

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA**

**VALORES E IDENTIDADE COLETIVA NO ENGAJAMENTO POLÍTICO DA**  
**COMISSÃO BRASILEIRA JUSTIÇA E PAZ**

**JOSÉ ROBERTO ALVARENGA FRUTUOSO**

**BRASÍLIA**  
**2011**

**JOSÉ ROBERTO ALVARENGA FRUTUOSO**

**VALORES E IDENTIDADE COLETIVA NO ENGAJAMENTO POLÍTICO DA  
COMISSÃO BRASILEIRA JUSTIÇA E PAZ**

Dissertação apresentada ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Orientadora: Professora Dra. Marisa von Bülow

**BRASÍLIA**

**2011**

**JOSÉ ROBERTO ALVARENGA FRUTUOSO**

**VALORES E IDENTIDADE COLETIVA NO ENGAJAMENTO POLÍTICO DA  
COMISSÃO BRASILEIRA JUSTIÇA E PAZ**

Dissertação apresentada ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

---

Professora Dr<sup>a</sup>. Marisa von Bülow  
(orientadora)

---

Professora Dr. Paulo Nascimento

---

Professora Dr<sup>a</sup>. Suylan Midlej e Silva

---

Professora Dr<sup>a</sup>. Marilde Loiola

**BRASÍLIA**  
**Setembro, 2011**

*Para Ju.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à minha querida orientadora Professora Marisa von Bülow. Pela sua paciência, compreensão e crédito dado ao meu trabalho essa pesquisa se realizou. Foram suas cobranças sinceras e sempre merecidas que incentivaram minha pesquisa e clarearam caminhos para eu seguir quando estive perdido em meio aos textos, idéias difusas e falta de tempo. Ela é um exemplo de dedicação e comprometimento acadêmico, aliados com atitudes coerentes com o que estuda e consciência de que o mundo que a cerca não deve ser separado pelos muros imaginários da universidade e seus preciosismos. Por ela, eterna graça.

Em pouco mais de dois anos integrando o Programa de Educação Tutorial em Ciência Política (PET/POL), cresci e vivi alguns dos melhores momentos da minha vida. Convivi com colegas inigualavelmente brilhantes, cultivei excelentes amizades e tive a sorte de conhecer minha parceira de sempre. Também foi lá que me encantei definitivamente pelo estudo de movimentos sociais e, quase no final da graduação, decidi meu objeto de estudo, com o qual prossigo até aqui. Por isso, agradeço a cada petiano e petiana – agora, quase todos/as expetianos/as – com quem partilhei experiências, saberes e risadas.

Durante a pesquisa sobre o Fórum Social Mundial, inicialmente no PET/POL e depois no Grupo de Pesquisa Sociedade Civil e Negociações Internacionais, eu tive a oportunidade de receber valiosos comentários de diversos/as convidados/as, pesquisadores e/ou ativistas, que ajudaram a mim e ao grupo a entender o processo do FSM e nossas próprias aspirações de pesquisa (Margaret Keck, Suylan Midlej e Silva, Alexandre Ciconello etc.). Além do mais, agradeço aos/às comentaristas do seminário “Dez Anos de Fórum Social Mundial: diferentes olhares”, principalmente à Moema Miranda e ao professor Marcelo Rosa, que me ajudaram a enxergar outras dimensões da minha pesquisa.

Outra imensa contribuição foi dada pelas professoras Lucia Avelar e Rebecca Abers, integrantes da minha banca de qualificação. Cada uma ao seu modo, elas me indicaram desde a imensidão do meu objeto e suas possibilidades teóricas, até a necessidade de se reconhecer as limitações inerentes da iniciativa científica e de estreitar as minhas ambições analíticas.

Agradeço de modo especial àquelas pessoas que me concederam suas opiniões e visões sobre sua participação e de sua organização no processo do Fórum Social Mundial, inclusive ao Chico Whitaker, pela entrevista dada em meio às disputas políticas pela

aprovação da Lei da Ficha Limpa. Sem essas entrevistas e suas palavras, minha pesquisa não teria base e o texto ficaria ainda mais maçante. Por extensão, obrigado a quem possibilitou esses encontros, na CNBB ou durante as atividades do FSM.

Também agradeço às funcionárias e funcionários do Instituto de Ciência Política que me ajudaram diante dos inúmeros problemas burocráticos, desde a graduação até os últimos momentos do mestrado. Obrigado às colegas da Secretaria de Políticas para as Mulheres, pelos meus atrasos, faltas e dedicação limitada causadas ao longo da minha pesquisa.

Ao meu pai e à minha mãe, agradeço por todo apoio que me deram desde sempre, nos momentos bons ou ruins, e pela criação cheia de amor, liberdade e confiança. Com eles aprendi a lidar com a vida de modo simples, sempre com o coração aberto e presumindo a pureza das outras pessoas.

Obrigado a toda a minha família, pela compreensão das minhas muitas ausências e distância. Agradeço principalmente à tia Ruth – verdadeiro exemplo de uma vida inteira de sabedoria, dedicação e fé sem limites – pelo interesse na minha pesquisa e pela disponibilidade em me ajudar e fornecer materiais.

Por fim, agradeço a Juliana. Nela encontro minha vida e meu apoio. Porque junto dela suportei o peso do trabalho e do estudo, da distância de casa, das viagens diárias, do cansaço e da separação quase constante. Quando, tanto eu como ela, estamos sufocados e obrigados a nos separar a saudade impera, mas só o amor triunfa.

Ao Bom Deus.

Com meu pai aprendi, desde pequeno, qual é a verdadeira utopia:

*“Nem havia entre eles nenhum necessitado, porque todos os que possuíam terras ou casas vendiam-nas, e traziam o preço do que tinham vendido e depositavam-no aos pés dos apóstolos. Repartia-se então a cada um deles conforme a sua necessidade.”*

(At 4, 34-35)

## RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo contribuir para a compreensão da relação entre religião e engajamento político, a partir da identificação de como os valores e a identidade coletiva católica influem sobre a mobilização política. Para isso, parte-se da análise do envolvimento político da Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBJP), da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em espaços de contestação política da sociedade civil, tomando como exemplo o caso de sua participação no Fórum Social Mundial (FSM). A investigação baseia-se sobre as abordagens que destacam o papel dos valores e da identidade coletiva, bem como da mobilização de repertórios organizacionais e lideranças no estudo de movimentos sociais. A pesquisa empírica revela que o envolvimento político histórico de movimentos sociais ligados à Igreja Católica formou uma identidade coletiva específica entre seus militantes, ancorada sobre os valores e a estrutura organizacional da Igreja, que estimula o engajamento político de organizações como a CBJP em espaços de crítica social.

**Palavras-chave:** Movimentos sociais. Religião e engajamento político. Igreja Católica e política. Identidade coletiva. Mobilização de recursos. Repertórios organizacionais. Liderança de movimentos sociais.

## ABSTRACT

This study aims at contributing for the understanding of the relation between religion and political engagement, through the investigation of how the Catholic collective identity and values can influence political mobilization. The political involvement of the Brazilian Commission for Justice and Peace (CBJP), of the National Conference of the Bishops of Brazil, in the civil society spaces of contention are analyzed, taking as example its participation on the World Social Forum (WSF). The investigation is based on approaches that emphasize the role of collective identity and values as well as of the mobilization of organizational repertoires and leaderships in the study of social movements. The empiric research shows that the historical political engagement of social movements related to the Catholic Church created a specific collective identity among its activists, anchored upon the values and organizational structure of the Church, which stimulates the political engagement of organizations, such as the CBJP, in spaces of social criticism.

**Keywords:** Social movements. Religion and political engagement. Catholic Church and politics. Collective identity. Resource mobilization. Organizational repertoires. Social movement leadership.



## **LISTA DE SIGLAS**

- CBJP** - Comissão Brasileira Justiça e Paz
- CEB** - Comunidade Eclesial de Base
- CELAM** - Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano
- CI** - Conselho Internacional do Fórum Social Mundial
- CJP** - Comissão Pontifícia Justiça e Paz - Seção Brasileira
- CJPs** - Comissões de Justiça e Paz
- CMI** - Conselho Mundial de Igrejas
- CNBB** - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
- CNBB N 2** - CNBB Regional Norte 2 (Amapá e Pará)
- CO** - Comitê Organizador do Fórum Social Mundial
- CPT** – Comissão Pastoral da Terra
- FEM** - Fórum Econômico Mundial
- FMTL** - Fórum Mundial de Teologia e Libertação
- FSM** - Fórum Social Mundial
- IBASE** - Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas
- MCCE** - Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral
- ONG** - Organização não governamental
- RCC** - Renovação Carismática Católica
- TL** - Teologia da Libertação

## SUMÁRIO

<b>CAPÍTULO 1 - INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
1.1. Por que religião? .....	12
1.2. A Comissão Brasileira Justiça e Paz.....	16
1.3. O Fórum Social Mundial .....	21
1.4. Metodologia e estrutura do trabalho .....	25
<b>CAPÍTULO 2 - RELIGIÃO E TEORIA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS</b> .....	<b>31</b>
2.1. Valores e identidade coletiva na mobilização religiosa.....	36
2.2. Estrutura de mobilização das organizações baseadas na fé.....	48
2.3. Lideranças em movimentos sociais baseados na fé.....	54
<b>CAPÍTULO 3 - IGREJA CATÓLICA E ENGAJAMENTO POLÍTICO NO BRASIL</b> .....	<b>59</b>
3.1. A Igreja Católica até 1964 .....	61
3.2. Da Igreja progressista à Igreja popular .....	64
<b>CAPÍTULO 4 - RELIGIÃO E ENGAJAMENTO POLÍTICO DA CBJP</b> .....	<b>68</b>
4.1. Os elementos simbólicos na mobilização de organizações católicas: o papel dos valores e da identidade coletiva.....	69
4.2. Estruturas organizacionais da CBJP e o caso do FSM .....	85
4.3. Liderança na participação da CBJP no Fórum Social Mundial .....	91
<b>CONCLUSÕES</b> .....	<b>98</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>102</b>
<b>ANEXO A - LISTA DE ENTREVISTADOS/AS</b> .....	<b>110</b>
<b>ANEXO B – ROTEIROS DE ENTREVISTA</b> .....	<b>111</b>

## CAPÍTULO 1 - INTRODUÇÃO

Essa dissertação busca contribuir para uma melhor compreensão sobre a relação entre religião e engajamento político. Mais especificamente, a pesquisa tem como objetivo central identificar como os valores e a identidade coletiva católica influem sobre a mobilização política, por meio do estudo de caso da Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBJP). A CBJP é uma organização da sociedade civil caracterizada como organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), portanto, parte integrante da Igreja Católica no Brasil. Sua missão é elaborar estudos, mobilizar a sociedade e atuar no sentido da “defesa e promoção da pessoa humana, a prática da justiça e a edificação da Paz” (CBJP, 1998, Art. 4º).

Para analisar o engajamento da CBJP em processos coletivos de crítica e busca pela transformação política e social essa pesquisa toma como exemplo central o envolvimento da CBJP no Fórum Social Mundial (FSM). O FSM é um espaço não-deliberativo de reunião de organizações da sociedade civil que se propõe aberto à diversidade de manifestações com o fim de promover o diálogo, a troca de experiências e a coordenação de ações conjuntas, no sentido de lutar pela transformação e justiça sociais. A relevância do FSM como foco empírico se deve ao fato de a CBJP estar presente na sua organização desde sua origem. Além do mais, é notável a presença de organizações com origem religiosa no seu meio.

Questionamentos sobre que fatores levam ao surgimento do ativismo político, porque e como ele surge, permeiam os estudos sobre movimentos sociais e a dinâmica do conflito político coletivo. De modo semelhante, esses mesmos questionamentos são aplicáveis sobre o caso do envolvimento de organizações baseadas na fé com a mobilização política, fundadas ou inspiradas a partir de símbolos religiosos. Assim, o problema que norteou essa pesquisa é o seguinte: por que e de que forma organizações da sociedade civil com orientação católica se envolvem com a política e a crítica social? Partindo desse questionamento, busco entender qual o papel de valores e princípios religiosos na participação política e na mobilização coletiva.

Para alcançar o objetivo dessa pesquisa, a análise se baseia nas teorias de movimentos sociais, as quais se revelam úteis para a compreensão dessa relação entre religião e mobilização política. Autores como Christian Smith (1996) e Kenneth Wald, Adam

Silverman e Kevin Fridy (2005) já salientaram que as abordagens teóricas sobre movimentos sociais desenvolvidas nos últimos anos são importantes para a compreensão dos fenômenos de conflito político que contam com a participação direta de organizações ligadas a religiões. Compartilhando dessa visão sobre a aplicação das teorias de movimentos sociais no estudo do ativismo político de organizações sociais baseadas na fé, a análise do envolvimento político da CBJP aqui realizada enfoca a dimensão simbólica da explicação sobre a ação coletiva.

Nesse sentido, busco verificar se a CBJP compartilha uma identidade coletiva, permeada por símbolos e valores religiosos específicos e se estes conferem motivações necessárias para a mobilização coletiva num espaço de luta pela transformação social. Parto da hipótese de que os movimentos sociais com origem ou orientação católica progressista teriam uma base cultural e identitária historicamente construída que influenciaria a participação política. Ou seja, organizações desse tipo possuem motivações culturais e identitárias que, a partir de uma interpretação específica, as ajudariam a participar ativamente de espaços políticos da sociedade civil. Os participantes dessas organizações moldam sua percepção da realidade a partir desses valores e da sua identidade, permeadas pelos princípios religiosos compartilhados pelo grupo. Tal percepção permitir-lhes-ia atribuir oportunidades ou ameaças políticas que poderiam influenciar o engajamento político, de acordo com a interpretação dos seus contextos sócio-políticos. Nesse sentido, será observado de que forma a CBJP percebe a sua participação em processos políticos de conflito, a luz de seus valores.

Complementarmente, busco analisar se as organizações baseadas na fé pesquisadas, especialmente a CBJP, têm capacidade de mobilizar estruturas organizacionais pré-existentes (lideranças, recursos humanos e financeiros, redes de comunicação e o espaço como recursos estratégicos), proporcionando (ou não) meios que, conectados com as motivações simbólicas para a ação, facilitariam a sua militância política. Assim, também me baseio sobre a segunda hipótese de que as organizações sociais católicas que participam de processos como o FSM teriam à sua disposição tais recursos, devido ao seu vínculo com a instituição maior e mais abrangente que é a Igreja, o que as ajudaria na mobilização política, facilitando a participação no FSM, na medida em que elas se apropriam de tais recursos organizacionais. Também será dado destaque à análise do papel da liderança de movimentos sociais no caso específico da CBJP, de modo a identificar quais são as especificidades das lideranças ligadas à Igreja Católica e quais as funções que elas desempenham.

