura e Desporto da Câmara dos Deputados que produziu um “substitutivo contendo os elementos dos três projetos de lei que mais agradavam ao *lobby* de entidades.

O artigo 33 da Lei 9394/96 foi alterado pela Lei nº 9475/97 e ganhou a nova redação:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

Parágrafo 1º - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

Parágrafo 2º - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (DERISSO, 2006, p. 66)

O novo texto suprime a formulação “sem ônus para os cofres públicos”, caracteriza o ensino religioso como constitutivo da formação básica do cidadão e veda o proselitismo. Formulações visivelmente contraditórias em se tratando de

religião que historicamente, pelo menos no Ocidente, pautou-se pelo proselitismo pressupondo ser portadora da verdade revelada, portanto absoluta.

O texto da Lei sobre o ensino religioso, assim como outros aspectos legais no tocante à relação da sociedade com as instituições religiosas, tem mudado ao sabor da evolução da teologia católica. Até 1961 a Igreja Católica defendia que o Estado deveria subsidiar com bolsas de estudo as escolas católicas porque não aceitava que os católicos freqüentassem escolas não-católicas, porém com a mudança de orientação pelo Concílio Vaticano II no tocante à educação (mas também com relação ao Estado e às outras religiões), a Igreja passa a valorizar a instituição escolar e defender a religião por meio da defesa da educação moral que para ela encontra sua base na religião se confundindo com os valores religiosos.

A resolução sobre educação do Concílio Vaticano II trata a instituição escolar nos termos que segue:

Entre todos os meios de educação, tem especial importância a escola, que, em virtude da sua missão, enquanto cultiva atentamente as faculdades intelectuais, desenvolve a capacidade de julgar retamente, introduz no patrimônio cultural adquirido pelas gerações passadas, promove o sentido dos valores, prepara a vida profissional, e criando entre alunos de índole e condição diferentes um convívio amigável, favorece a disposição à compreensão mútua; além disso, constitui como que um centro em cuja operosidade e progresso devem tomar parte, juntamente, as famílias, os professores, os vários agrupamentos que promovem a vida cultural, cívica e religiosa, a sociedade civil e toda a comunidade humana. É bela, portanto, e de grande responsabilidade a vocação de todos aqueles que, ajudando os pais no cumprimento do seu dever e fazendo as vezes da comunidade humana, têm o dever de educar nas escolas; esta vocação exige especiais qualidades de inteligência e de coração, uma preparação esmeradíssima e uma vontade sempre pronta à renovação e adaptação (PAULO VI, 1965, 5).

Na mesma Declaração, o Papa explicita a nova concepção da Igreja sobre a pluralidade da sociedade moderna:

(...) a Igreja louva aquelas autoridades e sociedades civis que, tendo em conta o pluralismo da sociedade moderna e atendendo à justa liberdade religiosa, ajudam as famílias para que a educação dos filhos possa ser dada em todas as escolas segundo os princípios morais e religiosos das mesmas famílias (PAULO VI, 1965, 7).

No capítulo anterior analisamos a evolução da teologia católica relativamente ao fenômeno que esta denominou “modernismo” e constatamos a mudança no discurso da Igreja sobre a sociedade moderna. Essa mudança trouxe como consequência a organização de conteúdos curriculares do ensino religioso escolar -

nas escolas públicas, mas também nas escolas católicas -, com uma abordagem denominada ecumênica ou interconfessional. No tópico seguinte abordaremos a implementação da disciplina em dois sistemas estaduais de ensino diferentes, bem como a metodologia adotada em cada um deles. Os sistemas escolhidos são os dos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo e não o foram aleatoriamente, mas por expressarem diferentes concepções epistemológicas e metodológicas para esta disciplina.

5.4 O ensino religioso no estado do Rio de Janeiro

O Projeto de Lei 1233 de autoria do Deputado Carlos Dias sobre o ensino religioso confessional nas escolas públicas do estado do Rio de Janeiro foi apresentado na Assembléia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) no dia 14 de setembro de 1999 e tramitou naquele órgão legislativo até 28 de agosto de 2000, data em que foi aprovado em plenário passando a constituir a Lei nº 3459, promulgada pelo Governador Anthony Garotinho em 14 de setembro de 2000.

Durante a tramitação do Projeto do Deputado Carlos Dias na ALERJ foi apresentado um projeto similar – aliás, praticamente idêntico – na Câmara Municipal do Rio de Janeiro pelo Vereador Jorge Mauro. Este projeto de lei recebeu o número 2157-A e após sua aprovação foi promulgado como Lei Municipal nº 3228, em 26 de abril de 2001.

Pelo fato dos debates posteriores tomarem a Lei nº 3459 como objeto e pela clareza do texto da Lei, a reproduzimos na íntegra conforme GIUMBELLI e CARNEIRO (2004):

LEI Nº 3459, de 14 de setembro de 2000
DISPÕE SOBRE ENSINO RELIGIOSO CONFSSIONAL NAS
ESCOLAS DA REDE PÚBLICA DE ENSINO DO ESTADO DO RIO
DE JANEIRO.
O Governador do Estado do Rio de Janeiro,
Faço saber que a Assembléia Legislativa do Estado do Rio de
Janeiro decreta e eu sanciono a seguinte Lei:
Art. 1º O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante
da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos
horários normais das escolas públicas, na Educação Básica, sendo
disponível na forma confessional de acordo com as preferências
manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de
16 anos, inclusive, assegurado o respeito à diversidade cultural e
religiosa do Rio de Janeiro, vedadas quaisquer formas de
proselitismo.

Parágrafo único No ato da matrícula, os pais, ou responsáveis pelos alunos deverão expressar, se desejarem, que seus filhos ou tutelados freqüentem as aulas de Ensino Religioso.

Art. 2º Só poderão ministrar aulas de Ensino Religioso nas escolas oficiais, professores que atendam às seguintes condições:

I – Que tenham registro no MEC, e de preferência que pertençam aos quadros do Magistério Público Estadual;

II – Tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida.

Art. 3º Fica estabelecido que o conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente.

Art. 4º A carga horária mínima da disciplina de Ensino Religioso será estabelecida pelo Conselho Estadual de Educação, dentro das 800 (oitocentas) horas-aulas anuais.

Art. 5º Fica autorizado o Poder Executivo a abrir concurso público específico para a disciplina de Ensino Religioso para suprir a carência de professores de Ensino Religioso para a regência de turmas na educação básica, especial, profissional e na reeducação, nas unidades escolares da Secretaria de Estado de Educação, de Ciência e Tecnologia e de Justiça, e demais órgãos a critério do Poder Executivo Estadual.

Parágrafo Único A remuneração dos professores concursados obedecerá aos mesmos padrões remuneratórios de pessoal do quadro permanente do Magistério Público Estadual.

Art. 6º Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 14 de setembro de 2000.

ANTHONY GAROTINHO. Governador. (p.31 e 32)

A posição expressa nessa lei é divergente daquela que será adotada no estado de São Paulo meses depois e contou com a resistência de setores de religiosos que defendem uma orientação ecumênica para a disciplina. Neste caso, a principal expressão dessa orientação foi o Deputado Carlos Minc que em artigo publicado no jornal O Globo do dia 9 de outubro de 2000, manifestou sua oposição à Lei recém promulgada nos seguintes termos:

A Lei 3459/2000 que instituiu a educação religiosa confessional nas escolas públicas estaduais contém várias ilegalidades e confunde as fronteiras entre a necessária liberdade religiosa e a aplicação do dinheiro público de um Estado constitucionalmente laico. (MINC, 2000).

Para este deputado o problema se encontra no fato do ensino religioso ser ministrado na escola pública na forma confessional e seus conteúdos de ensino serem definidos pelas autoridades religiosas. Mas a educação religiosa com formato ecumênico e com conteúdos definidos pelo sistema de ensino, mesmo que onerando os cofres públicos, não constituiria problema porque seria constitucional e

de acordo com a LDB. O caráter confessional se contrapõe ao caráter ecumênico, conforme podemos apreender do artigo em questão:

Ou bem a educação religiosa é fornecida em igrejas, templos, sinagogas, mesquitas, casas de culto, com determinação total de conteúdos e professores por suas autoridades, custeada pelos fiéis de cada confissão, ou é oferecida pelo Estado que, segundo a LDB, definirá o conteúdo (ouvindo o conjunto das comunidades religiosas), preferencialmente de caráter ecumênico e contratará professores concursados sem o veto de cada instituição, já que se trata de dinheiro público. (MINC, 2000)

Pelo que podemos abstrair do artigo de Minc este deputado somente questiona a lei do Rio de Janeiro e não a Constituição Federal e a LDB que mantiveram o ensino religioso e, pior ainda, retrocederam com relação à primeira LDB (Lei nº 4024/61) que estabelecia que o ensino religioso “será ministrado sem ônus para os cofres públicos”. Na medida em que esta formulação foi apresentada na primeira versão do artigo 33, mas retirada no substitutivo que o alterou, entende-se que a questão deixa de ser um mero detalhe e passa a constituir uma concepção segundo a qual o ensino religioso deve estar presente na escola pública e custeado pelo contribuinte, inclusive ateu, porque de acordo com substitutivo “o ensino religioso é parte constituinte da formação básica do cidadão”.

Nesse sentido, a posição sustentada por Carlos Minc não é uma posição de defesa de um estado laico e separado da religião, conforme ele mesmo afirma em seu artigo, mas uma posição de defesa de uma determinada concepção de religião que o Estado deve patrocinar e divulgar.

O ecumenismo pode ser entendido como uma equidistância entre todas as religiões ou entre algumas religiões monoteístas da matriz judaica, mas jamais pode pretender englobar os indiferentes e muito menos os ateus. Principalmente para aquele tipo de ateísmo que embasa sua crítica da religião na concepção materialista histórico-dialética segundo a qual o homem é produto social ao mesmo tempo em que a sociedade é produto humano, sem vislumbrar nenhuma participação divina, a não ser na forma como participam da construção da sociedade todas as idéias, correspondam elas à realidade ou não.

Se a laicidade constitui um acordo de convivência, baseado na tolerância, não se deve exigir de ninguém o reconhecimento de que as religiões constituam patrimônio cultural ou que sejam portadoras de valores superiores. Deve-se, ao contrário, mantê-las no espaço privado.

O reconhecimento de que o embate se desenvolve no estado do Rio de Janeiro entre diferentes setores religiosos, mais precisamente católicos, transparece nesta passagem da entrevista com Carlos Minc realizada via e-mail por Sandra de Sá Carneiro e Emerson Giumbelli (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004):

O setor mais avançado da Igreja Católica é contra a pregação religiosa mesmo nas escolas confessionais. Estes setores foram calados em nosso estado já que têm que acatar a posição hierarquicamente superior. Apenas o Movimento Inter-Religioso, representando 26 denominações, mobilizou-se contra a pregação ilegal em escolas públicas. (p. 107)

O Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro (MIR) define-se como “um espaço de confiança e respeito mútuo para a promoção da paz por meio do diálogo e cooperação entre as diversas religiões, tradições espirituais e indígenas”⁶⁵ e o Instituto de Estudos das Religiões que “apóia institucionalmente o MIR por considerar fundamental a existência de um movimento que realize atividades e diálogos que fortaleçam a tolerância religiosa”, foi a instituição que organizou uma Audiência Pública na Assembléia Legislativa, no dia 18 de outubro de 2000, na qual o Deputado Carlos Minc apresentou o projeto de lei alternativo de nº 1840 que foi arquivado no final daquela legislatura. Este projeto foi apoiado inicialmente por doze deputados. Na véspera (17 de outubro), Carlos Minc havia acionado o Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro com a Representação por Inconstitucionalidade de nº 141/00 contra a Lei 3459, (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 32).

A representação no Tribunal não surtiu efeito. Este declarou inconstitucionalidade apenas no artigo 5º que trata do concurso público. Porém, o Projeto de Lei 1840 que estava arquivado há dois anos foi desarquivado em abril de 2003 e aprovado em 16 de outubro daquele ano, mas a Governadora Rosinha Garotinho veta totalmente o projeto.

Entre a apresentação do Projeto em 2000 e sua votação no final de 2003, vários fatos ocorreram. O Decreto 29.228 de 29 de setembro de 2001 que cria a Comissão de Planejamento do Ensino Religioso Confessional, responsável por iniciar a regulamentação do ensino religioso nas escolas públicas do Rio de Janeiro (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 37), o Decreto n. 31.086 de 27 de março de 2002 que regulamenta o Ensino Religioso a partir do resultado do trabalho da comissão instituída pelo decreto anterior e, por fim, a expedição pela Governadora,

⁶⁵ Disponível em: <<http://www.iser.org.br/site/movimento-inter-religioso>>, acessado em: 25 de maio de 2011.

em 21 de setembro de 2003, do despacho para abertura do concurso público para contratação de professores de ensino religioso. Esses fatos fundamentaram o veto da Governadora ao projeto alternativo de Carlos Minc.

O edital do concurso para professores da disciplina (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 80 a 83) foi publicado no diário oficial no mesmo dia da aprovação do projeto de lei 1840, 16 de outubro de 2003, e previa a contratação de 500 professores sendo 342 católicos, 132 evangélicos e 26 outros credos que segundo “o estudo estatístico realizado pela Comissão de Planejamento do Ensino Religioso Confessional” (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 81) teriam representatividade no estado do Rio de Janeiro. No texto do edital não consta quais seriam estes credos.

Constitui requisito para a inscrição no concurso, conforme o edital,

2.2.4 Possuir curso de formação universitária, com Licenciatura Plena que habilite o candidato ao exercício permanente do Magistério.

2.2.5 Ser credenciado pela Autoridade Religiosa competente, que deverá exigir do candidato comprovante de formação religiosa obtida em instituição por ela mantida ou reconhecida, nos termos do inciso II do art. 2º da Lei nº 3.459, de 14/09/2000.

2.2.6 Como corolário do dispositivo legal acima citado, fica reconhecido à Autoridade Religiosa o direito de cancelar, a qualquer tempo, o credenciamento concedido, quando o professor mudar de confissão religiosa ou apresentar motivos que o impeçam moralmente de exercê-la, do que dará imediata ciência à Coordenadoria Regional e à Coordenação de Educação religiosa da Secretaria de Educação, sendo que, para permanecer nessa condição, o professor deverá apresentar novo credenciamento. (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 80).

O concurso é previsto para duas fases: prova específica e prova de títulos. O conteúdo da prova específica consiste em

(...) redação sobre Ensino Religioso, em interpretação de texto da língua portuguesa, bem assim de questões objetivas que tenham como conteúdo pedagógico os aspectos de Psicologia da Educação, Didática, Fundamentos da Educação, Estrutura e Funcionamento do Ensino. (GIUMBELLI; CARNEIRO, 2004, p. 80)

Porém, uma vez no exercício da função, o professor, conforme prevê o item 2.2.7 do Edital, poderá ser demitido caso venha a “perder a fé e tornar-se agnóstico ou ateu, ou perder o seu credenciamento”. Lembrando que o credenciamento é emitido pela autoridade religiosa, assim como sua suspensão. Portanto, a mudança de credo também implicará em demissão a não ser que a autoridade religiosa que o credenciou não se importe com o fato, o que seria improvável. Segundo o credo católico, os seres humanos têm a capacidade do livre arbítrio. Podem escolher entre

seguir Deus ou o Diabo. No caso dos professores concursados para lecionarem ensino religioso no estado do Rio de Janeiro, se perderem a fé em Deus, além de irem para o inferno também perderão seu emprego.

Este edital foi suspenso por uma liminar impetrada pelo Sepe (Sindicato Estadual dos Profissionais de Ensino), mas que foi prontamente derrubada pelo Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro no dia 17 de novembro de 2003 possibilitando que as provas do concurso fossem realizadas no dia 4 de janeiro de 2004 e tivesse prosseguimento a implantação do ensino religioso confessional nesse estado.

5.5 O ensino religioso no estado de São Paulo.

No dia 25 de julho de 2001, o Conselho Estadual de Educação de São Paulo aprovou por unanimidade a Indicação CEE nº 007/2001 e dois dias depois a Deliberação 16/2001 que regulamenta o Artigo 33 da Lei nº. 9394/96 (alterada pela Lei nº. 9475/97). Até aquele momento o Conselho Federal de Educação havia emitido dois pareceres sobre o ensino religioso. No primeiro, de nº. 05/97, indica que é da competência da escola definir o horário e o espaço da disciplina e das Igrejas, individualmente ou associadas, o cadastramento dos professores, para atender os matriculados – esse parecer foi anterior ao substitutivo nº 9475/97, portanto ainda à luz do Artigo 33 da Lei nº. 9394/96 – ; no segundo, o de nº 97/99, diz que a fixação de “conteúdos e habilitações e admissão de professores ficam a cargo dos diferentes sistemas de ensino” ⁶⁶ (BACHA FILHO, 2002, p. 43-46), por isso, essas questões tiveram que ser regulamentadas pelo Conselho Estadual de Educação.

A Indicação CEE nº 007/2001 se propôs a definir os conteúdos do Ensino Religioso, porém não foi além de afirmar os objetivos gerais da disciplina que seriam condizentes com o espírito da Lei 9475/97:

(...) o Ensino Religioso nas escolas deve, antes de tudo, fundamentar-se nos princípios da cidadania e do entendimento do outro (...) não deve ser um aglomerado de conteúdos que visam evangelizar ou procurar seguidores de doutrinas. (BACHA FILHO, 2002, p. 40).

A Indicação situa a disciplina como possibilidade de afirmação da promoção da cidadania condizente com os espíritos da Constituição e da LDB por meio de

⁶⁶ Nesse parecer o Conselho respondeu à demanda de instituições de ensino superior que buscavam orientação visando a abertura de cursos específicos de habilitação de professores de Ensino Religioso. (BACHA FILHO, 2002, p. 43-46)

projetos pedagógicos conforme orientam os Parâmetros Curriculares Nacionais. Afirma também que o Ensino Religioso pode contribuir para romper com a forma compartimentada de conceber o conhecimento e que produz um conhecimento escolar expresso em disciplinas estanques. Neste sentido a indicação deixa implícita sua filiação à perspectiva pós-moderna que critica o chamado “paradigma da modernidade”, e afirma um novo paradigma de educação que seja capaz de fazer contraponto à tendência das sociedades globalizadas que

(...) profundamente marcadas por desigualdades de condições de acesso a bens essenciais (...) encontram-se, em pleno século XXI, a mercê da violência urbana, dos conflitos étnicos e religiosos, do desemprego e da fome, da falência do núcleo familiar tradicional, da poluição que destrói o meio ambiente e a saúde, (...) somem-se a isso as juventudes desassistidas que buscam um projeto futuro e um sentido para a própria vida e de seus semelhantes, em meio a uma sociedade competitiva e consumista (BACHA FILHO, 2002, p. 40).

Em síntese, a Indicação propõe um ensino religioso cujo objetivo é o desenvolvimento de valores como solidariedade e alteridade e que possibilite conhecer as diferenças religiosas e culturais, cultivando um espírito de tolerância.

Com relação à habilitação do professor a Indicação, e também a Deliberação, estabelece que nas séries iniciais do ensino fundamental (de 1ª a 4ª série⁶⁷) o ensino religioso se desenvolva como tema transversal, portanto sem definição de horário separado, enquanto que para as quatro séries subseqüentes (5ª a 8ª série) haja uma disciplina cujos professores devem ser habilitados em História, Filosofia ou Ciências Sociais. Não há nos dois documentos em questão menção sobre a carga horária, mas tem vigorado a prática de uma hora-aula semanal na oitava série.

Para a implantação a Secretaria Estadual de Educação fez editar inicialmente um caderno que apresenta os caminhos dessa implantação desde a audiência pública até os dois documentos citados acima, e um denso texto que apresenta o histórico da disciplina no Brasil que culmina com a epistemologia ecumênica ou interconfessional. Este caderno poderia e deveria ter servido como orientação didático-pedagógico não fosse a edição, meses depois no mesmo ano de 2001, de novos cadernos produzidos por professores da Universidade Estadual de Campinas que de certa forma se contrapõem ao primeiro ao propor a abordagem histórica das religiões.

⁶⁷ Naquele momento ainda não havia sido implantado o ensino fundamental de nove anos.

5.6 O casamento entre o ensino religioso e as teses pós-modernas

As mudanças no formato epistemológico do ensino religioso na escola pública brasileira responderam às necessidades e estratégias da Igreja Católica em diferentes momentos específicos de nossa história, porém há um cenário mais amplo que se relaciona dialeticamente com as necessidades e estratégias da Igreja e com o momento histórico brasileiro. Este cenário é o da evolução histórica do capitalismo nos mais variados sentidos: no plano da evolução das técnicas de produção e de circulação das mercadorias, do relacionamento entre os estados nacionais e das potências imperiais com as regiões atrasadas do ponto de vista do desenvolvimento capitalista, das relações entre as classes sociais, do setor parasitário constituído, principalmente, pelo capital financeiro e pela indústria de armamento (mas também pelo narcotráfico e pelo tráfico internacional de armas), da destruição dos recursos naturais e, por fim e mais importante para o nosso estudo, da evolução das formas de pensamento dominante ou as formas do pensamento burguês.