Nessa pesquisa procuro ainda preencher uma lacuna existente na literatura sobre movimentos sociais no Brasil, que não confere a devida importância à relação religião-política nos estudos mais recentes sobre movimentos sociais, ao contrário do que ocorreu nos estudos sobre a mobilização política durante o período de redemocratização do país (Doimo, 2005).

No restante desse capítulo, apresento a relevância de se estudar a relação entre a religião e a mobilização política. Descrevo a CBJP, sua história, organização e posição dentro da Igreja (CNBB), assim como sua importância no contexto da atuação política católica. Ademais, exponho uma breve explicação sobre o FSM e dados que evidenciam a presença da religião no seu processo com o fim de justificar a exploração empírica do caso do FSM como exemplo de espaço de envolvimento político da CBJP e de outras organizações vinculadas à Igreja Católica. No final do capítulo, apresento a metodologia empregada na pesquisa e análise, bem como a estrutura do restante do trabalho.

### **1.1. Por que religião?**

A ação religiosamente motivada, “em sua existência primordial, está orientada para *este mundo*” (Weber, 1999, p. 279, grifos do autor). Com esta afirmação, Weber define uma relação inabalável entre a religião e as várias áreas da ação social. Além do mais, outros autores considerados como clássicos das ciências sociais, como Émile Durkheim e Karl Marx, cada um à sua maneira, dedicaram atenção à religião. Também permaneceram constantes, ao longo da história das ciências sociais, estudos sociológicos e antropológicos sobre religião. No entanto, o mesmo não é observado na ciência política.

Como observam Wald, Silverman e Fridy, “instituições religiosas não são definidas para, nem pretendem, mobilizar a ação política. Mas, através do globo, elas parecem ter feito precisamente isto”<sup>1</sup> (2005, p. 121). Apesar disso, muitos autores verificam que a ciência política não deu a devida atenção para este objeto (Billings e Scott, 1994; Smith, 1996; Wald, Silverman e Fridy, 2005; Wald e Wilcox, 2006; Zald, 1982). Segundo eles, somente a partir de meados da década de 1970 a religião surge como fator relevante de análise política, devido a alguns episódios ocorridos nessa época, como, por exemplo, a Revolução Islâmica iraniana,

---

<sup>1</sup> Todas as citações de trechos em língua estrangeira foram traduzidas por mim.

o movimento *New Christian Right* nos Estados Unidos, a emergência da Teologia da Libertação na América Latina e o movimento polonês Solidariedade (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 123). Esses acontecimentos demonstraram como a mobilização religiosa pode gerar impactos sobre o sistema político no qual se inserem e, conseqüentemente, despertaram o interesse de cientistas políticos.

No caso do Brasil, também é possível observar a presença de organizações religiosas influenciando ativamente mobilizações coletivas progressistas e impactando sobre a política. Durante a ditadura militar, quando a repressão impedia a organização autônoma da sociedade civil, a Igreja Católica assumiu um papel político ativo de oposição ao regime, visando à retomada do Estado democrático de direito, especialmente após os momentos de maior repressão por parte dos militares (della Cava, 1986, p. 13). Essa oposição se dava em nível institucional, mediante a contestação de membros da hierarquia católica, mas também era resultado da relativa abertura da Igreja para a participação de leigos, tendência impulsionada pelo Concílio Vaticano II (1965) e pela emergente preocupação do clero com os problemas sociais, especialmente após a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM) de Medellín (1968).

O envolvimento da Igreja com a mobilização popular se fortaleceu durante boa parte das décadas de 1970 e 1980, quando a “Igreja popular” se consolida (Mainwaring, 2004), apoiada pela Teologia da Libertação e difundida pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEB), em quase toda a América Latina. Portanto, fica claro que nesse período os movimentos populares brasileiros de esquerda tiveram influência de motivações e organizações religiosas, com a participação direta de religiosos ou leigos católicos, guiados por uma tendência progressista e engajados em questões políticas e sociais.

A relação mais direta da Igreja Católica com a política nesse período atrai um interesse relativamente grande por parte de cientistas sociais brasileiros e estrangeiros. No entanto, com a redemocratização do Brasil após 1985, uma série de fatores – que serão mais bem explanados no terceiro capítulo – torna o envolvimento da Igreja Católica com a política institucional e com a sociedade civil menos evidente se comparado com a década anterior. Com isso, o estudo sistemático da relação entre religião e participação política no Brasil, na década de 1990 e no início do século XXI, sofreu um esvaziamento, dando a falsa impressão de que talvez tenha havido uma diminuição dos impactos políticos das organizações religiosas

sobre a mobilização coletiva e, conseqüentemente, da sua importância para a compreensão dos movimentos sociais (Doimo, 2005; Lavallo, Castello e Bichir, 2004). No entanto, como aponta Ana Maria Doimo, a partir de dados da pesquisa coordenada por Leonardo Avritzer sobre o associativismo em São Paulo (Avritzer, 2004), há “um alto percentual de participantes em entidades religiosas (51%) em relação aos participantes em entidades civis (49%)” (Doimo *in* Avritzer, 2004, p. 124). Portanto, esses dados demonstram que não é irrelevante a importância da relação entre religião e associativismo nas duas últimas décadas.

Outros fenômenos ocorridos no Brasil também ajudam a demonstrar que a diminuição de estudos sobre a relação entre política e religião causa uma falsa impressão sobre o ativismo de organizações com orientação religiosa no Brasil. E nota-se que a modificação dos padrões de mobilização política na sociedade civil contemporânea, que cada vez mais assume um caráter transnacional, também é acompanhada por uma continuidade na participação de organizações com base religiosa. Por exemplo, na Campanha Nacional contra a Alca (2002-2006), uma rede de organizações sociais e políticas articulada com o fim “de impedir a criação de uma área de livre comércio nas Américas” (Silva, 2008, p. 15), era composta por diversos movimentos sociais ligados direta ou indiretamente à Igreja Católica, muitos dos quais também compunham sua coordenação (*idem*, p. 72-73). Segundo Silva, a importância da participação de organizações religiosas na rede da campanha se deve ao fato de que “a grande maioria tem um amplo trabalho de base e está presente em praticamente todo o Brasil” (*idem*, p. 77), de modo que “a estrutura da Igreja Católica foi preponderante para amplificar a Campanha por todos os municípios” (Stédile *in idem*, p. 80). Além do mais, a relevância de apelos à “defesa da vida” em sentido amplo, ligando o objetivo da campanha com a vida cotidiana das pessoas e a busca pela justiça social, como ressalta a Teologia da Libertação (*idem*, p. 144-146) é um dos elementos que explicam o envolvimento de militantes católicos. Assim, esses seriam alguns dos fatores que ajudariam a explicar o ativismo político de pessoas ligadas à Igreja Católica.

Ressaltando os impactos sobre a política causados por organizações com base religiosa no nível transnacional, vários autores destacam o papel deste tipo de organização em campanhas transnacionais de defesa de direitos, desde o século passado. Keck e Sikkink (2000) e Wald e seus colaboradores (2005) observam que em várias redes de organizações da sociedade civil provenientes de diferentes países e formadas para debater e obter resultados

políticos sobre diversas questões há uma participação importante de organizações vinculadas a alguma religião.

Como exemplo dos estudos sobre esse fenômeno, Audie Klotz (2002) compara os movimentos pela abolição da escravidão nos Estados Unidos, no século XIX, com a campanha contra a segregação racial na África do Sul, no final do século passado. Nesse sentido, ela encontra semelhanças na forma de atuação destes movimentos, apesar da distância territorial e temporal entre eles. Ambas as campanhas foram construídas a partir de ação de atores não estatais além de suas fronteiras nacionais. Elas também tinham como centro a questão da igualdade racial em suas atividades, estavam assentadas sobre “termos econômicos, bem como religiosos e ideológicos” e “compreendiam integrantes similares, com uma forte influência religiosa” (Klotz, 2002, p. 57). Ela observa que o compartilhamento de valores morais entre seus membros, os recursos a eles disponíveis, somados a ampla rede de comunicações formada entre as igrejas tornavam algumas denominações protestantes bastante atuantes na causa antiescravista. Da mesma forma, o movimento antiapartheid tinha em sua linha de frente o Conselho Mundial de Igrejas, reunindo diversas denominações cristãs de todo o mundo em uma campanha contra a segregação racial institucionalizada na África do Sul. Logo, é reconhecida a atuação de grupos religiosos no ativismo transnacional contra violações dos direitos humanos, entendidos por eles como transgressões morais (Warr, 1999).

Portanto, a partir dessa breve exposição de alguns fatos que expressam a relação entre religião e engajamento político, fica evidente a relevância do estudo desse objeto na ciência política. Como observado acima, e será abordado no capítulo 3, a história recente do Brasil ressalta o envolvimento político da Igreja Católica, principalmente na constituição de movimentos populares. Essa relação da Igreja com os movimentos sociais é protagonizada pelos setores mais progressistas do laicato, influenciados, pelo menos indiretamente, pela Teologia da Libertação. E as organizações católicas “herdeiras” ou simpatizantes desses setores, as quais buscam agir sobre a sociedade de forma crítica e contestatória, almejando mudanças na condição de vida material do ser humano, constituem o foco dessa pesquisa, como é o caso da CBJP, que será descrita a seguir.



## 1.2. A Comissão Brasileira Justiça e Paz

Em 1965, o Concílio Vaticano II<sup>2</sup> recomendava que:

Perante as imensas desgraças que ainda hoje torturam a maior parte da humanidade, e para fomentar por toda a parte a justiça e ao mesmo tempo o amor de Cristo para com os pobres, o Concílio, por sua parte, julga muito oportuna a criação de algum organismo da Igreja universal, incumbido de estimular a comunidade católica na promoção do progresso das regiões necessitadas e da justiça social entre as nações. (*Gaudium et Spes*, n. 90)

Seguindo essas recomendações, o Papa Paulo VI criou a Comissão Pontifícia *Justitia et Pax* (Justiça e Paz), no dia 6 de janeiro de 1967. Essa Comissão surge justamente como um organismo da Igreja cuja finalidade é basicamente promover a justiça, a paz e os direitos humanos pelo mundo, de acordo com a Doutrina Social da Igreja<sup>3</sup>. Em 1988, a Comissão passa a ser chamada de Conselho Pontifício “Justiça e Paz”, por iniciativa do Papa João Paulo II.

O Conselho realiza sua missão mediante a realização de estudos relacionados aos seus três eixos centrais: justiça, paz e direitos humanos. No eixo justiça, são abordadas questões referentes à igualdade social, às relações de trabalho, ao desenvolvimento econômico e ao uso responsável de recursos naturais; no eixo paz, trata-se de temas como a guerra, desarmamento, segurança internacional e terrorismo; já no eixo direitos humanos, o Conselho visa aprofundar os ensinamentos da Igreja sobre a defesa dos direitos inalienáveis da pessoa humana. A publicação dos resultados de suas pesquisas torna-se orientador tanto das práticas da hierarquia eclesial quanto servem de referência para a sociedade como um todo, na medida em que denuncia casos do desrespeito às concepções de justiça e paz apregoadas pela Igreja,

---

<sup>2</sup> Um “concílio ecumênico católico” é a reunião de todos os bispos da Igreja Católica Apostólica Romana convocada pelo Papa. Ele tem como finalidade discutir aspectos da doutrina e da fé católicas, bem como esclarecer e promover aspectos pastorais. O Concílio Ecumênico Vaticano II (1961-1965) foi instaurado pelo Papa João XXIII (1958-1963) e buscou atualizar a forma de ação pastoral da Igreja no mundo contemporâneo, como, por exemplo, reformando aspectos litúrgicos (tornando-o mais acessível) e conferindo maior autonomia e responsabilidade aos leigos. (Concílio Vaticano II. Wikipedia. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Conc%C3%ADlio\\_Vaticano\\_II](http://pt.wikipedia.org/wiki/Conc%C3%ADlio_Vaticano_II)>. Acessado em 6 jul. 2011).

<sup>3</sup> A Doutrina Social da Igreja “é o conjunto orgânico dos ensinamentos da Igreja Católica sobre os problemas sociais da modernidade” (Falcão, 2004), iniciada com a publicação da encíclica *Rerum Novarum*, pelo Papa Leão XIII, em 1891, que tratava da defesa dos direitos da classe trabalhadora e do estabelecimento de princípios para o alcance da justiça social. Em 2004, o Conselho Pontifício “Justiça e Paz” elaborou o “Compêndio da Doutrina Social da Igreja”, onde sistematiza e sintetiza os valores do ensinamento social da Igreja.

além do desrespeito aos direitos humanos. É nesse sentido que, com o intuito de ampliar as questões sociais sobre as quais trabalhava e mobilizar a capacidade reativa das comunidades católicas contra os problemas questionados, o Conselho também preza pela cooperação internacional não apenas com outros grupos católicos, mas com organizações seculares cujos valores e fins coincidem com os seus.

Como organismo ligado à Igreja em Roma, a então Comissão Pontifícia Justiça e Paz já no ano seguinte a sua criação, decidiu que organizações semelhantes fossem criadas pelo mundo inteiro. Um ano após a sua criação, os bispos do Brasil e da América Latina estavam regressando do encontro do CELAM de Medellín, onde as novas tendências que norteariam a prática eclesial mais progressista na região se concretizaram. Com a soma desses dois fatores, mais o aumento da repressão do regime militar no Brasil que exigia cada vez mais uma reação da sociedade civil organizada na época, os bispos brasileiros criaram a Comissão Pontifícia Justiça e Paz - Seção Brasileira (CJP), em outubro de 1968, seguindo o molde da Comissão Pontifícia e nomeada de forma estratégica.<sup>4</sup>

A CJP surgiu em um momento oportuno, quando “na ausência de associações voluntárias viáveis e de partidos políticos, as igrejas de um modo geral e, em particular, a Igreja católica, já então se haviam transformado na mais proeminente força de oposição ao domínio militar” (Della Cava, 1986, p. 17). Diante do endurecimento da ditadura militar, causado pela promulgação do Ato Institucional Número 5, em 1968, e o aumento das violações às liberdades civis que se seguiram, a recém formada Comissão passou a exercer um papel fundamental de defesa dos direitos humanos no país.

Com sua atuação neste sentido, a CJP começou a trabalhar no sentido de defender pessoas perseguidas pela ditadura. Como consequência dessas atividades, suas denúncias sobre os casos de tortura envolvendo agentes do governo brasileiro passaram a ganhar maior repercussão internacional. Isto porque “ao se definir como uma extensão de Comissão do Vaticano, a Comissão se protegia da repressão militar” (CBJP, 2011a), permitindo-lhe cumprir essa função com relativa liberdade, conferindo visibilidade internacional à situação de desrespeito ao ser humano no Brasil, incentivando, inclusive, o Papa Paulo VI a condenar a tortura (Della Cava, 1986, p. 17).