Quanto ao último aspecto analisamos no nosso capítulo terceiro que a forma de pensamento predominante no presente estágio da sociedade burguesa carrega os traços do relativismo característico da decadência ideológica do pensamento burguês. Vimos que o relativismo filosófico se apresenta mais exacerbado nas últimas décadas em que ocorreu o avanço da crítica ao “pensamento moderno” – o pensamento burguês progressista e revolucionário dos séculos XVIII e XIX – e o surgimento do pensamento pós-moderno.

Importa-nos neste estágio conclusivo de nossa exposição analisar a influência do pensamento pós-moderno no ensino religioso escolar a partir de publicações que orientam os professores na aplicação de conteúdos e metodologias para esta disciplina. Limitar-nos-emos a publicações que expressam orientações teórico-metodológicas reproduzidas ou adotadas em sistemas estaduais de ensino a partir das duas vertentes: a ecumênica e a multiculturalista, deixando de fora de nossa análise à perspectiva confessional adotada nos estados da Rio de Janeiro e da Bahia.

A vertente ecumênica é também denominada “inter-religiosa” ou interconfessional e a primeira sistematização dessa abordagem para fins de aplicação na disciplina do ensino religioso nas escolas públicas ocorreu em 1996,

ano em que a Congresso Nacional aprovou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Esta sistematização foi publicada com o título *Parâmetros Curriculares Nacionais: Ensino Religioso*. Este texto foi elaborado por uma articulação de entidades e personalidades ligadas à educação religiosa denominada Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (FONAPER) e não foi oficializado pelo Ministério de Educação e Cultura, mas influenciou os projetos ou programas de implementação do ensino religioso na maioria dos sistemas estaduais de ensino no final da década de 1990 e início do século XXI.

A vertente que denominamos multiculturalista foi expressa pela primeira vez num conjunto de cadernos editados pela Secretaria Estadual de Educação do Estado de São Paulo a partir de 2001 cujos autores são estudiosos de História das Religiões da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Atualmente esta vertente tem influenciado a reorientação metodológica do ensino religioso em outros estados que na década de 1990 optaram pela linha ecumênica dos Parâmetros do FONAPER (2009), como é o caso do estado do Paraná.

Optamos por analisar a influência das teses pós-modernas sobre o ensino religioso nas escolas públicas por meio de uma abordagem que prioriza a questão da concepção de conhecimento e de ciência e a partir desse foco trate de temas como transcendência, alteridade e etc.

5.5.1 A Concepção de conhecimento e de fenômeno religioso nos textos do ensino religioso

Um documento produzido com a finalidade de orientar a definição dos conteúdos a serem ensinados nas escolas deve pautar-se por critérios de justificação da seleção desses conteúdos, em outras palavras, deve auxiliar os professores na resposta à pergunta “o que deve ser ensinado aos alunos”. Igualmente há necessidade de definição da especificidade dos tipos de conhecimento a serem ensinados. Essas questões não podem, é claro, serem respondidas adequadamente se não forem levadas em consideração as características dos alunos.

No caso do documento *Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Religioso*, elaborado pelo FONAPER (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso) no ano de 1996, seus autores tinham que justificar o ensino de religião na

escola pública (não nos esqueçamos que vivemos num regime político de separação entre Estado e Igreja) e também justificar a existência de um tipo específico de conhecimento, que seria o conhecimento religioso. Para complicar ainda mais a situação, os autores do documento pretendiam realizar essa tarefa não se situando na perspectiva de uma determinada religião, mas sim numa perspectiva que poderíamos chamar “trans-religiosa”. Vejamos como eles lidaram com essa tarefa.

O documento parte da premissa da finitude do ser humano como uma demonstração da necessidade da religião

É a reflexão a partir do conhecimento que possibilita uma compreensão de ser humano como finito. E na finitude que se procura fundamentar o fenômeno religioso, que torna o ser humano capaz de construir-se na liberdade. (FONAPER, 2009, p. 34)

A produção do conhecimento religioso, que versa sobre o fenômeno religioso, ocorre, segundo o texto, por meio das perguntas que o indivíduo faz a si mesmo e ao mundo. “Ao interrogar-se, procura saber quem ele é, para onde vai e de onde veio. Quando a pergunta recai sobre o mundo, o ser humano procura compreender seu mistério, sua origem e finalidade” (FONAPER, 2009, p. 36). As perguntas fazem emergir o desconhecido situado além do horizonte do conhecimento humano. A esse desconhecido o texto denomina “mistério”.

A negação do mistério provoca o caos. A instalação do caos na consciência humana acontece também quando a inteligência não consegue compreender e dominar os fenômenos que se manifestam, como o temporal, a morte, a doença, a guerra. A superação do caos se dá pelo conhecimento do fenômeno e pela força de um ritual. A pergunta surge da necessidade do conhecimento e é instigante. Por isso, a pergunta para a inteligência humana, enquanto permanece na curiosidade, não encontra uma resposta. O conhecimento elimina a curiosidade, temporariamente. Incorporada ao mundo existencial, a questão torna-se familiar e cotidiana. (FONAPER, 2009, p. 36 e 37)

E como, segundo o texto, dependendo de quem se propõe responder, “existem muitas respostas para uma mesma pergunta” (FONAPER, 2009, p. 37), muitas destas respostas tornam-se contraditórias ensejando a necessidade de uma instância de arbítrio que seria a “concepção de mundo” (p.37). A veracidade das respostas constitui o “critério para se aceitar um conhecimento” e está condicionada à legitimidade, na medida em que a pessoa que pergunta exige respostas legítimas (p. 39). Tal legitimidade advém de dois níveis possíveis para se atingir o conhecimento: o prático, experimentado pela pessoa, e o teórico, transmitido por

uma autoridade. De onde decorre que o conhecimento transmitido encontra legitimidade na autoridade de quem o transmite (p.39). As respostas, para os autores dos Parâmetros, constituem, por si só, conhecimentos, uma vez que estão legitimados por quem fornece tais respostas.

O conhecimento a que o texto se reporta é o conhecimento religioso uma vez que em outros níveis do conhecimento a questão da legitimidade é posta conforme segue: “No campo da filosofia e da teologia, o homem busca na razão e na autoridade a legitimidade do conhecimento. Já nas outras ciências buscam sua legitimação no rigor do método” (FONAPER, 2009, p. 40).

Acerca do fenômeno religioso o texto afirma:

O conhecimento resulta das respostas oferecidas às perguntas que o ser humano faz a si mesmo e ao informante. Às vezes, para fugir à insegurança, resgatando sua liberdade, ele prefere respostas prontas, que apaziguam a sua ansiedade. A raiz do fenômeno religioso encontra-se no limiar dessa liberdade e dessa insegurança. O homem finito, inconcluso, busca fora de si o desconhecido, o mistério: transcende. (FONAPER, 2009, p. 41)

O processo acima descrito, que segundo os autores é próprio de todo ser humano, seria o que nos define como “projeto”. Percebe-se aqui a distinção entre a concepção idealista e a concepção materialista e dialética da história. Para a primeira o ser humano se faz pela sua consciência, por sua capacidade intrínseca de transcender os limites de sua finitude, enquanto que para o materialismo histórico e dialético a consciência se faz pela atividade dos seres humanos sobre a realidade objetiva tendo-se por atividade humana fundamental o trabalho, ou seja, a produção de tudo aquilo que é necessário à vida humana num determinado estágio do desenvolvimento histórico.

O “conhecimento religioso”, para os autores, deve se constituir em objeto de ensino da escola porque esta “não pode negar conhecimento, respostas, às perguntas feitas pelos educandos. Todas as perguntas, não importando de que campo sejam, exigem a atenção da Escola” (FONAPER, 2009, p. 42). Outra justificativa é dada pelo argumento segundo o qual “à Escola compete integrar, dentro de uma visão de totalidade, os vários níveis de conhecimento: o sensorial, o intuitivo, o afetivo, o racional e o religioso” (FONAPER, 2009, p. 44), e ainda porque o conhecimento religioso constitui patrimônio da humanidade (FONAPER, 2009, p. 45).

Num caderno editado pela Secretaria de Educação do Estado de São Paulo para os professores de ensino religioso, e que comunga com metodologia e epistemologia dos parâmetros do FONAPER, a presença desta disciplina na escola pública está associada à defesa de uma educação integral explicitada no texto conforme segue:

Para quem enxerga a educação como simples processo de aquisição de conhecimentos, com a finalidade de propiciar o sucesso ou a inserção no mercado, a educação do senso religioso é uma questão secundária. Mas, para quem entende a educação como um processo de crescimento do homem todo e de todos os homens, (...) a questão ganha outra dimensão. (BACHA FILHO, 2001, p. 6)

A seguir o autor reproduz um texto de “Matilde Tiemi Makiyama, pedagoga da Faculdade de Educação da USP” segundo a qual para adquirir o estado de realização integral o homem necessita da “perfeição religiosa” (BACHA FILHO, 2001, p. 6). Algumas páginas adiante reproduz o Parecer 264/92 do Conselho Estadual de Educação do Paraná no qual seu autor, Ubaldo Martini Puppi, desenvolve a “teoria” da educação integral a partir da tese da dupla pertença:

Em sua esfera própria, as instituições leigas são autônomas e independentes das instituições, credos, prática e ritos religiosos. Resta, porém, que no íntimo do homem e no seu mundo-da-vida (*Lebenswelt*), as fronteiras, institucionalmente separadas, se cruzam interagindo num processo de capilaridade, intercâmbio e complementaridade. Na linguagem de Santo Agostinho, interação “entre as duas cidades, a de Deus e a dos homens.” (...) Uma educação que se queira integral (...) tem por clientela alunos de dupla cidadania (...) para as quais devem estar preparadas. (BACHA FILHO, 2001, p. 10 e 11)

A exposição que acabamos de proceder se refere à vertente ecumênica, predominante nos defensores do ensino religioso nas escolas públicas. Vejamos agora o que nos diz a vertente multiculturalista expressa em Silva e Karnal (2002, cd. 1, p. 13) que não utiliza o termo “conhecimento religioso”, mas “pensamento religioso” ou “história dos pensamentos religiosos”

Para estes autores “As crenças religiosas distinguem-se das outras crenças (políticas ou científicas, por exemplo) pela importância do papel atribuído aos seres sobre-humanos” e não podem ser confundidas “Com a noção de sobrenatural ou mundos transcendentais, uma vez que existem muitas religiões em que tais conceitos não existem” (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 1, p. 22).

Percebe-se que os “conhecimentos”, não importando qual sua natureza, constituem “crenças”. Do que tiramos a conclusão de que não podem ser verificáveis

por meio de experiências, não tem objetividade, existência garantida ou realidade ontológica, fazendo sentido apenas para aqueles que comunguem de uma mesma crença. Porém, os autores não desenvolvem nenhuma linha argumentativa para fundamentar esta concepção implícita.

Quanto aos “fenômenos religiosos”, os autores identificam como

(...) um tipo de esforço criador que, em diferentes sociedades, procuram colocar ao alcance da compreensão humana tudo o que é incontrolável e sem sentido, conferindo valor e significado para a existência das coisas e seres. Resultam disso, as representações de Deus, deuses ou seres sobrenaturais, a organização da fé, ritos, instituições, mundos do Além, salvação, etc., que devem ser considerados do ponto de vista histórico e cultural, em suas variações no tempo e no espaço. (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 1, p. 20)

Estas representações não estariam desprovidas de positividade na medida em que tais “criações religiosas” se identificam com a “produção de sentidos” (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 2, p. 8). Percebemos novamente a presença do idealismo e do pragmatismo característicos do pensamento pós-moderno que concebem a realidade a partir de sua aceitação e tal aceitação como que justificada pelas respostas satisfatórias que fornece no sentido da resolução de problemas ou questões práticas.

A presença do ensino religioso ou “ensino de religiões” na escola pública se justifica, para Silva e Karnal, pelas possibilidades educativas que oferecem, pelas competências que possibilitam desenvolver, na medida em que levem à “tolerância e, portanto, a atitudes pacificadoras”, segundo o historiador Delumeau (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 1, p. 9). O ensino de religiões atende, portanto, a objetivos pragmáticos. Esse é um argumento bastante curioso se levarmos em conta a história sangrenta das relações entre as religiões. Pode-se argumentar que em muitas vezes os reais motivos dos conflitos eram de ordem política e econômica, embora se manifestassem na forma de conflitos religiosos. Mas o fato de que tais conflitos tenham assim se manifestado diz algo acerca do próprio fenômeno religioso, que se constitui em terreno fértil para o dogmatismo e para a irracionalidade.

Embora estes autores afirmem que as religiões e os fenômenos religiosos devam ser estudados em seus devidos contextos históricos, não procedem em

nenhum dos objetos estudados nos quatro cadernos⁶⁸ a uma análise histórica aprofundada sobre as religiões, limitando-se a narrativas que reproduzem o que as religiões falam de si mesmas com a preocupação de valorizar as crenças e os discursos religiosos. Para esses autores, estudar os fenômenos religiosos em seu contexto histórico está longe de ser uma análise científica das circunstâncias nas quais grupos maiores ou menores de seres humanos produziram representações fantásticas do mundo. O objetivo dessa pseudo historicização dos fenômenos religiosos não vai além de uma tentativa de cultivo de um espírito de tolerância entre as várias religiões pelo ensino religioso. Isso é bem diferente daquele tipo de análise, que procuramos sintetizar no primeiro capítulo desta tese, levada a cabo por autores marxistas que mostraram as religiões, como o caso do cristianismo, como produtos das contradições sociais.

O exemplo mais significativo da pseudo historicização a que nos referimos está contido no caderno de nº 3, que se propõe a fazer uma breve história do cristianismo. Vejamos como procedem estes autores no tratamento dos momentos cruciais da história do cristianismo.

A narrativa do caderno quanto à origem do cristianismo, a formação das igrejas e da organização da Bíblia é feita de um modo superficial. A preocupação dos autores parece ser a de “relatar” não estimulando qualquer tipo de questionamento ou de reflexão crítica. As possíveis evidências de contradições ou conflitos de interesse existentes no seio das comunidades cristãs não constituem objetos de discussão, são apenas citadas conforme este exemplo:

Dois fatores, dentre muitos, colaboraram para diferenciar o Judaísmo do Cristianismo. A primeira foi a figura de Paulo de Tarso, um judeu convicto que tinha sido convertido ao Cristianismo. Paulo defendia que os convertidos ao Cristianismo não precisavam cumprir a **lei mosaica**. Muitos outros cristãos (alguns apóstolos, inclusive) acreditavam na posição contrária, mas uma reunião realizada em Jerusalém, no ano 49 de d.C., posteriormente batizada como “Concílio de Jerusalém”, deu razão a Paulo. (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 3, p. 9)

O texto é omissivo quanto ao fundamento das divergências, ou seja, sobre as contradições existentes entre a base social das comunidades cristãs, por um lado, e

⁶⁸ Os quatro cadernos constantes de nossa bibliografia foram publicados no ano de 2002, porém, no ano de 2003 a Secretaria de Educação publicou o caderno de nº 5 que não consta de nossa bibliografia porque entendemos que não apresentava novidades relevantes do ponto de vista metodológico e epistemológico.

a pressão dos ricos recém convertidos, por outro. Igualmente o texto se abstém de analisar a diferença entre a sociedade judaica anterior à formação do império romano e a nova realidade que os judeus convertidos ao cristianismo encontrarão na sociedade greco-romana após o século I da era cristã. O “Concílio de Jerusalém” aparece no texto como a reunião que decidiu quem tinha razão entre Paulo e seus adversários. Porém, três páginas à frente o texto se reporta ao “Primeiro Concílio de Nicéia” (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 3, p. 12) realizado sob o império de Constantino em 325 d.C. sem questionar porque este poderia ser chamado de primeiro concílio se anteriormente ocorrera um em Jerusalém. Acontece que para esclarecer esse detalhe aparentemente insignificante os autores teriam que enveredar por discussões que certamente não contribuiriam para que a disciplina ensino religioso cumprisse o objetivo de desenvolver nos alunos a tolerância e as atitudes pacificadoras (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 1, p. 9) que estes propõem como objetivo da disciplina. Certamente, tais discussões evidenciariam as contradições existentes no seio do cristianismo nos quatro primeiro séculos e que levaram à derrota da perspectiva revolucionária que caracterizava as comunidades cristãs na sua origem. Contradições estas que segundo Engels, Kautsky e Rosa Luxemburgo eram frutos da luta de classes na sociedade romana e das perspectivas, ou ausência delas, para o proletariado romano.

A questão da escolha dos escritos que compuseram a Bíblia, fica limitada a esta passagem:

(...) nos séculos II e III d.C., foi sendo definido o Cânon, ou seja, o conjunto de livros considerados inspirados, rejeitando-se os chamados apócrifos, livros considerados não oficiais, o que acabou por definir o Novo Testamento, como conhecemos hoje (...). (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 3, p. 11)

Tudo se passa como se não existissem conflitos ou contradições. Os livros que não foram escolhidos não o foram, segundo os autores, por não serem oficiais. Mas os livros escolhidos também não o eram e somente se tornaram oficiais na medida em que foram escolhidos. Se o ensino religioso pretende abordar historicamente a definição dos livros constitutivos da Bíblia, deveria apresentar ao estudante os interesses e conflitos que estavam em jogo na definição desses livros. Mas, os autores certamente devem entender que isso também não contribuiria para desenvolver a “tolerância” e as “atitudes pacificadoras” que intentam desenvolver com o ensino religioso.

A vida monástica ou “monaquismo”, conforme era chama a vida dos monges das ordens religiosas católicas, não é associada à tentativa de volta a vida em comunidade característica das primeiras comunidades cristãs conforme expusemos no nosso primeiro capítulo, mas à originalidade da “Regra de Bento” criada por Bento de Núrsia (480-547) – São Bento para a Igreja Católica – que foi fundador de uma ordem religiosa atualmente denominada Ordem dos Beneditinos. Essas serviram de base para a organização das outras as ordens religiosas que surgiram posteriormente, justificando assim a utilização do termo “clero regular” em alusão aos monges e “clero secular” aos demais clérigos católicos.

Igualmente de forma relativa e superficial os autores Silva e Karnal analisam, ou melhor, “relatam”, os fatos relacionados ao cristianismo medieval, à Reforma protestante e à Contrarreforma católica. Como se as contradições entre burguesia, nobreza e servos não se expressassem no seio da Igreja Católica e da religião cristã. Como se as diferenças ou divergências fossem fruto apenas de diferentes formas de se crer e de praticar a mesma religião, uma mera questão de “religiosidade”.

Os Parâmetros do FONAPER deixam implícita sua filiação aos postulados construtivistas pelo tratamento dispensado ao educando como aquele que constrói o conhecimento do fenômeno religioso e que desenvolve a “Transcendência”. Mas essa adesão implícita ao construtivismo não se faz sem contradições. Por um lado ficaria realmente estranho se os parâmetros para o ensino religioso se opusessem às pedagogias do aprender a aprender que dão o tom de todos os Parâmetros Curriculares Nacionais. Mas, por outro lado, como mostramos anteriormente, os Parâmetros do FONAPER consideram que a legitimidade do conhecimento transmitido decorre da autoridade de quem o transmite, o que seguramente não é uma afirmação compatível com o construtivismo estando mais próxima às ideias próprias à escola tradicional.

Em Bacha Filho, por sua vez, anuncia-se que o ensino religioso insere-se no novo “paradigma de educação” expresso na “nova LDB que provoca uma mudança nos paradigmas tradicionais que regiam a educacional nacional, afetando, também, o ensino religioso” (BACHA FILHO, 2002, p. 23):

O ponto de partida é a “bagagem cultural religiosa” do estudante, ou seja, os conhecimentos que o estudante já possui sobre o fenômeno religioso. Tais conhecimentos são de senso comum, empíricos, sincréticos, desarticulados, fragmentados. Cabe à escola

sistematizá-los, organizá-los, articulá-los, dar-lhes coerência, permitindo que o estudante construa sua própria “visão de mundo” de forma consciente e crítica. (BACHA FILHO, 2002, p. 32)

Curiosamente esse trecho incorpora aspectos do texto de Dermeval Saviani intitulado “Educação, do senso comum à consciência filosófica” o qual, por sua vez apóia-se em Gramsci e em Marx. Mas as semelhanças são meramente aparentes pois é evidente que no caso do ensino religioso seus proponentes não esperam que a construção da concepção de mundo pelo aluno seja realizada de forma tão consciente e crítica a ponto de levar à conclusão de que deus é uma criação da mente humana. Da mesma forma como nos Parâmetros Curriculares Nacionais a formação do pensamento crítico jamais é colocada em termos de questionamento da sociedade capitalista.