---

<sup>4</sup> “[...] ao se definir como uma extensão de Comissão do Vaticano, a Comissão se protegia da repressão militar, para poder defender os direitos violentados pelo regime” (CBJP, 2011a)

De modo a expandir sua base de atuação conforme os seus objetivos, a CJP participou diretamente na formação de diversas redes de defesa de perseguidos políticos, por exemplo, a Rede Nacional de Advogados da CJP, onde advogados davam apoio à defesa de perseguidos de todo o país. No nível internacional a CJP trabalhou com o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), além de desenvolver ações conjuntas com a Caritas Internationalis, outra organização católica, e o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), uma organização ecumênica, que trabalha com questões relativas aos refugiados e perseguidos políticos (CBJP, 2011a).

Com a distensão do regime militar no final da década de 1970, a CJP pode mudar de nome, adotando sua denominação atual Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBJP) em 1977, uma vez que o simbolismo contido no antigo nome que lhe conferia o respaldo internacional de sua matriz no Vaticano já não era tão essencial. Nessa época se dá uma maior expansão da organização com a formação das Comissões de Justiça e Paz (CJPs), ampliando sua capacidade de ação. Dessa forma, a CBJP passa a englobar uma vasta rede de organizações: CJPs formadas a partir de dioceses, das divisões regionais da CNBB, de algumas congregações religiosas e outras entidades católicas “que tem o mesmo tipo de atuação [...] e se mostram interessadas em estar envolvidas nessa rede” (Gontijo, entrevista, 17/9/2011).

De acordo com as especificidades de cada região, as várias CPJs “começaram a atuar em torno de outras questões, como os conflitos de terra, a expulsão de posseiros e de moradores de áreas urbanas, a defesa das comunidades indígenas, dos ‘brasiguaios’, os direitos dos trabalhadores de forma geral, o desemprego, os presidiários, e a sempre presente violência policial” (CBJP, 2011a).

Como organismo vinculado da CNBB, a CBJP tem como referencial sua Carta de Princípios, onde estão expostas suas missões, campos e métodos de atuação. Segundo seu Estatuto, a CBJP é formada por seis membros fundadores vitalícios, mais 14 membros titulares e quatro suplentes, escolhidos pela Comissão Episcopal Pastoral para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz, órgão da CNBB responsável pelas Pastorais Sociais, a partir de uma lista de candidatos indicada pela própria CBJP. Enquanto os membros fundadores são integrantes vitalícios, entre os demais, a metade dos membros efetivos e suplentes tem um mandato de quatro anos e a outra de apenas dois anos. Cada integrante pode ter seu cargo renovado somente uma vez, pela mesma duração. O Estatuto da CBJP prevê que o bispo

responsável pelas Pastorais Sociais da CNBB faz a ligação entre a CNBB e a CBJP. O órgão executivo da CBJP é a Secretaria Executiva, cujo Secretário tem como função representar a organização em quaisquer acontecimentos, como em eventos ou reuniões da CNBB, bem como coordenar os estudos e atividades das quais ela participa (CBJP, 1998).

Atualmente, a CBJP continua exercendo seus objetivos de forma ativa, sempre presente nas principais questões que dizem respeito aos problemas sociais enfrentados pela população brasileira. Assim como o Conselho Pontifício Justiça e Paz, os objetivos da CBJP são pautados pela Doutrina Social da Igreja, concernentes ao desenvolvimento social do país e do mundo e trabalhando pela construção da justiça, da paz e dos direitos humanos. Para esse fim, sua principal atividade é a realização de “estudos aplicados sobre desafios de caráter estrutural, ligados aos destinos da Nação. Mas esses estudos deverão sempre ser realizados segundo as exigências evangélicas e do ensino social da Igreja” (CBJP, [1998?]). Portanto, as pesquisas e atividades desenvolvidas pela CBJP têm como pretensão mobilizar a sociedade civil na discussão e busca de soluções dos problemas sociais tratados.

É seguindo estas concepções que a CBJP participou e participa de diferentes espaços políticos em articulação com outras organizações da sociedade civil, religiosas ou não. Destacam-se sua participação na Campanha Combatendo a Corrupção Eleitoral, na Campanha Ficha Limpa e no Fórum Social Mundial. Seguindo a Campanha da Fraternidade<sup>5</sup> de 1996, cujo tema era “Fraternidade e Política” e o lema “Justiça e Paz se abraçarão”, a CBJP lançou a Campanha Combatendo a Corrupção Eleitoral no ano seguinte. A campanha era integrada por várias outras organizações da sociedade civil<sup>6</sup> e tinha como objetivo a aprovação de uma lei que sancionasse os casos de abuso de poder econômico por parte dos candidatos a cargos

---

<sup>5</sup> A Campanha da Fraternidade é uma campanha promovida pela CNBB, todos os anos, desde 1964, no tempo litúrgico da Quaresma (entre as celebrações católicas da Quarta-feira de Cinzas e a Páscoa), que tem como objetivo mobilizar os fiéis para refletir e agir sobre a vida da Igreja e problemas enfrentados pela sociedade. “A cada ano é escolhido um tema, que define a realidade concreta a ser transformada, e um lema, que explicita em que direção se busca a transformação” (Campanha da Fraternidade. Wikipedia. Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Campanha\\_da\\_Fraternidade](http://pt.wikipedia.org/wiki/Campanha_da_Fraternidade)>. Acessado em 18 set. 2011).

<sup>6</sup> Interessante notar que com exceção da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos e da ATTAC todas as demais organizações que participaram do Comitê Organizador da primeira edição do FSM já estavam presentes na rede que lutou pela aprovação da Lei 9.840/1999, já evidenciando que a rede fundadora do FSM, no ano 2000, possuía uma solidariedade comum anterior, favorecendo a articulação para a sua organização. A lista completa de entidades associadas à CBJP nessa campanha está disponível no endereço: <<http://www.mcce.org.br/node/6>>. Acessado em 13 fev. 2011.

eletivos no Brasil. A intenção era aprovar uma lei a partir de um dos métodos de democracia direta previstos na Constituição Federal brasileira, a Iniciativa Legislativa Popular.

Depois de uma ampla pesquisa para avaliar a opinião da população quanto ao tema, da elaboração do Projeto de Lei por um grupo de trabalho da CBJP, da adesão oficial da CNBB e de outros movimentos sociais, iniciou-se a coleta das mais de um milhão de assinaturas necessárias para a apresentação do projeto no Congresso Nacional. Então, em 1999, mesmo alcançadas 1.039.175 assinaturas, percebeu-se que não seria viável continuar com o processo por iniciativa popular, mudando a estratégia para que fosse aprovada a lei por iniciativa parlamentar. Desse modo, com a força demonstrada pelo peso da participação popular, a Lei nº 9.840, de 28 de setembro de 1999, foi aprovada rapidamente, já vigorando nas eleições municipais do ano 2000 (MCCE, s.d.-A).

Após o sucesso da Campanha Combatendo a Corrupção Eleitoral, outro exemplo do engajamento político da CBJP foi sua atuação na Campanha Ficha Limpa, integrando o Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral.<sup>7</sup> A Campanha Ficha Limpa foi lançada em 2008 e seguia a campanha predecessora, visando “melhorar o perfil dos candidatos e candidatas a cargos eletivos do país”, também por meio da apresentação de um Projeto de Lei de iniciativa popular. Esse Projeto estabelecia o aumento das condições de inelegibilidades, impedindo a candidatura de “pessoas condenadas por um colegiado em virtude de crimes graves como: racismo, homicídio, estupro, tráfico de drogas e desvio de verbas públicas” e de “parlamentares que renunciaram ao cargo para evitar abertura de processo por quebra de decoro ou por desrespeito à Constituição e fugir de possíveis punições” (MCCE, s.d.-B). Após a coleta de 1.604.815 assinaturas e de um longo embate político no Congresso Nacional, a Lei da Ficha Limpa (Lei Complementar nº 135) foi sancionada em 4 de junho de 2010.

No ano 2000, por iniciativa do então Secretário Executivo, Francisco Whitaker, a CBJP passou a integrar a organização do FSM desde sua origem. Como esta pesquisa busca analisar a relação entre organizações com base religiosa e o engajamento político, será investigada justamente a participação da CBJP em espaços políticos, enquanto organização

---

<sup>7</sup> Como ocorreu na campanha precedente, no Comitê Nacional do MCCE somente não estão presentes três organizações que participaram da criação do FSM: ATTAC, MST e a Rede Social de Justiça e Direitos Humanos. Disponível em: <<http://www.mcce.org.br/node/9>>. Acessado em 1 set. 2011.

baseada na fé, tomando como exemplo seu envolvimento nesse processo da sociedade civil de caráter transnacional que é o FSM.

### **1.3. O Fórum Social Mundial**

Na década de 1990, o mundo assistiu a aparente hegemonia da chamada política “econômica neoliberal” figurando-se como melhor alternativa para o desenvolvimento do capitalismo não somente no nível nacional, mas sobretudo no nível global. Como afirma Boaventura de Sousa Santos (2005), essa predominância do neoliberalismo teria consolidado as “utopias conservadoras”, isto é, um conjunto de ideologias que nega a possibilidade de se pensar a sociedade de outra forma que não esta que os países desenvolvidos já teriam atingido, alcançando o “fim da história”. Dessa forma, para o neoliberalismo, enquanto uma utopia conservadora, “só tem valor o que é eficaz” e “o único critério de eficácia é o mercado ou as leis do mercado. O seu caráter utópico radica na promessa de que a sua realização ou aplicação totais elimina todas as outras utopias” (Santos, 2005, p. 13).

A despeito disto, já em meados da mesma década, movimentos contra a hegemonia do neoliberalismo emergem em diversas partes do mundo. Os movimentos sociais de contestação social cada vez menos limitam suas atividades ao âmbito local ou às fronteiras nacionais. Articulando-se em redes transnacionais, movimentos sociais, organizações não-governamentais (ONGs) e outras organizações da sociedade civil lançam protestos e campanhas, levantando questionamentos sobre os problemas decorrentes do processo de globalização, seus impactos sobre os grupos sociais excluídos e a luta por justiça social (della Porta e Diani, 2006, p. 74-75). Alguns fatos marcam esse processo de contestação com repercussão transnacional e são considerados como decisivos para criar as condições do que viria a se tornar o FSM (Santos, 2005; Whitaker, 2005; Nunes, 2005). Por exemplo, o movimento Zapatista no México, que veio ao conhecimento do público em 1994 e os confrontos políticos envolvendo atores da sociedade civil contra a conferência da Organização Mundial do Comércio (OMC), em Seattle, nos Estados Unidos, em 1999 (della Porta, 2005, p. 176-177; Ylä-Anttila, 2005, p. 430). Esses acontecimentos são exemplos de que, para os militantes, as “utopias” não morreram e “que há razões credíveis para defender a possibilidade de alternativas” ao *status quo* (Santos, 2005, p. 14).

É este contexto de crescimento de ações de organizações da sociedade civil que se articulam e atuam no nível transnacional que cria as condições do que viria a se tornar o processo do Fórum Social Mundial (FSM) como um conjunto de “contra-conferências internacionais massivas” (della Porta, 2005, p. 176). Criado cerca de um ano após as manifestações em Seattle, o FSM foi resultado de uma reunião onde representantes de organizações brasileiras tiveram a idéia de criar um evento que se constituísse em um espaço de encontro e interação da sociedade civil de todo o mundo, contrapondo-se ao Fórum Econômico Mundial (FEM)<sup>8</sup>. Neste sentido, segundo os idealizadores do FSM, o FEM simbolizaria a “globalização neoliberal” e os males que os discursos que a sustentam trazem para os grupos marginalizados de todo o mundo (Santos, 2005; Whitaker, 2005).

O FSM seria a contraposição ao FEM e ao ideal economicista e elitista que o engendra. Para simbolizar essa contraposição ele ocorreria simultaneamente ao Encontro Anual do FEM, realizado anualmente em Davos, na Suíça. Com isto, os seus idealizadores pensavam em atrair a atenção da mídia internacional, demonstrando seu caráter alternativo. O FSM seria, portanto, um espaço onde a economia não seria o elemento central das discussões, mas sim assuntos relacionados a novas alternativas de se pensar questões que vão além das idéias econômicas e políticas estabelecidas, priorizando opções para o desenvolvimento social, passando pela valorização da democracia e da diversidade cultural.

Segundo Santos, o “FSM é a primeira utopia crítica [do] século XXI e visa romper com a tradição das utopias críticas da modernidade ocidental” (2005, p.14), superando a tradição da esquerda marxista que predominou no século XX, a qual desconsidera quaisquer opções além do seu próprio projeto. Ademais, até então, os movimentos antiglobalização neoliberal possuíam um repertório de ação comum, baseado em protestos localizados às portas dos encontros contra os quais se mobilizavam. Entretanto, o FSM teria sua originalidade ao se constituir como um espaço próprio de movimentos da sociedade civil mundial, no qual ocorreria “a participação das organizações que já estavam [se] articulando para os protestos de massa,” no sentido de planejar “um outro tipo de encontro de escala global [...] orientado para as questões sociais” (Whitaker *apud* Santos, 2005, p. 41). Ou seja, o FSM não se trataria nem de uma grande conferência onde alguns notáveis apresentariam

---

<sup>8</sup> O FEM é uma organização originada em 1971 que reúne anualmente políticos, empresários e organizações da sociedade civil com o objetivo de discutir formas de “melhorar a condição do mundo” e cujo lema é “empreendedorismo para o interesse público global” (WEF, s.d.).

suas visões e discutiriam entre si, nem de uma “manifestação ou assembléia de militantes” (Whitaker, 2005, p. 59). Desse modo, o FSM sistematizou uma nova modalidade de ação coletiva no nível transnacional que depois se multiplicou, por iniciativa própria, com vários outros Fóruns Sociais regionais e locais, bem como outros fóruns temáticos realizados pelo mundo.

Assim, a primeira edição do FSM ocorreu em 2001, em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, devido ao fato de a cidade ser considerada, à época, como incubadora de novas alternativas de gestão pública com participação popular, como o Orçamento Participativo, além de o Partido dos Trabalhadores (PT) estar no governo municipal e Estadual à época, facilitando a concretização e o financiamento do evento (Nunes, 2005, p. 280). Após o sucesso de sua primeira edição e prevendo a realização de novas edições e sua expansão para outros fóruns locais ou temáticos, as organizações que compunham o Comitê Organizador (CO) do FSM<sup>9</sup> decidiram escrever a “Carta de Princípios do Fórum Social Mundial” (Conselho Internacional, 2001). Esse documento apresenta as diretrizes básicas sobre a concepção e a metodologia dos Fóruns Sociais posteriormente realizados.

O FSM se designa como um espaço para encontro, debate e troca de experiências entre movimentos da sociedade civil que questionam o processo de globalização em curso. Existem diversos debates entre os participantes do FSM em torno de alguns pontos da Carta de Princípios (Santos, 2005; Whitaker, 2005), como a exclusão de organizações armadas e de partidos políticos do espaço do Fórum; sua organização como um espaço e não como um movimento, sem que ele pretenda ser um representante dos seus participantes; e, conseqüentemente, a opção por não ter um documento final, que aponte a direção para a ação política dos mesmos. Apesar da validade das discussões sobre esses pontos, não cabe aqui aprofundá-las.

Constituindo-se como um espaço aberto e agregando diversos setores da sociedade civil organizada, o FSM também se revela como um espaço de inserção de entidades ligadas

---

<sup>9</sup> O Comitê Organizador das três primeiras edições do FSM era formado pela Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais (ABONG), pela Ação pela Tributação das Transações Financeiras em Apoio dos Cidadãos (ATTAC-SP), pela Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBJP), pela Associação Brasileira de Empresários pela Cidadania (CIVES), pela Central Única dos Trabalhadores (CUT), pelo Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (IBASE), pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e pela Rede Social de Justiça e Direitos Humanos (Whitaker, 2005, p. 34).



às religiões ou espiritualidades. O Fórum se declara como “não confessional”, ou seja, não profere diretamente nenhuma crença religiosa. Não obstante, dentre as entidades que organizaram a sua primeira edição e as demais ocorridas no Brasil, estava a Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBJP), uma organização vinculada à Igreja Católica cuja “vocação [...] é a de assegurar – como órgão de estudos e ação, subsidiário da CNBB [Conferência Nacional dos Bispos do Brasil] – a presença dos cristãos frente à questão social, a partir da perspectiva ética do Evangelho” (CBJP, s.d.(d)). Soma-se a isto ainda o fato de que no Conselho Internacional do FSM (CI) há cinco organizações nacionais e internacionais de natureza religiosa e instituições internacionais ligadas a igrejas ajudaram a financiar os Fóruns centralizados (Conselho Internacional, 2010, p. 21).<sup>10</sup>

Conforme dados do Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase, 2003, pp. 25-26), 62,6% dos participantes do FSM de 2003 tinham alguma fé religiosa, especialmente entre os brasileiros, dos quais 65,4% afirmavam ter religião, enquanto pouco mais da metade (54,6%) dos estrangeiros entrevistados não possuíam religiosidade. Outro dado mostra que 61,6% dos que professavam fé religiosa se diziam católicos romanos. De forma semelhante, na edição de 2009 do FSM, do total de participantes, 12% afirmaram participar de grupos religiosos (Ibase, 2010, p.13). O tema da espiritualidade, apesar de não estar incluído como eixo do FSM até a terceira edição do evento, “surgiu em muitos grupos de trabalho”, o que mostra a relevância desse tema para alguns dos participantes de movimentos sociais (Santos, 2005, p. 61).

Essa participação expressiva de movimentos com origem religiosa também se verifica em eventos inseridos no processo do FSM em outros países, como o Fórum Social Europeu de 2002, na Itália. Nesse evento, cerca de 20% dos participantes diziam integrar algum movimento religioso, de modo que della Porta afirma que “as origens do movimento, na Itália e noutros lugares, são fundadas em plataformas que juntam sindicatos e grupos de solidariedade, católicos e feministas, ecologistas e a esquerda radical em uma crítica à

---

<sup>10</sup> As organizações baseadas na fé identificadas no Conselho Internacional: APRODEV; Caritas Internacionalis; Comissão Brasileira Justiça e Paz; Conselho Mundial de Igrejas; Grito dos Excluídos; International Cooperation for Development and Solidarity (CIDSE); e Jubilee South/Jubileu Sul. Lista completa da composição do Conselho Internacional disponível em:

<[http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id\\_menu=3\\_2\\_1&cd\\_language=1](http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=3_2_1&cd_language=1)>. Acessado em 13 fev. 2011.

globalização neoliberal” (2005, p. 184-185). Assim, como nota Boaventura de Sousa Santos, fica evidente que o “papel que a religião desempenha nos grupos sociais que combatem a globalização neoliberal é, de facto, impressionante” (2005, p. 65).

#### **1.4. Metodologia e estrutura do trabalho**

Para alcançar o objetivo de investigar a atuação política da CBJP, buscando identificar como os valores e a identidade coletiva católica, bem como as especificidades de sua estrutura organizacional, influem sobre sua mobilização política, foram coletados dados qualitativos a partir dos quais se fez a análise do envolvimento de organizações com orientação católica em espaços políticos da sociedade civil. Desse modo, busquei compreender qual o papel de valores e princípios religiosos sobre a participação política e como se dá a mobilização coletiva em organizações da sociedade civil desse tipo. Nesse sentido, partindo dos objetivos da pesquisa e do arcabouço teórico que os fundamenta, a pesquisa embasou-se na coleta de dados qualitativos provenientes de entrevistas individuais semi-estruturadas com atores-chave, bem como de dados procedentes de documentos e da observação participante.

Os dados primários foram coletados por meio de entrevistas semi-estruturadas, como forma de contribuir para a verificação empírica das hipóteses e o cumprimento dos objetivos da pesquisa. A centralidade desse método de coleta de dados para esta pesquisa é devida ao fato das entrevistas semi-estruturadas possibilitarem o mapeamento de valores, crenças e práticas dos atores a partir do que eles expressam em suas falas (Duarte, 2004, p. 215). Isto é fundamental para a compreensão da participação política de organizações baseadas na fé, já que são tais valores, crenças e práticas, ancoradas em princípios religiosos, que estabelecem as percepções dos atores sobre a realidade social, sobre as possibilidades de engajamento político e os repertórios de ação que consideram adequados. Ademais, a estratégia de entrevistar atores-chave ajudou na obtenção de “informação descritiva que poderia ser muito difícil e demorada de se revelar por meio de técnicas mais estruturadas de coleta de dados, como *surveys*, ou pela condução de múltiplas entrevistas individuais semi-estruturadas” (Blee e Taylor, 2002, p.105).

A opção pela concentração na coleta de dados por meio de entrevistas traz algumas limitações, pois as percepções dos atores envolvidos expressas em suas respostas são filtradas

pela sua experiência e a interpretação dela, a partir dos seus valores individuais. Ou seja, “entrevistas são conversas altamente situacionais, os respondentes podem empregar interpretações retrospectivas, o entrevistador pode falhar ao estabelecer o nível de compreensão necessário para obter dados precisos e os entrevistados podem ocultar ou distorcer informações” (Blee e Taylor, 2002, p.111). Tendo em vista essa problemática, a análise das informações produzidas pelas respostas foi aliada aos dados coletados por meio de documentos e da observação participante. Com isso, busquei validar de forma mútua os dados obtidos por esses três instrumentos metodológicos.

Como a pesquisa toma o FSM como exemplo de espaço de atuação política das organizações católicas, os eventos do Fórum de 2009 e 2010 serviram de lugar privilegiado de investigação empírica. Foram realizadas entrevistas com integrantes de organizações sociais com orientação religiosa, especialmente católicas, que participaram do FSM, seja integrando o Comitê Organizador e/ou o Conselho Internacional do FSM, sejam aquelas que participaram da organização de atividades autogestionadas durante alguma edição do FSM ou de outros eventos vinculados ao seu processo. Na ocasião do FSM 2009, em Belém, foram realizadas cinco entrevistas e nos eventos do Fórum Social Mundial 10 Anos, na região metropolitana de Porto Alegre, mais uma entrevista foi feita (ver Anexo A). Também foram entrevistados dois atores chave, integrantes da CBJP: Francisco Whitaker, Secretário Executivo da CBJP entre 1996 e 2003, além de ser co-fundador do FSM e integrante do seu Conselho Internacional, e Pedro Gontijo, Secretário Executivo da CBJP desde 25 de fevereiro de 2011.

As entrevistas tiveram como objetivo coletar informações sobre a percepção de integrantes de organizações da sociedade civil com base religiosa acerca da relação entre religião e política e a participação no FSM. O roteiro geral de entrevista contém 19 perguntas divididas em três blocos (ver Anexo B). O primeiro bloco de perguntas tinha como fim recolher características gerais dos respondentes e da organização à qual eles pertencem. Assim, pretendo obter uma descrição da religiosidade – quando não conhecida – à qual a organização do entrevistado está vinculada, bem como a identificação de possíveis redes que às quais a organização pertence em virtude desse vínculo religioso. Também se questionou sobre a trajetória pessoal dos entrevistados em movimentos sociais. Isto permitiria identificar, de acordo com a regularidade das respostas, um traço comum na constituição da identidade dos ativistas que compõem essas organizações, já que a literatura aponta a trajetória de vida

dos sujeitos como constitutivos de suas identidades, ajudando na formação da identidade da organização (Mische, 1997; della Porta e Diani, 2006).

O segundo bloco de perguntas buscou compreender a perspectiva das organizações às quais os entrevistados pertencem acerca da relação entre religião e política de modo amplo e, mais especificamente, a mobilização política. Logo, foram feitos questionamentos sobre as possíveis motivações religiosas que os respondentes identificam no ativismo político de participantes de organizações da sociedade civil com orientação religiosa. Do mesmo modo, para compreender as particularidades dessas motivações, perguntei se eles observam diferenças no engajamento político entre diferentes religiões e com relação a organizações que não têm vínculos religiosos. Mais especificamente, com as respostas dessas perguntas busquei atender ao objetivo de investigar a importância dos valores e princípios religiosos na motivação da participação política de organizações baseadas na fé, de acordo com a visão dos atores ouvidos.

O último bloco concentrou-se em indagar sobre a participação da organização da qual o entrevistado faz parte no FSM. Assim sendo, foi questionado sobre a razão que levou a organização a participar do FSM e quais assuntos buscavam discutir nas suas atividades. Além disso, os participantes foram questionados sobre as possíveis contribuições que a participação no FSM trouxe para a sua entidade. Isto é, se ele identifica que essa participação gerou novas formas de organização, novas alianças com outros movimentos sociais, novos repertórios de ação, uma modificação de discursos, de arenas de atuação etc. Nesse bloco busquei ainda saber se para os respondentes a participação de suas organizações, que inserem as religiões dentro do FSM, gerou alguma tensão com outros movimentos que questionam ou mesmo são contrários a princípios religiosos. Por fim, quis se compreender o que o participante pensa sobre a relevância que a religião pode ter em um processo como o do FSM. Portanto, a partir dos dados coletados das repostas desse bloco também foi possível identificar a importância dos valores religiosos como motivadores do engajamento político e, principalmente, como as organizações percebem o contexto no qual se inserem, a fim de se mobilizarem no processo do FSM.

Outro método de coleta de dados utilizado foi a análise documental. Foram analisados documentos com conteúdo relativo à história e organização da CBJP, bem como à sua atuação política, como artigos, comunicações da Comissão à CNBB e análises de conjuntura, entre os

anos 2000 a 2004. A principal finalidade dessa análise foi a busca de conteúdos que contribuíssem para o entendimento da atuação política da CBJP, em especial sobre como se deu a participação dessa organização no FSM, dessa forma, auxiliando e complementando a análise das entrevistas.

A interpretação dos dados coletados a partir dos documentos da CBJP foi realizada por meio da análise de conteúdo. Tal análise foi feita a partir do recorte dos conteúdos dos textos, buscando identificar, principalmente, como os valores católicos se manifestam sobre a organização, conformando uma identidade coletiva católica que motiva a ação política progressista. Com isso, foi possível compreender melhor as motivações para a participação, como a organização percebe o engajamento político e como ela se apropria das estruturas e repertórios organizacionais prévios no sentido de facilitar a mobilização, especialmente no caso do FSM.

O último recurso de coleta de dados foi a observação participante. Nesse sentido, participei de atividades no FSM 2009, em Belém, e, em 2010, nos eventos do FSM 10 Anos, em Porto Alegre.<sup>11</sup> Nessas ocasiões, minha intenção foi acompanhar atividades que integram o processo do FSM e que foram organizadas pelas entidades aqui pesquisadas. A participação nessas atividades permitiu-me observar, por meio da quantidade de pessoas participantes, das falas dos palestrantes, dos rituais, músicas e dinâmicas apresentadas, se assuntos envolvendo religiosidades/espiritualidades são atrativos em um espaço de discussão de alternativas para a sociedade como o do FSM, bem como investigar se a presença de organizações ligadas às religiões, principalmente à Igreja Católica, é relevante.

A estrutura do restante da dissertação, considerando os objetivos propostos, é a seguinte:

---

<sup>11</sup> Atividades do FSM 2009 que participei: Seminário *A Igreja e seus mártires em defesa dos direitos humanos na Amazônia* (Tenda Irmã Dorothy), organizado pelas Pastorais Sociais da CNBB Regional Norte 2, no dia 28/01/2009; mesa de diálogo *Fé(s) religiosa(s) e defesa da Vida*, organizada por religiosos jesuítas (Companhia de Jesus), no dia 29/01/2009; apresentação do *Projeto Amazônia, Missão Marajó: uma história do povo de Breves*, organizada pelo Ministério Universidades Renovadas, da Renovação Carismática Católica, no dia 28/01/2009; dinâmica *Ecologia e Espiritualidade*, organizada pelos Missionários e Missionárias de Maryknoll, no dia 31/01/2009; e *Culto Público por Justiça e Paz*, organizado pela Rede Fale, uma rede de organizações ligadas a igrejas protestantes, no dia 31/01/2009. Atividades do FSM 2010: *Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa*, no dia 25/01/2010; *Marcha de Abertura do FSM*, no dia 25/01/2010; e Seminário *Direito e justiça*, organizado pelo Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL), entre os dias 26 e 28/01/2010.

No próximo capítulo, é feita a revisão teórica que fundamenta a análise feita no último capítulo. Assim, são descritos os motivos principais que levaram a um relativo esquecimento de assuntos religiosos tanto pela ciência política quanto pelas teorias dos movimentos sociais, com o fim de demonstrar como essas correntes teóricas podem ser especialmente úteis para a explicação do envolvimento político por parte de grupos religiosos. Esse capítulo também busca mostrar a forma dinâmica do processo de desenvolvimento da atividade política de organizações ligadas à Igreja, no sentido de compreender os aspectos simbólicos e cognitivos da mobilização religiosa, baseando-se sobre o conceito de identidade coletiva e salientando sua especificidade no que concerne aos movimentos sociais baseados na fé. Ademais, é explorada a forma como as organizações se envolvem na mobilização política, motivadas por um conjunto coerente de valores, por meio da apropriação das estruturas organizativas da Igreja, as quais conferem recursos organizacionais. Também é enfatizado o papel fundamental das lideranças nos movimentos sociais, dando destaque às especificidades desse fator organizacional sobre as organizações sociais ligadas a religiões.

O terceiro capítulo apresenta a história da relação da Igreja Católica com a política no Brasil desde o período imediatamente anterior ao golpe militar de 1964. Busco mostrar as mudanças da instituição eclesiástica no decorrer desse período, apontando suas consequências sobre a mobilização das suas bases leigas e a influência sobre uma política de contestação. O capítulo subdivide-se em dois períodos, buscando acompanhar o processo de surgimento e consolidação dos setores mais progressistas e populares da Igreja. O principal objetivo desse capítulo é, portanto, apresentar o processo organizacional histórico que se desenvolveu em setores da Igreja, acompanhando o contexto político brasileiro e a influência do Vaticano, culminando com as novas formas de engajamento político nas décadas posteriores, conforme analisado no capítulo seguinte.