Noutra passagem o autor explicita a filiação à pedagogia das competências ao enunciar a fatalidade de um “novo paradigma de currículo” à luz do qual

Abandona-se a noção de mero “rol de conteúdos”, buscando-se desenvolver habilidades e competências, servindo os conteúdos como instrumentos ou meios para configurar as reais intenções educativas. (BACHA FILHO, 2001, p.32)

É flagrante a contradição entre o argumento que defende o ensino religioso como uma necessidade da formação do homem integral e a ideologia das competências que é uma das formas contemporâneas de justificativa da divisão social do trabalho. Poder-se-ia argumentar que a pedagogia das competências não se limita à formação das competências requeridas pelo “mercado de trabalho”. Entretanto, uma análise dessa pedagogia, que não se limite ao plano da superfície, mostrará que as assim chamadas competências são formas de comportamento estritamente adaptativas e pragmáticas que se desenvolvem na resolução de problemas que surgem no contexto imediato de vida do indivíduo. Ora, uma das formas de reprodução da divisão social do trabalho é justamente a identificação entre o indivíduo e seu ambiente imediato.

O principal traço do pensamento pós-moderno que se manifesta em Silva e Karnal (2002) está contido, sobretudo, nos fins do denominado “ensino de religiões” que seria o desenvolvimento da tolerância ativa no educando. O caminho para tal fim seria uma mudança na forma de abordagem da religião, uma vez que

Não é mais suficiente pensar *sobre* diferentes religiões; é necessário considerar o *como* pensamos as diferentes formas de religião. Também aqui, é necessário abandonar a pretensão de se chegar a

uma teoria ou metodologia final ou absoluta. O reconhecimento de que os estudos atuais sobre religião devam ser multiculturais e multidisciplinares leva à necessidade de construir várias estratégias interpretativas. (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 4, p. 15)

Esta passagem nos ajuda a compreender o motivo da superficialidade com que esses autores trataram do cristianismo, conforme que expusemos no presente tópico. Os autores, na realidade, concebem a história como discurso e não como processo objetivo e assim planejam o discurso “histórico” de acordo com o fim a que se propõe. E é o objetivo que atribuem ao “ensino de religiões”: o desenvolvimento de competências entre as quais se destaca a “tolerância ativa” que constitui mais do que simplesmente tolerar as diferenças, mas “celebrar: descobrindo as formas através das quais a diversidade religiosa contribui para toda a sociedade” (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 4, p. 35).

A afirmação da alteridade e a valorização da diversidade como competências que o ensino religioso teria como objetivo desenvolver no educando, se faz presente nos três materiais analisados no presente tópico. Porém existem diferenças de gradações na incorporação do multiculturalismo como fundamentação metodológica uma vez que os Parâmetros do FONAPER (2009) e Bacha Filho (2002) concebem a existência de uma “Transcendência” como objetivo de busca de todo ser humano, ao passo que Silva e Karnal (2002) entendem que tal conceito não se aplica a todas as religiões.

O multiculturalismo de Silva e Karnal expressa de forma flagrante o relativismo pós-moderno que pode sustentar a negação de realidades ontológicas, mas que no caso destes autores limita-se à indiferença quanto a esta realidade com o fim evitar conflitos, conforme podemos apreender deste trecho:

Somos diversos em qualquer sentido que a palavra diversidade possa ter. Além da diversidade, mudamos constantemente no tempo e no espaço. Todas as crenças e as não-crenças (e mesmo as indiferenças) nasceram e se desenvolveram de formas variadas. Todos os pensamentos e práticas têm história. Diversidade e mudança são conceitos presentes no passado e no presente. Assim, a tolerância ativa é uma boa possibilidade de vida em grupo. A alternativa é a intolerância e a guerra de todos os grupos entre si. A alternativa é o autoritarismo e a morte. (SILVA; KARNAL, 2002, cd. 4, p. 44)

Percebe-se claramente que a luta de classes assim como outros determinantes sócio-históricos sobre as ações humanas são desprezados pelos autores. Os problemas da humanidade são decorrentes do exclusivismo, da

prepotência das pessoas que não se inclinam frente à possibilidade de estarem errados nas suas apreciações das coisas e do mundo. O remédio que deve ser adotado na iminência dos conflitos, e os autores falam mesmo em guerras e mortes, seria aceitar os próprios limites e a possibilidade de estarmos errados, mesmo quando tudo, a experiência, as teorias científicas e o senso comum, corroboram nosso entendimento de que nosso oponente fantasia conscientemente ou não a realidade.

Essa tentativa de se justificar o ensino de religiões na escola pública pelo argumento do cultivo da tolerância está recheada de contradições. Deixemos momentaneamente de lado a demonstração histórica de que as religiões tem contribuído muito mais para a fragmentação conflituosa do que para a união harmoniosa entre os seres humanos. Tomemos o fato de que somando os católicos e os evangélicos, teremos que a grande maioria da população brasileira afirma ser cristã e que Cristo pregava o amor ao próximo. Se a grande maioria da população brasileira é formada dentro do espírito do amor cristão, não estaria já sendo cultivado o espírito da tolerância? Ou seria esse um princípio não cristão? Se for um princípio não cristão, ensiná-lo nas escolas não estaria desrespeitando a tão proclamada religiosidade característica do povo brasileiro? Mas vamos supor que seja uma questão de unir os esforços de todas as instituições. Como a escola poderia conseguir, com algumas poucas horas de ensino religioso, cultivar nas crianças e nos jovens um espírito de tolerância que as igrejas não tem conseguido cultivar em seus fiéis? Quando se argumenta que o ensino religioso promoveria o cultivo da tolerância, fica implícito que isso não tem sido feito na escola pelo ensino das ciências, das artes e da filosofia. Admitindo-se, a título de argumentação, que exista uma forma específica de conhecimento do mundo que seria o conhecimento religioso, o que nesse tipo de conhecimento favoreceria a tolerância? O cristão considera que o mundo se enriquece com a diversidade da existência dos não cristãos e, principalmente, dos ateus? Mas se o mundo se enriquece com essa diversidade, porque os não cristãos teriam que depois pagar por ela com a condenação ao sofrimento eterno no inferno? O deus cristão considera que o universo se enriquece com a alteridade constituída pela existência do diabo? Claro que estamos formulando questões deliberadamente provocativas, mas nosso intuito é mostrar o caráter problemático das justificativas apresentadas em defesa do ensino de religião ou de religiões na escola pública. Esses questionamentos não

seriam muito diferentes se a maioria de nossa população seguisse o judaísmo ou o islamismo, por exemplo.

O casamento entre o relativismo multiculturalista/pós-moderno e o ensino religioso está prenhe de contradições que ora se manifestam ora se recolhem em nome dos interesses que alimentam essa aliança. Esses interesses, porém, não apontam em direção a uma escola pública efetivamente compromissada com a elevação do nível cultural da população brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O panorama cultural contemporâneo reflete simultaneamente a história e situação presente das relações sociais. Tais relações se impuseram a partir do estabelecimento e do triunfo do modo de produção capitalista há aproximadamente duzentos anos e se alteram, mantendo sua essência burguesa, em correspondência com as transformações que capitalismo impõe à sociedade.

Embora ainda coexistam com o capitalismo relações de produção não capitalistas que regulamentam o trabalho e a vida de parcela considerável da população mundial, e também ainda haja espaço para acúmulo de capitais e expansão das relações capitalistas, este sistema não consegue mais promover o avanço civilizatório em virtude de contradições que lhe são inerentes e que se avolumam a ponto de hoje colocar em questão tanto as conquistas civilizatórias da humanidade como a própria existência da espécie humana.

A principal contradição do capitalismo consiste no fato de que os verdadeiros produtores da vida material, os trabalhadores, não se tornam proprietários daquilo que produzem. Os produtos do trabalho sob o capitalismo são convertidos em mercadorias que por meio das relações comerciais promovem o acúmulo contínuo do capital.

A contínua acumulação de capitais consiste na lógica e finalidade da produção sob o regime capitalista. Tal lógica econômica acaba por determinar o conjunto das relações sociais e impõe a necessidade do próprio sistema se justificar para legitimar-se perante a sociedade, e essa legitimação depende da ideologia burguesa fornecer respostas para questão tais como: Por que o produto socialmente produzido tem que converter-se obrigatoriamente em propriedade privada e não social? Por que mercantilizar a vida humana praticamente em todos os seus aspectos? Por que as necessidades materiais e espirituais devem ser estimuladas para justificar a produção de cada vez mais quantidade e variedade de mercadorias?

Conforme demonstramos nesta tese, a legitimação da burguesia e das relações de produção capitalistas, pelo menos até meados do século XIX, se assentava, por um lado, no progresso técnico-científico e conseqüentemente material que o capitalismo promovia e generalizava, e por outro lado no papel histórico revolucionário que esta classe desempenhava no sentido de romper com

os entraves ao desenvolvimento que provinham dos remanescentes da ordem social anterior. Porém, a partir de certo momento, a luta de classes muda seu eixo, ou seja, a classe burguesa deixa de lutar contra a classe dominante da sociedade feudal e passa a lutar contra a classe explorada da sociedade capitalista. Então a justificação não pode mais se apoiar nos argumentos da revolução, esta deve ser combatida em todos os seus aspectos para bem da manutenção da ordem, pois não se trata mais de mudar a ordem social e sim de preservá-la.

A legitimação ideológica num estágio do capitalismo no qual a burguesia, por não conseguir mais apresentar-se à sociedade como promotora da expansão do bem estar social, impõe a que se estimule o individualismo e a concorrência interpessoal em todos os níveis, desde o acesso aos recursos mais elementares para a vida até os mais altos níveis de projeção social. Frente a isso o moderno pensamento burguês que se estruturou como resultado e necessidade de extensão do progresso do conhecimento nos seus vários níveis passa a assumir características cada vez mais abertamente comprometidas com os interesses específicos da burguesia que não mais coincidem com os do povo. A partir de então as ciências, a arte, a filosofia e a política vão se moldando aos interesses específicos da classe que as patrocina. Entramos então no período que Lukács, apoiado em Marx, designou como o da decadência ideológica da burguesia.

As características da produção do pensamento no período da decadência foram abordadas no capítulo dois desta tese, quando destacamos a existência de um traço apologético perpassando a produção intelectual nos seus vários níveis. Destacamos também que tal processo de ideologização da produção do conhecimento, decorrente da necessidade de autojustificação da burguesia, se desenvolve na medida em que as lutas operárias ao mesmo tempo em que desnudam as contradições do capitalismo constroem formas organizativas capazes de se apresentarem como alternativa ao poder que a burguesia exerce no plano político, econômico e cultural. Neste novo contexto os ideólogos burgueses tendem a converter-se em “apolegetas” do capitalismo ao passo que a produção científica estimula a especialização com fins pragmáticos, e não mais com fins de fazer avançar e generalizar o conhecimento sobre a natureza; a filosofia afunda-se em muitas formas de niilismo e irracionalismo e a arte se mostra cada vez menos capaz de ultrapassar os limites das mais alienadas formas de vida cotidiana.

No período da decadência, a ideologia torna-se um ingrediente da luta de classes cada vez mais importante para a burguesia submeter o povo aos seus desígnios.

A crise do “estado de bem-estar-social” e o fim do chamado “socialismo real” nas últimas décadas do século XX, bem como o impacto negativo que exerce sobre o movimento socialista no plano internacional, deu impulso significativo ao ceticismo que já se fazia presente na filosofia contemporânea, fazendo surgir um tipo de pensamento cético, pragmático, irracionalista e relativista autodenominado “pós-moderno” justamente porque nega os aspectos progressistas do pensamento e da sociedade moderna e propõe sua “desconstrução” ao invés de avançar a partir de seus aspectos positivos.

Em função da frustração momentânea das expectativas socialistas, vários intelectuais desacreditados quanto à possibilidade do capitalismo ser derrotado, quer pela via insurrecional quer pela político-institucional, migram com todas as bagagens que podem carregar para o campo do pensamento pós-moderno.

O relativismo do pensamento pós-moderno já se fazia presente no pensamento burguês desde o início da fase da decadência. Estudando o processo de adaptação do catolicismo ao mundo moderno constatamos a ocorrência de um fenômeno que Lukács (2010) detecta a partir da análise do pensamento de alguns estudiosos que, na metade do século XX, buscavam compatibilizar suas necessidades ou pertencimentos religiosos com a moderna ciência da natureza. O fenômeno em questão manifesta-se, segundo Lukács, na filosofia contemporânea como uma tendência à manipulação antiontológica tanto da religião quanto das ciências da natureza. O resultado de tal manipulabilidade é o desvanecimento ontológico tanto de uma quanto da outra, de modo que duas concepções ontológicas antagônicas possam conviver sem conflito numa mesma pessoa.

Sendo assim, foge ao controle humano tanto a religião, cuja revelação nos compete apenas aceitar, como a ciência, cujo progresso o capitalismo procura limitar ao estritamente e tecnicamente manipulável e depois aplicar o mesmo princípio, ou seja, impor a mesma limitação, para “a estrutura social que constitui o fundamento da técnica” (LUKÁCS, 2010, §30).

No contexto de crise do pensamento moderno, a Igreja Católica, após décadas de resistência e enfrentamentos ideológicos, realiza um movimento de adequação ao mundo moderno no bojo do qual se destacam o Concílio Vaticano II

na década 1960 e as conferências latino-americanas de Medellín, 1968, e de Puebla, 1979.

Esta adequação teve custos em função das contradições internas que ensejaram. Tais contradições possibilitaram, por sua vez, o desenvolvimento da Teologia da Libertação, que buscava conciliar marxismo e cristianismo, e de grupos tradicionalistas com posição reacionária relativamente às questões do mundo.

Ao mesmo tempo em que se “adéqua”, a Igreja Católica se articula politicamente para recuperar espaços institucionais perdidos no processo de secularização dos séculos XIX e XX. No caso brasileiro, a escola pública passa a constituir um alvo prioritário e a manutenção da educação religiosa ou ensino religioso entre as disciplinas escolares constitui expressão da força política dessa instituição.

O ensino religioso manteve-se por décadas nas escolas públicas por meio do qual as igrejas se encarregavam de nomear professores para ministrar aulas de suas respectivas religiões. Nesse sentido esta disciplina se fazia presente na escola pública sem implicar qualquer tipo de responsabilidade para a instituição, a não ser garantir o horário e o espaço físico para os professores designados pelas autoridades religiosas. Mas a partir da Lei 9475 de 1997 o ensino religioso passa a compor formalmente a grade curricular das escolas públicas, a matrícula continua facultativa ao aluno, porém os sistemas de ensino ficam responsáveis pela contratação dos professores e pela organização do programa da disciplina. Programa este que, segundo a Lei, deve prezar pelo respeito à diversidade religiosa, não podendo, portanto, ser uma educação religiosa com o fim de arrebanhar fiéis para uma religião.

No momento da alteração da legislação sobre o ensino religioso a educação escolar encontra-se em grande parte influenciada pelo pensamento pós-moderno que se expressa pelas pedagogias do aprender a aprender como o construtivismo, a pedagogia dos projetos, do afeto e das competências, todas, de certa forma, herdeiras das pedagogias ativas do movimento escolanovista do início do século XX que, por sua vez, já expressavam sintomas da decadência ideológica.

A sedução exercida por estas pedagogias acentua uma tendência já existente de descaracterização. Tal descaracterização ocorre na medida em que tais pedagogias relativizam a importância do ensino e valorizaram o desenvolvimento de habilidades e competências para viver e conviver.

Este cenário constitui o espaço adequado para a integração formal do ensino religioso à proposta pedagógica das escolas pois os sistemas de ensino que, segundo a legislação, tem a competência de estabelecer os conteúdos da disciplina, tendem a estabelecer para esta disciplina o mesmo fim que para as demais: desenvolver competências.

A partir desta orientação o ensino tende a se afirmar como educação para os valores, educação moral, com os valores religiosos sendo apresentados como valores universais. Onde as religiões são apresentadas às crianças e aos jovens como portadoras dos valores mais nobres que orientam o convívio social. O proselitismo que a legislação veta, acaba se realizando, não com relação a uma religião em particular, mas com relação à religião num sentido genérico. Realiza-se, assim, um movimento inverso ao da secularização, caminha-se do secular para o religioso. É como se a vida se encaixasse na religião e não mais a religião na vida da sociedade. O amor, a solidariedade e todos os mais nobres valores humanos, passam a ser diretamente identificados com a religião, porque será assim que as crianças entenderão a mensagem.

Neste ponto chegamos à hipótese que constituiu o ponto de partida deste estudo e que sustentamos nesta tese: a de que o relativismo pós-moderno legitima o ensino religioso na escola pública. Nesse sentido constatamos e demonstramos em nossa exposição que tal legitimação se expressa por meio de vários argumentos fundamentados no arsenal pós-moderno, todos de cunho relativista. Vejamos dois exemplos:

- O multiculturalismo que atribui às diferentes culturas o mesmo valor e as considera patrimônios. A partir de seu conceito de cultura a religião é tomada como expressão essencialmente cultural, a partir do qual propõe que sejam indistintamente valorizadas como expressões da criatividade humana.

- O ceticismo epistemológico que relativiza a possibilidade de conhecermos a realidade, tomando todas as formas de conhecimento sistematizado como discursos e a partir dessa “teoria do conhecimento” acaba atribuindo o mesmo valor às teorias e postulados científicos que atribui às explicações religiosas ou “conhecimento religioso”.

Frente a tais argumentos, qualquer análise crítica e racional das religiões constitui intolerância, na medida em que, segundo o multiculturalismo, quando criticamos qualquer cultura o fazemos de um ponto de vista cultural. Sendo assim,

nossa crítica encontra suporte apenas no nosso universo cultural e não no universo no qual se situa o objeto de nossa crítica.

Na medida em que se aceite a validade do argumento relativista da existência de distintas dimensões: a transcendental e a imanente; a de Deus e a dos homens, a religião ganha uma blindagem frente ao pensamento científico. Por sua vez, o pensamento pós-moderno ao acentuar a tendência relativista nas pedagogias do aprender a aprender garante ao ensino religioso legitimidade para que este se insira como disciplina do currículo escolar sem conflitar com as disciplinas de cunho científico.

Em artigo no qual defende o ensino religioso na perspectiva pós-moderna, Maria Luiza Guedes assim conclui seus argumentos:

A dicotomia Estado e Igreja uma conquista estrutural da modernidade se esfumaça e perde os contornos, assim como a separação entre o público e o privado, criando o surgimento de espaços híbridos, nos quais novos movimentos sociais e conquistas estão se forjando, como é o caso do ensino religioso. (GUEDES, 2011)

A separação entre Estado e Igreja, que foi uma conquista da sociedade burguesa, transforma-se em “dicotomia” para então virar fumaça. A separação entre o público e o privado, que é uma das formas de alienação produzidas pela sociedade burguesa não é superada com a transformação social, mas com a lógica do “hibridismo” e com a validação do ensino religioso como uma conquista. Perguntamos: que tipo de conquista? Não são conquistas da classe trabalhadora. São conquistas realizadas pelo processo de expansão da alienação e, portanto, que interessam sobremaneira à classe dominante. E como é lembrado por Duarte (2004) em seu texto *O Bezerro de Ouro, o Fetichismo da Mercadoria e o Fetichismo da Individualidade*, o deus de Moisés já havia alertado que a classe dominante nunca deve descuidar-se dos processos de manutenção da subjugação: “Tenho observado este povo e eis que é povo de dura cerviz” (BÍBLIA, Êxodo: 32, 9).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Dom Luciano Mendes de. Direito à educação integral. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 23 nov. 1991, pág. 2.

AMARAL, Tânia C. I. de. **Análise dos parâmetros curriculares nacionais para o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras**. 2003. 117 p. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Fundamentos da Educação, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2003.

ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

ARNS, Dom Paulo. Apresentação. In: CHARDIN, Teilhard. **O Fenômeno Humano**. 14ª Ed.; p. 1-2, São Paulo: Cultrix; 1995;

AZEVEDO, F. de et.al. Notas para a História da Educação. (Manifesto dos pioneiros da educação nova). **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Rio de Janeiro, v. 24, nº 79, p. 108-127, jul-set, 1960.

----- Manifesto dos Educadores. In: BARROS, R. S. M. de (org.) – **Diretrizes e bases da educação nacional**. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1960.

BACHA Filho, Teófilo (org.). **O ensino religioso na escola pública**. São Paulo: Coordenadoria de Ensino e Normas Pedagógicas / Secretaria de Educação de São Paulo, 2002.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. Vida religiosa. In: HOLANDA, Sergio Buarque de. **História Geral da Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, tomo II, v. 4, livro 4, capítulo 1, 1997a, pág. 317-337.

----- A Questão Religiosa. In: HOLANDA, Sergio Buarque de. **História Geral da Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, tomo II, v. 4, livro 4, capítulo 1, 1997b, pág. 338-365.

----- (org.). **Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. São Paulo: Pioneira, 1960.

----- Religião e educação. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília: INEP, nº. 79, Jul/Set. 1960, p. 263-267.

BATTAZZA, Maria Helena Ferrini. Carta-resposta ao artigo contra o ensino religioso. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 22 out. 1991, pág. 3.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atual, no Brasil. Brasília/DF: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

BONAVIDES, P.; AMARAL, R. **Textos políticos da História do Brasil**, Vol. VIII, Brasília: Senado Federal, 1996.