No quarto capítulo é realizada a análise da atuação política da Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBJP), à luz da discussão teórica do capítulo dois e da constatação da importância do papel de uma identidade coletiva específica historicamente construída que orientou os valores católicos para a ação política progressista, de acordo com o que foi apresentado no terceiro capítulo. Assim, a análise é focada sobre o processo do Fórum Social Mundial (FSM) como um espaço político da sociedade civil que exemplifica a atuação política da CBJP, bem como de outras organizações vinculadas à Igreja Católica. Na

conclusão, retomo os principais resultados da pesquisa, articulando-os com as hipóteses sugeridas.

## CAPÍTULO 2 - RELIGIÃO E TEORIA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Uma importante construção cultural humana, presente em todas as sociedades, a religião não poderia deixar de atrair a atenção de cientistas sociais que almejam um conhecimento mais abrangente das manifestações sociais. Não é à-toa que a religião foi considerada por diversos autores clássicos como fator importante da constituição da sociedade, especialmente Durkheim e Weber.<sup>12</sup> Estes autores, ao mesmo tempo em que estabeleciam os alicerces da Sociologia moderna no início do século XX, realizaram importantes trabalhos onde a religião era objeto central de suas investigações teóricas. Mas a relevância desse objeto nunca foi consenso, de modo que o seu tratamento ao longo da história das ciências sociais nem sempre esteve presente. E este fato se torna mais evidente no que concerne a ciência política.

Estudos sobre religião tiveram um papel bastante relevante no início da sociologia e central ao longo do desenvolvimento da antropologia. O mesmo se verifica na Ciência Política. Por exemplo, Wald e Wilcox constataam que “muitos pioneiros na sociologia, economia e ciência política, os quais tinham algum pertencimento religioso e freqüentemente eram eles mesmos clérigos ou filhos de clérigos, atestam a influência do Evangelho Social nas antigas ciências comportamentais” (2006, p. 523). No decorrer do desenvolvimento das ciências sociais e conforme elas cada vez mais se especializavam, o interesse pela religião na sociologia e na antropologia continuava presente, apesar de reduzido. Porém, na ciência política essa redução se mostra mais drástica, principalmente a partir da década de 1950, quando o behaviorismo se tornou a abordagem de pesquisa predominante da ciência política norte-americana (Wald e Wilcox, 2006, p. 523).

Em um artigo sobre a presença de assuntos correlacionados com religião em textos publicados na *American Political Science Review*, Wald e Wilcox apontam quais seriam as “fontes de negligência” por parte da ciência política ao ter pouca consideração pela religião (2006, p. 525-527). Esses fatores seriam explicados pela própria origem e desenvolvimento da disciplina nos Estados Unidos. Inicialmente, a ciência política desenvolvida nesse país dava

---

<sup>12</sup> De Durkheim, **As formas elementares de vida religiosa** (2000 [1912]). De Weber, dentre outros, destacam-se **A ética protestante e o espírito do capitalismo** (2005 [1904]) e “Capítulo V. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)” de **Economia e sociedade** (1999 [1918-1920], p. 279-418).



pouca atenção à teoria social clássica européia, especialmente sobre os trabalhos de Weber e Durkheim, a cerca da influência da religião na sociedade. Ademais, qualquer estudo sobre religião fugia das abordagens legal-institucionais e positivistas preconizadas pelo empirismo behaviorista e pelos os valores liberais predominantes no início da ciência política. Tais elementos levavam a religião a ser considerada como uma ameaça potencial à democracia. Ainda outros fatores explicativos dizem respeito à complexidade de se conceituar e mensurar questões correlacionadas com religião.

Estes mesmos fatores diagnosticam alguns motivos para a negligência da ciência política em considerar a religião, principalmente até antes de meados da década de 1970. Mas também se pode constatar a ausência de estudos que relacionem movimentos sociais e religião, talvez de forma mais evidente. Ao longo do século XX vários acontecimentos políticos envolveram a mobilização de grupos religiosos, como o movimento pelos direitos civis dos negros norte-americanos ou o movimento pacifista liderado por Gandhi pelo fim do domínio britânico sobre a Índia (Smith, 1996, p. 2). Esses fatos tornam claras as evidências de que “a religião pode servir não apenas para legitimar e preservar, mas também para desafiar e subverter os sistemas social, político e econômico” (Smith, 1996, p. 1), ou seja, demonstram a capacidade de grupos se engajarem em questões de ordem política a partir de uma motivação religiosa. Entretanto, estudos acadêmicos sobre movimentos sociais, pelo menos até a década de 1980, voltaram pouca atenção para o fator religioso que envolve, muitas vezes de forma crucial, algumas mobilizações sociais.

De forma semelhante a Wald e Wilcox no que concerne à ciência política, Christian Smith enumera algumas razões que explicariam essa “lacuna aberta” existente na relação entre o estudo de movimentos sociais e religião (1996, p. 2-4). Primeiro, o próprio fato de a religião ser considerada como pouco relevante para alguns cientistas sociais modernos é explicado pelas teorias da secularização amplamente difundidas na primeira metade do século XX. Essas teorias se fundamentavam nos prognósticos de filósofos e cientistas sociais positivistas, herdeiros do evolucionismo, como August Comte e Karl Marx, segundo os quais a religião tornar-se-ia cada vez mais incompatível com o progresso da ciência e o avanço da sociedade. Aliás, muitas vezes ela era tida como inimiga da modernização: “a religião era colocada em oposição ao desenvolvimento efetivo.” (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 123). Por fim, a religião acabaria perdendo sua importância como fator explicativo da ação humana.

A segunda razão diz respeito à forte presença do estrutural-funcionalismo na sociologia norte-americana na primeira metade do século passado. Segundo essa abordagem, a religião era vista como uma esfera da sociedade cuja função latente seria a de reforçar o consenso e a integração social. Ademais, influenciados pelas teorias da secularização, os sociólogos estrutural-funcionalistas concluíam que com a crescente especialização do mundo moderno a religião estaria cada vez mais limitada à esfera privada da vida individual, tendo pouca influência sobre a ação coletiva.

O terceiro motivo da negligência dos estudos sobre movimentos sociais incluírem a religião como fator explicativo refere-se ao alto grau de especialização das disciplinas científicas no mundo contemporâneo. Isto levou a uma fragmentação das várias áreas do conhecimento nas ciências sociais e, por conseguinte, a um baixo incentivo à realização de pesquisas interdisciplinares nas ciências sociais. Segundo Smith, isto é notável quando se analisa a sociologia da religião que “tem operado historicamente como uma subdisciplina especialmente isolada” (1996, p. 3), portanto, sem grande interação com outros campos do saber social.

Como quarta razão, Smith aponta o desenvolvimento inicial das teorias dos movimentos sociais, uma vez que os primeiros autores a abordarem os movimentos sociais os consideravam de forma negativa. As teorias clássicas sobre os movimentos sociais tinham o interesse voltado para o entendimento dos movimentos sociais como manifestações prejudiciais à harmonia da sociedade, portanto extra-institucionais. Seus estudos estavam fundados sobre abordagens sociopsicológicas da ação coletiva, de modo que os indivíduos aderentes aos protestos e manifestações de massa eram tidos como irracionais e influenciados pela ação de líderes demagogos. Então, a religião era considerada como uma das motivações irracionais para os movimentos sociais. Mesmo com a emergência de uma nova abordagem sobre os movimentos sociais, nos anos 1970, a religião continua a ser omitida. Como observa Smith,

Houve nessa época um movimento pendular (*pendulum-swing*) decisivo afastado dessas teorias “clássicas” em direção a uma visão dos movimentos sociais como racional e estrategicamente calculados, fenômenos politicamente instrumentais. Já que a religião é tipicamente entendida pelos modernos como algo irracional e emocional, não é improvável que, no movimento de varrer a irracionalidade e a emoção para fora da teoria dos movimentos sociais, a religião – carregando todas essas associações – também tenha sido varrida com as teorias clássicas. (Smith, 1996, p. 3)

Esse movimento em direção à racionalidade dos movimentos sociais acarretado pelo advento da abordagem de mobilização de recursos, portanto, continuou a tratar a religião como pouco importante para a explicação da ação coletiva. Isto porque os movimentos com orientação religiosa eram baseados em princípios transcendentais e subjetivos, pouco ou nada relevantes para os estudos que partiam da objetividade exigida pela nova perspectiva racionalista.

A última razão elencada por Smith para explicar a ausência da religião em pesquisas sobre movimentos sociais diz respeito à aparente baixa influência de religiões nos movimentos sociais emergentes após os anos 1960, no contexto norte-americano. Dessa forma, os novos movimentos sociais, formados principalmente pelos movimentos feministas, pacifistas, estudantis e ambientalistas não compreendiam explicitamente questões de natureza religiosa, ou mesmo viam nas religiões forças conservadoras, contrárias às mudanças elencadas como necessárias por esses movimentos. Assim, a falta de afinidade com a religião por parte dos novos movimentos sociais justificaria a ausência de abordagens sobre a religião a partir dos cientistas sociais que estudavam essa nova forma de ação coletiva.

Verifica-se, portanto, que não obstante o interesse demonstrado pelas outras disciplinas das ciências sociais na religião como fator explicativo da ação social, “nem a ciência política nem os estudos religiosos ofereceram uma explicação compreensiva para a gênese de ação política religiosamente baseada.” (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 122). No entanto, há uma reviravolta nesse quadro no final da década de 1970, quando movimentos sociais em diferentes partes do mundo emergem a partir de grupos religiosos ou com forte influência destes, com intenções de mudança política e social. Wald, Silverman e Fridy destacam dois eventos fundamentais que chamaram a atenção de cientistas políticos para a importância da religião como motivadora de engajamento político: primeiro, a Revolução Islâmica no Irã, onde um movimento “tradicional”, religioso, se sobrepôs à modernização em curso, transformando significativamente o contexto político do país; segundo, a criação do *New Christian Right* nos Estados Unidos, o qual abalou a política partidária nesse país (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 123; Billings e Scott, 1994, p. 174). Mas também podemos apontar outros fatos que marcaram o envolvimento de religião em manifestações políticas nesta mesma época, como o movimento Solidariedade na Polônia, onde um sindicato formado majoritariamente por católicos conseguiu se tornar uma força política capaz de desafiar o regime comunista, ou mesmo a mobilização de católicos na América Latina influenciados

pela Teologia da Libertação (Smith, 1991; Smith, 1996, p. 9), como no caso brasileiro enfatizado nesta pesquisa.

Partindo da perspectiva das teorias dos movimentos sociais desenvolvidas na primeira metade do século XX, esses acontecimentos somente revelariam como tais movimentos, especialmente mobilizados por motivos religiosos, resultam da manipulação de líderes carismáticos misticamente legitimados sobre as massas irracionais e, conseqüentemente, julgadas como ameaças à ordem social. Entretanto, esses novos acontecimentos ligados à emergência de grupos religiosos com engajamento político não puderam ser simplesmente reduzidos às explicações baseadas em termos sociopsicológicos. Na mesma época, as teorias dos movimentos sociais sofriam aquele movimento pendular descrito acima, quando emergem as novas abordagens sobre os movimentos sociais. Mas, ao mesmo tempo em que esse pêndulo varre as teorias clássicas e as “irracionalidades” dos movimentos sociais, “uma nova perspectiva inspirada nas tradições da teoria social européia continental” (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 124) emerge, dando espaço para a inclusão de elementos políticos, culturais e subjetivos às tentativas de explicação da ação coletiva, para além da objetividade e racionalismo das abordagens de mobilização de recursos.

Conclui-se, portanto, que as teorias dos movimentos sociais, a partir da retomada de estudos sobre a importância de elementos culturais e políticos, são um instrumento bastante adequado para se compreender as mobilizações políticas coletivas fundamentadas em questões religiosas ou mesmo praticadas por grupos religiosos, o que é aceito por diversos autores (Zald, 1982; Smith, 1991; Billings e Scott, 1994; Smith, 1996; Wald, Silverman e Fridy, 2005). Desse modo, em *Religion in political life*, Wald, Silverman e Fridy (2005) propõem uma linha teórica para a análise do engajamento político de movimentos sociais ligados a religiões. Segundo eles, três das mais importantes perspectivas contemporâneas das teorias dos movimentos sociais fornecem instrumentos capazes para se compreender o impacto desses grupos sobre a ação política. Assim, as abordagens culturais, de mobilização de recursos e oportunidade política do estudo dos movimentos sociais, respectivamente, permitem que sejam encontradas as respostas para três perguntas concernentes ao entendimento dos movimentos sociais: quais os motivos para o ativismo político nos movimentos sociais? Quais os meios que estes reúnem, permitindo-lhes a ação política? Frente a quais oportunidades eles são mais ou menos propensas à mobilização?

Para o objetivo dessa pesquisa, de se analisar como os valores religiosos induzem à mobilização coletiva, a partir de uma identidade coletiva historicamente construída que permite ao grupo interpretar seus valores de uma forma específica, voltada para a crítica social, apresento a seguir algumas possibilidades dadas pela literatura de movimentos sociais para o estudo das motivações para a ação coletiva. De modo complementar à abordagem central sobre as dimensões simbólicas dos movimentos sociais, exponho a importância das estruturas de mobilização de recursos para o estudo das organizações baseadas na fé, com o fim de discutir como elas têm à sua disposição recursos específicos que podem ajudar na mobilização política, na medida em que elas apropriam tais recursos organizacionais motivadas por um conjunto coerente de valores. Por fim, aponto as peculiaridades das lideranças de movimentos sociais vinculados à religião.

## **2.1. Valores e identidade coletiva na mobilização religiosa**

Até a década de 1980, a tradição norte-americana dos estudos sobre movimentos sociais predominantemente desconsiderava os motivos que influenciavam a mobilização social e política, dando inicialmente maior importância a fatores sociopsicológicos e, posteriormente, à motivação econômica. Mas, com influência da sociologia europeia, uma nova abordagem surge nas últimas décadas, concentrando-se em aspectos culturais e subjetivos para a explicação da ação coletiva no interior dos movimentos. Assim, por exemplo, surgem as análises sobre enquadramento (Snow et al., 1986) e identidades coletivas (Melucci, 1996; Mische, 1997). Essa “virada cultural” no estudo de movimentos sociais (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 126) passa a considerar, portanto, a importância de se identificar as motivações para a ação coletiva em organizações sociais.