BRASIL, **Lei nº 9394/96**. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 20 de dezembro de 1996.

-----, **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>; Acesso em: 28 abr 2011.

-----, Conselho Federal de Educação do. **Parecer nº. 94/71 de 04 de fevereiro de 1971**

-----, **Lei nº. 4024/61** (Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional) de dezembro de 1961

-----, **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891**. Disponível em: <<http://www.novomilenio.inf.br/festas/brasil17.htm>>; Acesso em: 23 abr. 2011.

-----, Decreto nº 7247 de 19 de Abril de 1879. Reforma o ensino primário e secundário do Município da Corte e o superior em todo o Império. In: BARBOSA, Rui. Reforma do ensino secundário e superior. **Obras Completas**, vol IX, tomo I, 1882. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1942, p. 273 a 303.

-----, Lei de 15 de outubro de 1827. **Manda criar escolas de primeiras letras em todas as cidades, vilas e lugares mais populosos do Império**. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/3_Imperio/lei%2015-10-1827%20lei%20do%20ensino%20de%20primeiras%20letras.htm>, Acesso em: 29/05/2011.

BRIGHENTI, Agenor. Rumo à V Conferência de Aparecida: caminhos de preparação e significado do evento. In: **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 39, n. 107, p. 103-118, jan./abr. 2007

BRITO, Newton. **Contra o ensino religioso na escola pública, em defesa do estado laico**. Disponível em: <<http://www.str.com.br/Libertas/escolas.htm>>, Acesso em: 11 mai.2001.

BUFA, Ester. Os conflitos ideológicos ocorridos durante a tramitação da lei de diretrizes e bases e a participação da Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, nº. 150, maio/ago, 1984, Brasília: INEP, pág. 303.

CAMILO, Janaína. Ensino religioso na escola pública: uma mudança de paradigma. **Revista de Estudos da Religião**, nº. 2, ano 4, São Paulo: PUC/SP, 2004, p. 26-36. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv2_2003/p_camilo.pdf>, Acesso em: 17 set. 2005.

CELAM. **A Igreja na atual transformação da América latina à luz do concílio: conclusões de Medellín.** 8ª ed., Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.

----- . **Documento de Puebla:** III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla de Los Angeles/Mexico: 1979. Disponível em: <<http://multimedios.org/docs/d000363/>>, Acesso em: 30 ago. 2011.

----- . **Conclusões da Conferência de Puebla:** Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina. Puebla de Los Ángeles- México, 27 jan. a 13 fev. 1979 (Texto Provisório). São Paulo: Paulinas, 1979.

CHARDIN, Teilhard de. **O fenômeno humano.** 14ª Ed.; São Paulo: Cultrix; 1995.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia.** 6ª ed., São Paulo: Ática, 1995.

CHINIGO, Michael. **Os ensinamentos de João XXIII.** Trad.: Padre José Martins. São Paulo: Melhoramentos, 1965.

CONSELHO PERMANENTE DA CNBB., 19ª reunião ordinária, **Ata 4, nº. 18-19,** Brasília-DF, nov. 1987.

CONTE, Augusto. **Curso de filosofia positiva.** São Paulo: Abril Cultural, 1984.

CUNHA, Luiz Antônio. **Sintonia oscilante:** religião, moral e civismo no Brasil – 1931/97. Comunicação apresentada no IV Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação, realizado em Uberlândia (MG) em 17-20 de abr. 2006.

CURY, C. R. J.. Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de polêmica recorrente. **Revista Brasileira de Educação,** Rio de Janeiro: ANPED, nº. 27, set./dez. 2004,

----- . **Ideologia e educação: católicos e liberais.** 3ª ed., São Paulo: Cortez, 1986.

DELLA FONTE, Sandra Soares. **As fontes heideggerianas do pensamento pós-moderno.** 2006. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. Disponível em: <http://www.ppge.ufsc.br/ferramentas/ferramentas/tese_di/arquivos/45.pdf>, Acesso em: 07/10/2011.

----- . **Filosofia da Educação e “Agenda Pós-Moderna”.** Trabalho apresentado no GT Filosofia da Educação; ANPED; 2003.

DELORS, Jacques e outros. **Educação um tesouro a descobrir:** relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre educação para o século XXI, 6ª Ed., São Paulo: Cortez; Brasília, DF: MEC/UNESCO, 2001.

DERISSO, José Luis. **O Ensino religioso na escola pública e a epistemologia dos materiais implementados nas escolas oficiais do estado de São Paulo**

após a Lei nº. 9475/97. 2006. 126 p.. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, área de Fundamentos da Educação, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos/ SP, 2007.

----- . Construtivismo, pós modernidade e decadência ideológica. In: MARTINS, L. M.; DUARTE, N. (orgs.) **Formação de professores: Limites Contemporâneos e Alternativas Necessárias.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010, p. 37-45.

DUARTE, Newton. A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade livre e universal. In: DUARTE, Newton (org.) **Crítica ao fetichismo da individualidade.** Campinas/SP: Autores Associados, 2004.

----- . O bezerro de ouro, o fetichismo da mercadoria e o fetichismo da individualidade. In: DUARTE, Newton (org.) **Crítica ao fetichismo da individualidade.** Campinas/SP: Autores Associados, 2004.

----- . **Sociedade do conhecimento ou sociedade das ilusões?** - quatro ensaios crítico-dialéticos em filosofia da educação. 1. ed., Campinas: Autores Associados, 2003a.

----- . A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco: A dialética em Vigotski e em Marx e a questão do saber objetivo na educação escolar. In: DUARTE, Newton. **Sociedade do conhecimento ou sociedade das ilusões?** - quatro ensaios crítico-dialéticos em filosofia da educação. 1. ed., Campinas: Autores Associados, 2003b.

----- . **Vigotski e o “aprender a aprender”:** Crítica às Apropriações Neoliberais e Pós-Modernas da Teoria Vigotskiana. Campinas: Autores Associados; 2000.

----- . **A individualidade para-si:** Contribuição a uma teoria histórico-social da formação do indivíduo. 1ª ed., Campinas, SP: Autores Associados, 1996. 227 páginas.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo.** Tradução de Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do Estado. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas – Volume 3.** São Paulo : Alfa-Omega, s/d., p. 7-143.

----- . Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas - Volume 3.** São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p. 169-207.

----- . Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In: MARX, K. e F. Engels. Ou In: ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. 5ª. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

----- . **A dialética da natureza**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979 (3a. ed.).

----- . Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas** - Volume 2. São Paulo: Alfa-Omega, s/d., p.281-336.

----- . **A sagrada família ou crítica da crítica crítica**. Lisboa : Presença; São Paulo : Martins Fontes, 1976.

ENGELS, Friedrich. **O cristianismo primitivo**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

----- . **Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem**. 1876 Disponível em: <http://forumeja.org.br/sites/forumeja.org.br/files/F_ANGELS.pdf>, Acesso em: 17 jun. 2005.

EVANGELISTA, J. E.. **Teoria social pós-moderna: introdução crítica**. Porto Alegre (RS): Editora Sulina, 2007.

FEDELI, Orlando. **A eclesiologia do Vaticano II**. São Paulo: 2005; Disponível em:<<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=eclesiologia&lang=bra>>; Acesso em 17 ago. 2011.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Campinas/SP: Papyrus, 1988.

----- . **Preleções sobre a essência das religiões**. tradução e notas de José da Silva Brandão. Campinas/SP: Papyrus, 1989.

FISCHMANN, Roseli. Escolas públicas e ensino religioso: subsídios para a reflexão sobre o estado laico, a escola pública e a proteção do direito à liberdade de crença e de culto. **ComCiência: Revista Eletrônica de Jornalismo Científico**. Nº 56, Jul, 2004a, Disponível em: <<http://www.comciencia.br/200407/reportagens/09.shtml>>, Acesso em: 25 fev. 2005.

----- . Ensino religioso em escolas Públicas. **Correio Braziliense**, Brasília, 28 jun.. 2004b, Disponível em: <<http://clipping.planejamento.gov.br/Noticias.asp?NOTCod=132525>>, Acesso em 10 set. 2006.

FONSECA, Pe. Devair Araújo da. O surgimento do Celam na América Latina. **Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH**. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>, Acesso em: 26 ago. 2011.

FONAPER - FÓRUM NACIONAL PERMANENTE DO ENSINO RELIGIOSO. **Parâmetros curriculares nacionais: ensino religioso**. 9ª. ed., São Paulo: Mundo Mirim/Ave Maria, 2009.

GIUMBELLI, E. ; CARNEIRO, S.S. (orgs.) 2004. Ensino religioso no estado do Rio de Janeiro: registros e controvérsias. In: **Comunicações do ISER**, n. 60. Ano 23, 2004. Disponível em: <<http://www.iser.org.br/site/movimento-inter-religioso>>, acesso em: 25 de maio de 2011.

GONÇALVES FILHO, Tarcísio. **Ensino religioso na formação do ser político**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Volume 4. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

----- . **Concepção dialética da história**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 4ª ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 1981.

GREGÓRIO XVI, Papa. **Carta Encíclica *Mirari vos***. Roma: 14 de agosto de 1832. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos&lang=bra>>, Acesso em: 07 fev. 2005.

GUEDES, M. D. ; SILVA, SILMARA MORAES DA ; PASSOS, L. . A cidadania em debate: perspectivas dos alunos do PEJA. **Educação: teoria e prática**, Rio Claro, SP, Brasil, v. 19, p. 37-48, 2009.

GUEDES, Maria Luiza. Pós-modernidade, religião e educação: desafios epistemológicos. **Revista Brasileira de História das Religiões** (vinculada ao GT de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH – Associação Nacional de História). Ano IV, nº X, Maringá, Maio de 2011. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st4/Guedes,%20Maria%20Luiza.pdf>>, Acesso em: 10/12/2011.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural** . 6 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

HELLER, Agnes. **Sociologia de la vida cotidiana**. Barcelona: Ediciones_Peninsula, 1977.

----- . **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2004, 7ª edição.

HOBBSBAWN, Eric J.. **A era das revoluções: Europa 1789-1848**. Tradução de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Pimental. 7ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Tradução de Waltensir Dutra; Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, 18ª edição.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. Tradução de Maria Elisa Cevalco. 2ª ed., São Paulo: Ática, 1997.

JOÃO PAULO II, Papa. **Homilia do Santo Padre na Praça da Vitória em Varsóvia**. 02 de abril de 1979. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_

father/john_paul_ii/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790602_polonia-
varsavia_po.html>, Acesso em: 03/01/2011.

----- . Discurso ao presidente e autoridades da República Federativa do Brasil, Brasília, 30 de Junho de 1980

LEÃO XIII. **Carta Encíclica *Rerum Novarum***. Roma: 15 de maio de 1891, Disponível em: tp://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>, Acesso em: 07 fev. 2005.

LÊNIN, Vladimir Ulianov Ilich. O socialismo e a religião. In: **O marxismo e a religião**. São Paulo: Edições Causa Operária, 2002a. (Suplemento de Cultura do Jornal Causa Operária).

----- . Sobre a atitude do partido operário diante da religião e da Igreja. In: **O marxismo e a religião**. São Paulo: Edições Causa Operária, 2002b. (Suplemento de Cultura do Jornal Causa Operária).

----- . A atitude das classes e dos partidos diante da religião e da Igreja. In: **O marxismo e a religião**. São Paulo: Edições Causa Operária, 2002c. (Suplemento de Cultura do Jornal Causa Operária).

LÖWY, Michael. O catolicismo latino-americano radicalizado. Trad: Mário Laranjeira. **Estudos Avançados**. V. 3, nº 5, p. 50-59, São Paulo: IEA/USP, jan./abr. 1989a.

----- . Marxismo e cristianismo na América Latina. In: **Reflexões sobre o marxismo**. Revista Lua Nova. Nº 19, São Paulo: Cedec, 1989b.

----- . Marxismo e religião: o desafio da teologia da libertação. **Cadernos Democracia Socialista**, Porto Alegre, v. III, p.5-17, 1987.

LUKÁCS, György. **Para a ontologia do ser social**. A filosofia contemporânea e a necessidade religiosa. Trad. M. Duyaer. Rio de Janeiro: UFF/Mimeo, 2010 (Título original na edição alemã: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Primeira parte, Capítulo I-4, *Die Philosophie der Gegenwart und das religiöse Bedürfnis*. Darmstadt: Luchterhand, 1984).

----- . A decadência ideológica e as condições gerais da pesquisa científica. In: PAULO NETO, J. - **Lukács**. Coleção Grandes Cientistas Sociais; São Paulo: Ática; 1992.

----- . **Ontologia do ser social**. Os princípios ontológicos fundamentais de Marx. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ciências Humanas, 1979a.

----- . **Marxismo e existencialismo**. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Ciências Humanas, 1979b.

----- . Estética: La peculiaridade de lo estético. Volume 1: **Cuestiones preliminares y de principio**. Grijalbo, Barcelona, 1966

LUXEMBURGO, Rosa. O socialismo e as igrejas. In: **O marxismo e a religião**. São Paulo: Edições Causa Operária, 2002. (Suplemento de Cultura do Jornal Causa Operária).

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 6ª Ed. – Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

MAKIYAMA, Matilde Tiemi – **O ensino religioso**. Disponível em: <http://www.hottopos.com/videtur4/o_ensino_religioso.htm>, Acesso em: 12 dez. 2004.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. 5ª Ed.; São Paulo: Companhia Editora Integral; 1965

MARKUS, Georgy. **Marxismo y antropologia**. Barcelona: Grijalbo, 1974.

MARTINS, Lígia Márcia. **A Formação da personalidade do professor: um enfoque vigotskiano**. Campinas: Autores Associados, 2007.

----- . A Natureza Histórico-Social da Personalidade. **Caderno CEDES**, Campinas:Unicamp, vol. 24, nº 62, p. 82-99, 2004. Disponível em: <<http://www.cedes.unicamp.br>>, Acesso em 22/12/2011.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

----- . A Questão Judaica. In: **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003a.

----- . Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003b.

----- . Manuscritos Econômico-Filosóficos. Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2003c.

----- . **O Capital: crítica da economia política**. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe, Livro 1, São Paulo: Nova Cultural 1985 (Os Economistas).

----- . Para a crítica da economia política. In: MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas**. Tradução de Álvaro Pina. Lisboa: Avante; Moscovo: Edições Progresso, 1982. Tomo I.

----- . **O Capital: crítica da economia política**. Tradução: Reginaldo Sant'Anna. Livro I, 6ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 1980.

----- . **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 1977

-----. **O Capital**: crítica da economia política. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Livro 4, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974

-----. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **Obras Escolhidas** - Volume 3. São Paulo: Alfa-Omega, s/d., p. 208-210.

MARX, K. ; Engels, F.. Manifesto do Partido Comunista. Tradução de Vitor Hugo Klagsbrunn. In: MARX, K; ENGELS, F.; COUTINHO, C. N.; et. al.. **O manifesto comunista 150 anos depois**. São Paulo : Fundação Perseu Abramo, 1999.

MARX, K.; ENGELS, F.. **A ideologia alemã**. Tradução de C. Jardim e Eduardo e E. L. Nogueira. 4. ed., Portugal: Presença / São Paulo: Martins Fontes, 1980.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados**. v. 18, n. 52, p.29-46, São Paulo: IEA/USP, set./dez. 2004.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em marx**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MINC, Carlos. Educação religiosa e ensino público. **O Globo**. 09 de outubro de 2000

MORAES, M. C. M. – O renovado conservadorismo da agenda pós-Moderna. **Cadernos de Pesquisa** (Fundação Carlos Chagas), SÃO PAULO, v. 34, nº 122, p. 337-357, maio/ago. 2004.

MOURA, Sérgio Lobo; ALMEIDA, José Maria Gouvêa. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Boris. **História Geral da Civilização Brasileira**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, tomo III, v. 2, livro 9, 1997, p. 327.

NAGLE, Jorge – Educação na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira**, t. 3, v. 3, 3º ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 259-291.

NERI, Marcelo Côrtes (Org.). **Novo mapa das religiões**. Rio de Janeiro: FGV, 2011. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cps/religiao/>>; acesso em 18/12/2011.

NIETZSCHE, Friedrich. O Anticristo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

PAULO VI., Papa. **Declaração Gravissimum Educationis**: sobre a educação cristã, Roma, 1965. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_gravissimum-educationis_po.html>, Acesso em: 15/05/ 2011.

PAULY, Evaldo Luis. O dilema epistemológico do ensino religioso. **Revista Brasileira de Educação**. Rio de Janeiro: ANPED, Nº.27, Set./Dez. 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio – Bye Bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 18, nº. 52, p.17-28, set./dez. 2004.

PINASSI, Maria Orlanda. **Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

----- . O Capitólio e o Vaticano: formas contemporâneas de regressividade. In: **Revista Outubro**. São Paulo: Alameda Editorial, Nº 17, Outubro de 2008.

PIO IX, Papa. **Carta Encíclica *Quanta Cura***. Roma: 8 de dezembro de 1864. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=quantacura&lang=bra>>, Acesso em: 07 mai. 2005.

PIO X, Papa. **Carta Encíclica *Pascendi Dominici Gregis***. Roma: 8 de setembro de 1907. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_po.html>, Acesso em: 07 mai. 2005.

PIO XI. Papa. **Carta-Encíclica *Divini Illius Magistri***. Roma: 31 dezembro de 1929. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_po.html>, Acesso em: 12 mar. 2005.

----- . **Carta Encíclica *Mit Brennender Sorge***. Roma, 1937a. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge_sp.html>; Acesso em: 12 mar. 2005.

----- . **Carta Encíclica *Divini Redemptoris***. Roma, 1937b. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris_po.html>; Acesso em 12 mai. 2005.

PIO XII, Papa. **Carta Apostólica *Ad Ecclesiam Christi***. Roma: 1955. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19550629_ad-ecclesiam-christi_lt.html>, Acesso em: 26 ago. 2011.

RATZINGER, Cardeal Joseph. O homem desceu até o fundo do poço do poder, até a fonte de sua própria existência. In: O cisma do século 21. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais, 24 de abril de 2005, p. 4-6.

RICHARD, Pablo. **Enquanto houver pobres, haverá teologia da libertação**. Entrevista concedida a Mayra Rodríguez no dia 2 de julho de 2011. Disponível em: <<http://cnlbsul1.blogspot.com/2011/07/enquanto-houver-pobres-havera-teologia.html>>; acesso em: 17/07/2011.

SANDRINI, Marcos. **Religiosidade e educação no contexto da pós-modernidade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

SANFELICE, José Luís. Reforma do Estado e da educação no Brasil de FHC. **Educação & Sociedade**. Campinas, vol. 24, n. 85, p. 1391-1398, dezembro 2003

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**. V. 2, nº 2, São Paulo, p. 46-71, Maio/Agosto de 1988.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e democracia**. Campinas, SP: Autores Associados, 2008. (Coleção educação contemporânea).

----- . **História das idéias pedagógicas no Brasil**. 2ª ed. revista e ampliada. Campinas/SP: Autores Associados, 2008 (Coleção memória e educação).

----- . **Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações**. Campinas: Autores Associados, 1991.

SILVA, Eliane Moura da. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. **Revista de Estudos da Religião – REVER**. nº 2, ano 4, 2004, disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/t_silva.htm>, Acesso em: 01 set. 2007.

SILVA, Eliane Moura da; KARNAL, Leandro (Revisão Crítica: Paulo Miceli). **O ensino religioso na escola pública do estado de São Paulo**. São Paulo: Coordenadoria de Ensino e Normas Pedagógicas / Secretaria de Estado da Educação; Universidade Estadual de Campinas, 2002, Em 5 cadernos.

SILVA, Nonato. Educação e cultura. **Revista Vozes**, ano 54, abril de 1960, Petrópolis: Vozes, p. 298-299.

SILVA JR., J. R. Reforma do estado e da educação: no Brasil de FHC. São Paulo: Xamã, 2002. 135p.

TULESKI, Silvana Calvo. Reflexões sobre a gênese da psicologia científica. In: DUARTE, Nilton (org.). **Crítica ao fetichismo da individualidade**. Campinas, SP: Autores Associados, 2004, p. 121-143.

VAIDERGORN, José. **As moedas falsas: educação, moral e cívica**. 1987. Dissertação de mestrado (metodologia de ensino). Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Campinas/Sp: 1987.

VATICANO II, Concílio do. **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes***: Sobre a Igreja no Mundo atual. Roma: 7 de dezembro de 1965; Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html> , Acesso em: 23 abr. 2005.

----- . **Decreto *Unitatis Redintegratio***: Sobre o Ecumenismo. Roma: 1964; Disponível em: <http://www.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html>; Acesso em: 24 jul. 2011.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

----- . **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WATANABE, Maria Dilma . **Deus vai à escola: o ensino religioso na escola municipal de São Paulo (1989 – 1992)**. Dissertação de mestrado em Ciência das Religiões, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, defendida em 1996.

WOOD, Ellen Meiksins. O que é a agenda “pós-moderna”?. In: WOOD, Ellen Meiksins; FOSTER, John Bellamy. **Em defesa da história: marxismo e pós-modernismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p. 7-22.