Essa mudança é especialmente importante para a compreensão do impacto da religião sobre a motivação da ação política de organizações baseadas na fé. Por exemplo, Weber e Durkheim já levavam em consideração o papel da religião como fortemente relacionada com a cultura de uma sociedade e agindo sobre as ações dos indivíduos (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 125). Assim, para Weber os valores religiosos eram dirigidos para o mundo, tornando-os definidores importantes da cultura e, portanto da ação social. De maneira semelhante, segundo a teoria de Durkheim, os sentimentos coletivos são constantemente

reafirmados pela comunidade quando seus integrantes compartilham os mesmos rituais religiosos, ou seja, a religião é definida pela cultura. Isto demonstra o quanto a cultura é um fator fundamental para a compreensão das relações humanas e, é claro, sua relevância para se entender o papel da religião, enquanto elemento cultural, na constituição da ação social.

Cultura é aqui definida como um conjunto de valores e relações compartilhadas entre indivíduos que ajudam a compor as preferências individuais e, por conseguinte, as suas ações (Wildavsky *apud* Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 126). Valores, crenças, identidade, normas de conduta e relacionamento social moldam as preferências dos indivíduos, capacitando-os, ou não, para a ação. Assim,

valores influenciarão como os atores definem metas específicas e identificam estratégias que são tanto eficientes quanto moralmente aceitáveis. Além do mais, valores estabelecerão as motivações necessárias para sustentar os custos da ação. Quanto mais intensa for a socialização de alguém com relação a uma visão particular do mundo, mais forte o ímpeto para a ação. (della Porta e Diani, 2006, p. 67)

Esse tipo de ação social também já havia sido tratado por Max Weber em sua concepção de ação social determinada “de modo racional referente a valores” (1999, p. 15). Ou seja, os valores que a cultura de uma sociedade oferece para os indivíduos são definidores das suas convicções, as quais dirigem os caminhos que sua ação toma, não dependendo apenas de interesses materiais, ou de uma racionalidade instrumental. Dessa forma, o comportamento social é visto como aceitável ou não pela sociedade na medida em que ele é avaliado pela coletividade como concernente com os princípios pertinentes à sua cultura.

Mas, não são somente os valores e convicções que levam o indivíduo à ação. A cultura também é definida pelos elementos simbólicos com os quais os indivíduos interpretam e dão significado ao mundo social e, portanto, às suas atitudes (della Porta e Diani, 2006, p. 73). Essa constatação foi marcadamente definida no trabalho de Snow e seus colaboradores, que introduziram uma nova perspectiva para o estudo dos movimentos sociais, baseada no enquadramento (Snow et al., 1986). Para eles, tanto as teorias “psicofuncionais” clássicas dos movimentos sociais quanto a abordagem de mobilização de recursos apresentavam lacunas na explicação da geração da mobilização coletiva. Por um lado, as teorias clássicas não percebiam que apesar de existirem inúmeros problemas e demandas sociais, apenas alguns destes progrediam e incitavam à ação coletiva. Por outro, a literatura sobre mobilização de

recursos minimizava os fatores simbólicos e psicológicos da ação coletiva, concentrando-se mais sobre fatores organizacionais e de natureza material (Snow et al., 1986, p. 465-466).

Mesmo que os valores de uma cultura determinada levassem os indivíduos a identificarem situações de injustiça no meio social, apenas tais convicções não seriam suficientemente fortes para gerar as motivações que considerem esses problemas dignos de serem combatidos. Para Snow e seus colegas, são mais relevantes as interpretações que os indivíduos fazem de seus problemas, isto é, como eles os enxergam, classificando-os como injustos e capazes de serem modificados, conferindo legitimidade à mobilização coletiva. Assim, esses autores sugerem o conceito de “alinhamento de quadros” (*frame alignment*), ou enquadramento, servindo para designar os processos de

correspondência das orientações individuais e das organizações de movimentos sociais, de tal forma que algum conjunto de interesses, valores e crenças individuais, mais as atividades, metas e ideologias de uma organização de movimentos sociais sejam congruentes e complementares. (Snow et al., 1986, p. 464)

Portanto, o enquadramento é um método de ação estratégica dos movimentos sociais que lhes permite estabelecer uma interpretação determinada sobre algum fato considerado problemático no mundo social. Isto ajuda a mobilizar as pessoas que identificam estes mesmos problemas, atraindo-as, de diferentes maneiras, para a participação no movimento social.

Della Porta e Diani notam algumas formas pelas quais o enquadramento serve de instrumento para os movimentos sociais. Os processos de enquadramento sobre uma questão social dependem bastante dos seus vínculos com a cultura na qual o movimento está inserido, o que se dá de forma dinâmica e relacional. Isto significa que o processo de alinhamento de quadros na mobilização coletiva muitas vezes deve estar ancorado nas tradições culturais, percebendo e, dependendo dos objetivos do movimento, acompanhando suas mudanças. De modo semelhante, podem acabar influenciando a emergência de correntes culturais marginalizadas, ou, por outro lado, contribuir para a exclusão destas.

Com isto, os movimentos sociais podem utilizar de forma inovadora os padrões culturais da sociedade, dando-lhes uma nova roupagem, conforme suas metas. Assim, por exemplo, um movimento que pretende lutar por transformações progressistas na sociedade pode interpretar tradições culturais comumente tratadas como conservadoras sob uma nova

perspectiva, tornando-as favoráveis, além de possibilitar a atração de um número maior de participantes (della Porta e Diani, 2006, p. 83).

Estes autores reconhecem que “mesmo nas democracias industriais avançadas o papel da religião como uma fonte de símbolos e identidades está longe de insignificante.” (della Porta e Diani, 2006, p. 84). Eles ressaltam que a utilização de elementos da religiosidade de um povo pode constituir uma forma bem clara de movimentos sociais se aproveitarem de interpretações dos elementos culturais estabelecidos. Isto ocorre devido a três fatores: os conteúdos contestadores das mensagens religiosas, as quais muitas vezes levam a uma “relutância à simples aceitação do mundo como ele é”; a capacidade destas mensagens atingirem públicos muito diferenciados, mesmo as pessoas não religiosas, e, ainda assim, manter relativa legitimidade (della Porta e Diani, 2006, p. 84).

Outra importante fonte de motivações individuais para o empreendimento coletivo é o sentimento de pertencimento a uma coletividade, ou seja, a identidade cultural. A importância da identidade cultural para a ação coletiva é destacada por diversos autores como della Porta e Diani (2006) e Alberto Melucci (1996). Eles advertem sobre o erro comumente cometido ao se considerar as identidades como sendo essenciais, ligando automaticamente e de forma estável os indivíduos aos grupos que pertencem. Segundo eles observam, a identidade é mais um processo, dinâmico e muitas vezes conflituoso, não podendo ser analisado de forma estática e não-relacional. Como della Porta e Diani definem, a identidade coletiva é “o processo pelo qual atores sociais se reconhecem – e são reconhecidos por outros atores – como parte de agrupamentos mais amplos e desenvolvem conexões emocionais a eles.” (della Porta e Diani, 2006, p. 91).

Esta definição deixa claro que a identidade coletiva é basicamente estabelecida a partir das interações sociais e de maneira subjetiva, pois depende das relações sociais. Esse caráter relacional da identidade ocorre em três níveis: no individual, na medida em que é constituído pelas relações intersubjetivas; em um nível intermediário, já que depende da ligação dos indivíduos com o grupo; e em um nível mais estrutural, porque é quando o grupo se relaciona e confronta outros grupos na sociedade que são estabelecidos seus limites enquanto sujeito coletivo, com o qual os indivíduos estabelecem ligações emocionais.

Ao mesmo tempo em que conferem motivos que instigam os indivíduos à ação coletiva, os elementos culturais de uma coletividade também podem constituir meios que levam ao engajamento. Pois, quando se forma uma identidade coletiva que agregue os



membros de um grupo, existe aquela ligação subjetiva, sentimental entre estes, os quais se tornam mais propensos à ação, devido à formação de uma solidariedade interna. Dessa forma, a identidade e os elementos culturais que a engendram podem ser manipulador como meios para a mobilização em um movimento social.

Isto é especialmente observável em organizações baseados na fé, pois seus elementos simbólicos comumente têm um caráter mais forte na hierarquia de valores de seus aderentes. Pode-se, então, mobilizar esses recursos culturais de forma a gerar os efeitos necessários ao movimento social alcançar seus objetivos. Os valores e a identidade que a religião incruste nos seus participantes exercem “uma pressão inimaginável na maioria das organizações seculares.” (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 132), porque desenvolve uma relação de devoção entre a organização – ou suas metas – e os seus membros. Essa “devoção” em movimentos sociais originados de comunidades com valores religiosos compartilhados permite uma capacidade maior de coordenação da ação, encorajando o envolvimento individual a partir de valores dirigidos a uma realidade sobrenatural. Isto faz com que os participantes busquem nas causas mundanas um meio de se salvarem e evitar sanções divinas (Wood, 1999). Portanto, o efeito carona (*free-rider*) pode ser evitado de maneira mais efetiva. Como Wald e seus colegas afirmam, isto é fácil de verificar em casos onde organizações terroristas exaltam o martírio como meio de envolvimento individual com a causa pela qual lutam (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 132).

O sentimento de pertencimento a um agrupamento é estabelecido de forma dupla, isto é, ao mesmo tempo em que ele aparenta ser uma pré-condição para a existência desse grupo, é também o resultado da ação dos indivíduos em interação que o compõem. Della Porta e Diani (2006, p. 93-98) enumeram alguns mecanismos para explicar como se dá essa relação de causalidade entre ação e identidade coletiva. Primeiro, é a partir da ação das pessoas que estão engajadas no conflito que são estabelecidos os limites entre os grupos identitários. A agência individual se conjuga com a relação estrutural entre os grupos, pois ela dá origem à diferenciação e à oposição estrutural, ao mesmo tempo em que esta diferenciação mantém a ação coletiva dos integrantes dos grupos. Por conseguinte, é indispensável para a ação coletiva a existência “de um ‘nós’ caracterizado por traços comuns e uma solidariedade específica”, além da “identificação do ‘outro’ definido como responsável pela condição do ator e contra quem a mobilização é solicitada.” (della Porta e Diani, 2006, p. 94).

Segundo, a identidade coletiva é formada a partir das redes de relacionamentos entre pessoas, para as quais é essencial o sentimento de confiança mútuo. A extensão dessas redes de interação informais permite que haja uma comunicação mais fluida, rápida e barata entre os membros de um movimento social e deste com outras organizações. O estabelecimento da confiança entre os integrantes de um movimento social permite ainda que os custos oriundos do engajamento grupal sejam diminuídos. Quando o sentimento de pertencimento coletivo não existe e, conseqüentemente, também a solidariedade entre os membros não é garantida, os riscos provenientes da ação coletiva tornam-se muito altos para serem arcados simplesmente com base nos interesses individuais. Assim, o compartilhamento de uma identidade coletiva ajuda a criar recompensas por meio de incentivos simbólicos, amparados pela solidariedade de outros ativistas que dividem esta mesma identidade, bem como pelo reconhecimento externo da sociedade em relação ao grupo.

A terceira forma pela qual a ação gera identidade coletiva é pela definição de significados comuns dadas às experiências de contestação de diferentes grupos, tanto geográfica quanto temporalmente. Isto é uma característica mais comum na formação de uma identidade entre movimentos que atuam transnacionalmente, como é o caso daqueles que participam de processos como o FSM. Por exemplo, della Porta e Diani observam que isto ocorreu no convite feito aos movimentos europeus para participarem do Fórum Social Europeu, em 2002, onde “acontecimentos ocorridos em diferentes pontos no tempo [e no espaço] foram trazidos juntos para o contexto do encontro de 2002, para mostrar a continuidade entre eles.” (della Porta e Diani, 2006, p. 95).

De forma análoga, esse processo de identificação pode ocorrer no nível individual, posto que os ativistas podem também estabelecer ligações entre suas ações em manifestações do passado e as do presente, seguindo uma mesma identidade. Ou por outro sentido, o ativista pode adotar novas práticas políticas, onde as “pessoas experimentam conversões genuínas, que muitas vezes significam os rompimentos com seus laços sociais anteriores” (della Porta e Diani, 2006, p. 95), gerando, assim, uma nova identidade com um novo grupo.

Por não ser uma característica essencial dos grupos ou dos indivíduos, mas mais propriamente um processo interativo e dinâmico, a identidade coletiva também não é homogênea. Pelo contrário, uma pessoa pode possuir ligações subjetivas de pertencimento com diferentes grupos, sem que isto signifique que as várias identificações com movimentos sociais por parte desta pessoa estejam em conflito. Pode ser que um participante de um

movimento social disponha suas identidades de modo hierárquico, ou que o mesmo assuma múltiplas identidades, a depender dos interesses que ele tem na participação. Com isto, della Porta e Diani (2006) enfatizam o caráter fluido e dinâmico das identidades coletivas, as quais não são necessariamente monolíticas ou livres de ambigüidades, podendo o indivíduo participar de diversas organizações ou movimentos segundo expectativas próprias. No entanto, em um grupo, as expectativas dos seus membros e suas ligações com outros movimentos sociais também acabam gerando limites para que sua identidade seja mais ou menos exclusiva, isto é, influenciando na capacidade dos participantes assumirem outras identidades sem que aquela seja a predominante ou mesmo a única aceitável.

A identidade coletiva e os valores de um movimento social podem assumir um duplo caráter, sendo tanto inclusivo quanto exclusivo. Quando a identidade não é homogeneizada, ligada de forma limitada a um grupo social ou ideologia específica, essa identidade é inclusiva. “Desta modo, ela facilitará a comunicação entre os ativistas do movimento e o mundo externo, assim como sua capacidade de falar para diferentes contextos culturais e políticos” (idem, p. 103).

Ao contrário, o movimento social pode apresentar uma identidade exclusiva. Geralmente, uma identidade coletiva exclusiva está diretamente ligada a um conjunto de valores ou grupo bem determinados, fazendo com que o movimento crie mecanismos que limitam a possibilidade dos seus participantes se relacionarem com outras organizações. Apesar disto poder até mesmo dificultar a capacidade do movimento obter recursos organizacionais e financeiros de outras fontes extra-organizacionais, a exclusividade de sua identidade pode facilitar a geração de incentivos para a participação de novos membros que compartilham os valores e identidades específicas do movimento. Logo, a identidade mais exclusiva estabelece melhor as divisões do mundo aliados e inimigos potenciais, o que estimula a mobilização dos participantes no sentido de combater esses inimigos. Ou seja, esses movimentos “tenderão a enfatizar o isolamento em relação ao mundo externo: mas provavelmente serão capazes de fornecer incentivos (seletivos) para a ação mais notáveis, tornando as definições tanto do ator quanto de seus adversários mais precisas no processo” (idem, p. 103).

Um exemplo de como a cultura em organizações religiosas pode influenciar a motivação para o engajamento político, ligando identidade coletiva e enquadramento de elementos culturais, pode ser encontrado em *Religious culture and political action*, de

Richard L. Wood (1999). Neste artigo, Wood faz um estudo comparativo entre quatro organizações da sociedade civil, sendo três de origem religiosa e uma de base secular e racial. Com isto, ele visa analisar como “uma **cultura religiosa** *per se* pode contribuir” (Wood, 1999, p. 308, ênfase no original) para a ação coletiva. Ou seja, de forma semelhante aos objetivos desta pesquisa, ele busca responder a questão sobre qual a influência de “uma visão de mundo construída por fontes religiosas de significado” (Wood, 1999, p. 308), sobre a mobilização e o engajamento político em movimentos sociais. Ademais, ele procura entender como a dinâmica de grupos religiosos pode influenciar a formação de uma cultura política específica, capaz de gerar diferentes formas de ação política no contexto democrático.

Segundo este autor, manter pessoas unidas para a ação política coordenada requer que as organizações da sociedade civil tenham uma “cultura política”, isto é, valores, crenças, símbolos e concepções sobre o mundo que os ajudam a interpretar o seu lugar no mundo. (Wood, 1999, p. 310). Percebe-se que esse conceito de cultura política como utilizado por Wood remete ao conceito de identidade coletiva, como discutido anteriormente. Desse conceito, ele elabora uma pesquisa comparativa entre dois tipos de organizações bastante similares, ambos formados por grupos marginalizados, atuando na mesma localidade – a cidade de Oakland, nos Estados Unidos – e no mesmo intervalo de tempo. A única diferença entre essas duas organizações seria que, de um lado, uma era composta por congregações religiosas – as igrejas *St. Elizabeth* e *St. Columba*, e a congregação *Full Gospel* –, enquanto a outra tinha uma forte identificação racial que unia seus integrantes – o *Center for Third World Organization* (CTWO). Ele verifica que os grupos mais atuantes dessas organizações estabelecem uma “estratégia cultural”, ou seja, eles definem seus valores e sua identidade, e, por conseguinte, moldam a formas específicas segundo as quais os grupos se projetam politicamente na arena pública (Wood, 1999, p. 311).

Para abordar essas organizações ele aponta quatro qualidades fundamentais que elas precisam ter, visando enfrentar três desafios relacionados com problemas de ação coletiva. Primeiro, os grupos precisam manter estabilidade organizacional, atraindo recursos materiais, humanos e o reconhecimento político, assim como o envolvimento dos seus integrantes, o que aperfeiçoa as habilidades políticas do grupo como um todo. Desse desafio, os movimentos devem ter a uma qualidade fundamental para a mobilização coletiva, a saber, a força dos elementos culturais compartilhados pelos seus membros. Esta qualidade leva a um

estreitamento da solidariedade coletiva, assim como à confiança e ao comprometimento mútuo nas atividades do movimento.

O segundo desafio enfrentado pelos movimentos sociais é a capacidade das lideranças interpretarem o ambiente político de forma que possam desenvolver uma habilidade de estabelecer significados sobre a complexidade do mundo – enquadrar o mundo. Isto pode levar o grupo a, por um lado, tratar o ambiente exterior de forma maniqueísta, formando uma identidade exclusiva, ou por outro lado, reconhecer a ambiguidade do mundo, sem oposições que limitem seu relacionamento com o mundo exterior<sup>13</sup>, ou seja, a partir de uma identidade mais inclusiva – utilizando os termos de della Porta e Diani expostos.

Interpretar esse ambiente [ambíguo] inclui decidir quais alianças forjar, quais questões perseguir, quais líderes políticos ou empresariais atingir e quais informações recolher. [...] Isto é, toda organização deve desenvolver um quadro interpretativo suficientemente complexo e sutil para abranger a ambiguidade no seu ambiente. Ele deve combinar essa ambiguidade externa, em seguida processar essa ambiguidade de forma coerente a fim de saber como escolher a ação organizacional apropriada. (Wood, 1999, p. 314)

Por fim, o terceiro problema da formação de uma cultura política é a capacidade das organizações agirem de modo efetivo, alcançando suas metas na arena pública. Este item é diretamente ligado ao anterior e à oposição entre adotar uma identidade exclusiva, mas com forte capacidade de ação, ou uma identidade mais ambígua, que permite uma melhor relação com o mundo exterior. Deste desafio Wood chega às outras duas qualidades necessárias para a ação coletiva de grupos contestatórios: a cultura política que fornece “recursos culturais para contestação” e “para negociação e compromisso” (Wood, 1999, p. 315).

Com estes elementos, Wood busca definir essas quatro qualidades da cultura política interna – a intensidade de elementos culturais compartilhados, a capacidade para ambigüidade, os recursos culturais para contestação e para o compromisso – nas organizações

---

<sup>13</sup> Essa flexibilidade em enxergar o mundo não significa ausência de um sentido de oposição ou conflito, sem o qual não se estabelece um inimigo, seja grupo social ou idéias, contra o qual o movimento deve lutar. A final, o próprio conceito de movimentos sociais geralmente define como elemento o estabelecimento de um antagonista alvo de sua ação política. Tanto para Melucci (1989) como para della Porta e Diani (2006), a inserção do grupo em um conflito social é um traço fundamental para definir os movimentos sociais, diferenciando-os de outros tipos de ação coletiva. “Nesse sentido, conflito é entendido como uma posição tomada pelo movimento social para transformação de assuntos determinados, os quais definem um ator ou conjunto de atores que representam o inimigo a ser combatido. Assim, os movimentos sociais não apenas identificam problemas sociais a partir de um conjunto de princípios, mas direcionam a ação coletiva para o combate à resistência ou atividade dos atores que impedem a transformação almejada pelo grupo” (Frutuoso e Maia, 2009).

analisadas e como a ligação entre elas possibilitava solucionar os três desafios da ação coletiva – estabilidade, interpretação do mundo e efetividade da ação política. Para os fins deste trabalho, apenas descreverei as conclusões de Wood acerca das duas comunidades religiosas mais significativas, isto é, a Igreja *St. Elizabeth* e a congregação *Full Gospel*.

Na igreja católica *St. Elizabeth* ele identifica que a intensidade dos elementos culturais não é tão preponderante quanto nos outros casos, mas ali a participação das pessoas nas missas e demais sacramentos, bem como em reuniões extra-sacramentais, era suficiente para que houvesse uma identidade cultural compartilhada. Já a ambigüidade do mundo era abordada de forma significativa pelo padre da comunidade, o qual não estabelecia em seus sermões fortes oposições morais entre “bem” e “mal” de forma automática.

Negar a possibilidade da bondade mundana ou ver o mundo como irremediavelmente “perdido” [*fallen*] [...] dá aos crentes pouco incentivo para engajar em esforços de reformas seculares. Por outro lado, negar a existência do mal no mundo também pode reduzir o engajamento político [...]: isso remove o poderoso potencial motivador do engajamento secular – se nada é mau, porque lutar contra algo? (idem, p. 317)

Pelo contrário, o líder religioso da comunidade adotava uma postura teológica cuja visão sobre o mundo percebe que no mundo o bem como o mal estão em uma luta constante, dependendo do sentido que as pessoas dão às ações de diferentes grupos, de acordo com o contexto. Com esse enquadramento, as fronteiras dinâmicas entre o bem e o mal influenciam bastante o envolvimento dos fiéis com questões sociais e políticas: “isto fornece aderentes com motivações poderosas para o engajamento na política e recursos interpretativos para dar sentido a este engajamento.” (idem).

Portanto, a luta entre o bem e o mal também acaba se tornando uma questão social, não limitando a salvação apenas ao esforço individual. Ademais, com esta posição ambígua, a organização estava mais disposta a formar alianças com outros grupos, dependendo menos de seus valores propriamente religiosos do que de outros princípios de maior amplitude social, como igualdade, justiça social e democracia. Conseqüentemente, a comunidade de *St. Elizabeth* apresentava recursos culturais para contestação e para o compromisso bem desenvolvidos, o que significa que havia incentivos suficientes para que houvesse envolvimento no conflito político. Isto foi identificado por Wood nos discursos dos seus integrantes, os quais apontavam problemas sociais na comunidade e discutiam suas soluções plausíveis. Da mesma forma, uma vez que as instituições políticas não eram vistas como

inimigas ou representando o mal, a comunidade estava aberta ao diálogo e à negociação com as autoridades, o que trouxe resultados positivos sobre algumas demandas que ela fez durante a observação de Wood (1999, p. 318).

Na outra igreja analisada, a congregação pentecostal *Full Gospel*, primeiramente, Wood identifica a mais intensa identidade cultural compartilhada pelos seus fiéis, ou seja, ali as atividades rituais sacramentais eram as mais freqüentadas. Isto fazia com que a identidade religiosa definisse fortemente a percepção da realidade social por parte dos seus participantes. Mas, ao contrário do que foi verificado na Igreja *St. Elizabeth*, aqui o segundo desafio de interpretação das ambigüidades do mundo é enfrentado de maneira oposta. Enquanto em *St. Elizabeth* adotava-se uma posição teológica que leva em conta a ambigüidade do mundo, as pregações em *Full Gospel* marcavam nitidamente os limites entre o que seria o “bem” e o “mal”. Desse modo, seus integrantes somaram um alto grau de comprometimento com uma visão onde as ambigüidades eram praticamente inexistentes, resultando em um forte ativismo político.

No entanto, essa falta de capacidade de interpretar a complexidade do mundo de forma mais maleável formou uma identidade exclusiva, dificultando a organização política pelas seguintes razões. Primeiro, o alvo da ação política era pouco claro, já que normalmente o mundo secular era enxergado como negativo, o local de manifestação do mal, o qual, apesar de dever ser reformado pelas forças do bem, não enfatizava um aspecto de contestação socioeconômica. Antes sim, a ação estava mais centrada em uma avaliação individualizada e focada em aspectos morais, sobre uma luta entre os “salvos” contra os “não-salvos”, ou entre a congregação versus outras organizações não alinhadas com o seu discurso.

Outra característica observada pelo autor sobre essa congregação era a forma como ela lidava com as autoridades instituídas. Segundo sua cultura religiosa, as instituições humanas eram más por essência, limitando a motivação dos fiéis a dialogarem e negociarem com o governo. “As categorias culturais com as quais eles viam o mundo não podiam acompanhar as ambigüidades de se confrontar uma autoridade política que podia falar seu discurso [cristão], mas recusavam coordenar politicamente com eles.” (Wood, 1999, p. 320). Aliás, Wood afirma que o contato entre os membros da organização com políticos revelavam um traço característico de uma cultura de subordinação acrítica à autoridade. Ou seja, enquanto as instituições políticas eram deslegitimadas no âmbito institucional, dignas de desconfiança, na

vivência cotidiana os fiéis não tinham uma cultura de questionamento das autoridades religiosas, postura que era transposta para a relação com as autoridades políticas. Portanto, a comunidade *Full Gospel* desenvolveu pouco os recursos culturais para contestação e para a negociação com outras instituições, o que afetou de forma significativa a obtenção de resultados a partir da sua mobilização, mesmo com a existência desta.

Portanto, a cultura na qual as pessoas estão inseridas é um fator essencial para a definição dos motivos que levam os movimentos sociais a estabelecerem suas metas de mudança social, além de serem essenciais para que haja mobilização. Fica claro como a cultura condiciona a ação social, conferindo valores e visões de mundo para as pessoas, estabelece ligações subjetivas entre elas – o que forma uma identidade coletiva – e permite que as questões sociais sejam interpretadas e enquadradas. A soma de todos esses fatores conflui para que o grupo, dependendo das interpretações sobre o contexto, tenha motivos para agir de forma transformadora ou reformadora sobre a sociedade, equacionando na formação de um movimento social.

E isto não é diferente no que diz respeito aos movimentos sociais com base religiosa, posto que a religiosidade é um forte elemento cultural, definidor das preferências e crenças dos seus adeptos, não apenas no nível da ação individual, tendo unicamente sua função de mostrar o que leva à salvação, seja ela transcendente, seja imanente. Ao contrário, a religião confere identidade aos que compartilham seus elementos simbólicos, contribuindo para a formação de grupos de solidariedade. Por sua vez, esses grupos podem encontrar nesses símbolos e valores religiosos, pretensamente voltados apenas para um “outro mundo”, motivações necessariamente fortes para que busquem confrontar o mundo social objetivo, procurando mudanças em sua ordem, de acordo com aquilo que os seus princípios caracterizam como aceitável. Mas, como a perspectiva teórica sobre a construção e alinhamento de quadros sobre a realidade demonstra, esses valores devem vir acompanhados de interpretações que instiguem os grupos religiosos à mobilização. Com isto, os fiéis de uma religião, reunidos em conjunto, são capazes de se motivarem à ação coletiva e ao engajamento em questões políticas.



## **2.2. Estrutura de mobilização das organizações baseadas na fé**

Apesar de desempenhar um papel essencial na mobilização de pessoas em movimentos sociais, os elementos culturais e identitários que dão coesão e motivações para o engajamento político e social não são suficientes para que o mesmo aconteça de fato. A fim de que os movimentos sociais sejam efetivos, ou mesmo existam, é necessário que eles disponham de meios que possibilitem a ação. Estes são compostos, geralmente, por recursos materiais e organizacionais, internos ou externos, os quais dão condições para que suas lutas ocorram e obtenham resultados.

No âmbito dos movimentos sociais, todos esses recursos são mobilizados de acordo com estruturas de mobilização previamente estabelecidas, que oferecem o suporte organizacional necessário para o envolvimento político efetivo. Como será exposto abaixo no caso dos movimentos com base na fé, as estruturas de mobilização que lhes são específicas são as estruturas organizacionais da religião as quais são vinculadas – a Igreja, no caso das principais religiões cristãs. Os grupos ligados às Igrejas são constituídos com base em modelos organizacionais disponíveis em sua cultura, ou “repertório organizacional” de ação coletiva. Assim, nota-se que os atores sociais utilizam “um repertório comum, culturalmente disponível (mais do que situacionalmente construído), de modelos alternativos [de organização] para interpretar uma situação ou agir nela” (Clemens, 2010, p. 165).

A análise dos recursos disponíveis para a ação coletiva de movimentos sociais foi inserida pela abordagem de mobilização de recursos, cujos principais representantes são McCarthy e Zald (1977). Até a emergência da abordagem de mobilização de recursos, as teorias clássicas dos movimentos sociais consideravam a compreensão sobre a formação de demandas sobre descontentamentos sociais elementos suficientes para a explicação da mobilização coletiva.

Entretanto, McCarthy e Zald sistematizaram os elementos que viriam contestar essa constatação comum nos estudos sobre movimentos sociais até então. Segundo eles, não haveria ligação automática entre a existência de descontentamentos sociais ou “crenças generalizadas” e o surgimento da mobilização coletiva (McCarthy e Zald, 1977, p. 1214). Ademais, aquelas teorias desconsideravam o apoio dado por organizações e indivíduos exteriores aos movimentos sociais. Mas fatores organizacionais e exteriores aos movimentos

seriam mais relevantes para a determinação da ação coletiva. Isto é, muitas vezes a ação coletiva é muito mais o resultado de alguma ação ocorrida no contexto político, a qual uma organização previamente estabelecida reage, do que a simples existência de descontentamentos e ideologias de contestação. Logo, aqueles esses elementos psicológicos e subjetivos antes tidos como centrais deveriam ser tratados como “um componente secundário na geração de movimentos sociais.” (McCarthy e Zald, 1977, p. 1215).

Para a abordagem sobre mobilização de recursos o que deve ser central na análise de movimentos sociais é, na verdade, a disponibilidade efetiva de recursos humanos e financeiros aos movimentos engajados em conflitos sociais. Além do mais, McCarthy e Zald enumeram outros componentes fundamentais para a mobilização coletiva. Primeiro, como condição para que esses recursos sejam gerenciados, é preciso que haja o mínimo de organização. Segundo, o apoio dado por indivíduos e organizações exteriores é importante para que o movimento possa agir com mais efetividade. Terceiro, “um modelo de oferta e demanda é as vezes aplicado para o fluxo de recursos em direção a e fora de movimentos sociais específicos.” (McCarthy e Zald, 1977, p. 1216). E, quarto, a relação entre custos e benefícios é essencial para o entendimento dos envolvimento individual e coletivo na mobilização social e política.

Daí que a perspectiva sobre mobilização de recursos concentra a relevância da explicação para a ação de movimentos sociais sobre três fatores que a diferenciam das teorias clássicas. Primeiro, a base dos movimentos sociais é constituída por grupos diretamente afetados pelos problemas sociais cujas críticas e a busca por soluções são suas metas. Ao contrário, outras entidades podem se comprometer com os objetivos de um movimento social, ainda que elas não sofram conseqüências das injustiças combatidas por ele. Soma-se ainda o fato de que nos movimentos sociais as estratégias de ação não dependem unicamente de sua ideologia ou da relação anterior com as autoridades, mas também das estratégias de atração de novos membros e de simpatizantes, o que pode originar uma relação competitiva com entre várias organizações. Por fim, enquanto as teorias clássicas de movimentos sociais viam no contexto no qual o movimento estava inserido apenas um meio no qual são originadas as demandas metas de suas lutas, para a nova perspectiva, os movimentos sociais devem estabelecer uma relação interativa com o ambiente externo, aproveitando-se de outras organizações e de redes de comunicação já existentes (McCarthy e Zald, 1977, p. 1216-1217).

Portanto, segundo McCarthy e Zald, de uma forma geral, quanto maior a quantidade de recursos que um movimento social tem à sua disposição, maior sua capacidade de agir com eficiência e extrair resultados efetivos de suas atividades. Isto se explica porque os recursos trazem maiores incentivos para a ação coletiva. Esta constatação também é verdadeira para as organizações sociais com base religiosa. A fim de que os integrantes de uma religião transformem seus valores acerca da sociedade e, por conseguinte, suas leituras sobre os problemas sociais gerem descontentamentos, a existência de recursos materiais e humanos suficientes é um facilitador para levar ao engajamento coletivo em torno de questões políticas e sociais.

Para Wald, Silverman e Fridy (2005), a abordagem sobre mobilização de recursos na análise sobre movimentos sociais com base religiosa não pode se reduzir à consideração sobre recursos materiais. Também é bastante saliente a necessidade dos recursos não materiais disponíveis a essa categoria de organizações. Assim, para eles, cinco tipos de recurso devem ser avaliados para notar em que grau os recursos disponíveis às instituições religiosas facilitam a mobilização coletiva. Esses recursos são: “cultura, liderança, recursos materiais, redes de comunicação e espaço.” (idem, p. 131). Aqui somente serão considerados os três últimos tipos de recursos, pois a importância da liderança será tratada na próxima seção e o elemento cultural já foi tratado na seção anterior. Ademais, cultura não é considerada como um recurso a ser mobilizado, pois se considera que um tratamento tão abrangente de “recursos” no estudo de movimentos sociais acaba por tornar sua definição tautológica: “virtualmente qualquer coisa que, em retrospecto, pode ser visto como tendo ajudado a mobilizar um movimento ou atingir suas metas torna-se rotulado de” (Goodwin e Jasper, 1999, p. 36) recurso.

Um recurso cuja disponibilidade fornece uma melhor capacidade de ação para os movimentos sociais são os recursos materiais, especialmente os de ordem financeira. Esse tipo de recurso é o mais comumente estudado, sendo central para que haja um mínimo de desenvolvimento das atividades tanto no interior da organização quanto em sua relação com o exterior. No caso dos movimentos sociais com influência religiosa ocorre o mesmo, constituindo a necessidade de recursos materiais como “a menos diferenciada pelo contexto religioso.” (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 134). Isto significa que, mesmo entre organizações religiosas, o mínimo de recursos deve estar disponível, não importando o grau

de ascetismo que o grupo imponha, culturalmente, sobre seus constituintes. Caso contrário, suas intenções de mudança de aspectos da realidade social não se mostrariam concretizáveis.

Entretanto, tais organizações trazem uma característica peculiar na medida em que geralmente seus recursos não advêm de grandes fontes isoladas de financiamento. O mais comum é que haja pouca quantidade de recursos doados, conferindo uma limitada disponibilidade de materiais, combinados com o tempo que os fiéis de uma religião oferecem para executar os trabalhos sociais e políticos do movimento. Mas, também pode haver recursos vindos de fontes mais regulares e abundantes, como é o caso de organizações da Igreja Católica. Uma vez que sua constituição organizacional é bem desenvolvida, baseada em uma hierarquia mais rígida, é de interesse da instituição que suas igrejas locais, assim como suas organizações sociais, tenham condições de sobreviver. Assim, as instituições religiosas que abarcam mais denominações, especialmente no nível internacional – no caso das igrejas protestantes –, ou que concentrem o poder sobre as suas comunidades locais – como na Igreja Católica, podem se tornar financiadores de movimentos sociais conectados com grupos religiosos.

Outro recurso mobilizável para a ação coletiva são as redes de comunicação. Todas as organizações da sociedade civil tiram grandes vantagens da existência de redes que liguem diferentes grupos com seus mesmos objetivos. A partir dessas redes de comunicação, as informações circulam de maneira mais fluida, o que permite uma articulação de atividades mais efetiva. Em organizações religiosas, as redes de comunicação são na maioria das vezes já pré-estabelecidas, haja vista que grande parte das religiões se fundamenta sobre comunidades, as quais estão minimamente em conexão. Ademais, as congregações predominantemente prescrevem rituais religiosos e sacramentais semanais, dando a possibilidade de um contato regular entre seus participantes, trocando informações entre si (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 135).

Essa troca de informações se relaciona ainda com a importância das lideranças religiosas como recurso facilitador da mobilização coletiva. Nas cerimônias religiosas normalmente há um líder que a direciona, transmitindo uma mensagem regularmente aos presentes. Conforme o que foi observado por Smith (2005), essas mensagens permitem às lideranças expressarem um conteúdo político de modo implícito ou explícito, revelando seus descontentamentos, os quais, pela interação líder-comunidade, podem ser motivadores para o

engajamento com o fim de solucioná-los. Então, através das congregações em rede, a comunicação dos descontentamentos é difundida, promovendo uma melhor articulação dos movimentos sociais originados do meio religioso.

Por fim, um recurso disponível de forma especial para as mobilizações sociais com base em religião é a posse de um espaço físico próprio, com diversas especificidades com relação aos espaços de outros movimentos sociais seculares, conforme apontado por Wald e seus colegas (2005, p. 135). As religiões são formadas por comunidades e necessitam de um espaço para que as pessoas se encontrem, participem dos rituais religiosos e interajam entre si e com as suas lideranças. Muitas vezes esses espaços são considerados sagrados para seus adeptos, portanto digno de respeito de qualquer indivíduo, mesmo de quem não compartilha sua fé.

Sendo assim, quando de grupos religiosos surgem movimentos sociais de contestação da ordem social e especialmente dos poderes políticos estabelecidos, o espaço sagrado ou comunitário se torna um espaço político, onde as pessoas reforçam laços culturais identitários e articulam atividades. Isto é notável em países onde se instauram regimes autoritários ou totalitários, cujos canais institucionais de relação entre a sociedade e o Estado são extintos de fato, e a organização da população é constrangida. Nesses casos, frente à incapacidade da sociedade civil se opor ao governo, “as igrejas têm provavelmente a maior possibilidade de existência autônoma na sociedade civil, fora do reino da influência direta do estado.” (Gautier *apud* Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 135).

Nessas situações e nesses locais a ação coletiva se torna bastante propícia devido às motivações dos valores religiosos, mas também por causa do caráter sagrado dos espaços religiosos, que acabam se tornando centros para a organização da oposição contra o governo. E, mais importante, a repressão estatal contra tais espaços religiosos se vê limitada, caso contrário, as consequências de uma ação violenta contra igrejas seriam insuportáveis para o mínimo de legitimidade que possuíam frente aos adeptos da religião atacada. Ou seja,

Não se pode atacar o povo de Deus sem incorrer na sua mais ira mais feroz. Todos além dos governos mais desesperados concedem certa margem de ação para líderes religiosos, uma liberdade que não é proporcionada aos seus equivalentes seculares. As organizações religiosas podem usar essa margem de ação [...] para agir politicamente onde poucos ousariam caminhar. (Wald, Silverman e Fridy, 2005, p. 136)

O recurso espaço pode ainda ser crucial a partir do momento em que os movimentos sociais de atuação nacional e com origem religiosa podem atrair o apoio das suas instituições superiores transnacionais. Por conseguinte, os governos autoritários podem aumentar ainda mais a liberdade de ação de tais organizações de oposição, pois suas ações repressivas contra igrejas e religiosos atraem a atenção dessas instituições com influência transnacional, as quais pressionam de forma direta esse governo.

Como exemplos bem perceptíveis da importância do espaço como recurso para mobilização coletiva, podem ser citados dois exemplos já discutidos. Primeiro, o caso da articulação de igrejas protestantes sul-africanas contra o apartheid, cujas reivindicações receberam o apoio da Comissão Mundial de Igrejas (Klotz, 2002; Warr, 1999). Segundo, no Brasil quando, durante o regime militar, a Igreja Católica no Brasil forneceu espaços privilegiados de articulação de movimentos sociais, constituindo-se em importantes focos de resistência da sociedade civil contra a repressão militar (della Cava, 1986; Sader, 1988; Doimo 1995). Com efeito, a atuação de organismos da Igreja, como a CBJP, na denúncia de casos de tortura permitiu que a Igreja do Vaticano ficasse a par das infrações contra os direitos humanos e condenassem as mesmas.

Assim, a abordagem de mobilização de recursos constitui uma forma de explicação dos meios a partir dos quais os movimentos sociais tornam suas atividades praticáveis, visando uma maior efetividade no que diz respeito ao alcance dos seus objetivos. Esses meios constituem uma estrutura organizacional, conformada por repertórios da ação cultural e historicamente disponíveis, que são apropriados pelos movimentos sociais, possibilitando a atividade política. Os recursos aqui explicados – recursos materiais, redes de comunicação e espaço – foram tratados com a intenção de mostrar as suas especificidades como facilitadores da ação coletiva de organizações com base na fé. Mas deve-se ressaltar que esses recursos têm pouca utilidade real quando discutidos de forma isolada. Como fica claro ao longo dessa seção, eles são interligados, componentes de uma estrutura e repertório de organização, que se relacionam de forma a permitir a mobilização coletiva dos grupos religiosos. Portanto, a necessidade de recursos materiais, as redes de comunicação entre as comunidades, mais o papel fundamental do espaço religioso ao exercer uma função política, demonstram como a mobilização de recursos é um fator fundamental para a compreensão do engajamento político com origem na religião.

### 2.3. Lideranças em movimentos sociais baseados na fé

Outro recurso de notável importância para diversos movimentos sociais são as suas lideranças. No entanto, o papel das lideranças em movimentos sociais não é tão estudado quanto deveria e, mesmo quando considerada, a liderança é tradicionalmente vista como um fenômeno “reduzido a uma série de qualidades individuais ou necessidades ‘naturais’” (Melucci, 1996, p. 333), o que impede a compreensão sociológica deste fenômeno de estimável relevância. Logo, a liderança, ora tratada como uma elite esclarecida, capaz de dirigir a espontaneidade estéril das massas (Lenin, 1978), ora como resultado do carisma conferido aos portadores de atributos pessoais, segundo análise de Melucci (1996), não permite que seja percebida como uma relação social entre líderes e participantes.

O caráter relacional da abordagem proposta por Melucci acerca do papel das lideranças em movimentos sociais significa que as mesmas devem ser tidas como resultado de uma interação, na qual o líder busca legitimidade e envolvimento dos participantes. Em troca, os líderes oferecem incentivos que compensam os custos da participação. Portanto, o “objetivo da liderança, sobre a qual sua sobrevivência depende, é consequentemente tornar esse balanço [entre custos e benefícios] tão favorável quanto possível” (Melucci, 1996, p. 333). Nesse caso, o carisma tão preconizado por Max Weber como uma das formas legítimas de autoridade política, não poderia se fundamentar apenas na explicação unilateral, isto é, partindo exclusivamente do portador do carisma. Ao contrário, enquanto fruto das relações sociais como qualquer outro fenômeno na sociedade, também os membros dos movimentos sociais devem ser incluídos nas explicações sobre a influência de líderes carismáticos. O carisma, por conseguinte, deve ser abordado como mais um recurso à disposição das lideranças e menos como uma habilidade natural.

Assim sendo, segundo Melucci, caberiam aos líderes os seguintes papéis. Primeiro, a definição ou a delimitação dos objetivos de sua organização. Segundo, permitir que os recursos organizacionais, humanos e materiais sejam coordenados e direcionados para as atividades necessárias para serem atingidos aqueles objetivos. Terceiro, as lideranças devem gerenciar a coesão do grupo em torno de suas metas, garantindo a solução de conflitos internos e a influência externa. O quarto papel identificado por Melucci seria o de “*mobilizar a base de apoio*” (1996, p. 340), tanto internamente, dando incentivos para a participação,

quanto atraindo a atenção da sociedade para as suas causas. Como quinta função, eles devem trabalhar para a manutenção da identidade coletiva compartilhada pelos integrantes do seu movimento. E, por último, como consequência de todas as demais funções, a liderança de um movimento social deve ter um relativo poder de decisão, conferindo-lhe a capacidade de responder às situações conflituosas em que frequentemente se deparam.

Pelos mesmos motivos, o papel de líderes também é fundamental para os movimentos sociais baseados na fé. Nesses movimentos as lideranças assumem maior importância e centralidade na mobilização política. E essa centralidade ocorre na medida em que os líderes religiosos constantemente agem sobre a construção das crenças dos seus seguidores, estabelecendo valores religiosos e princípios morais sobre o mundo, a partir de interpretações específicas.

Mas ainda é possível apontar algumas particularidades sobre este valioso recurso para a ação coletiva no que concerne esta categoria de organizações. Por exemplo, como estruturas de mobilização previamente existentes, as congregações religiosas são locais privilegiados para a formação de lideranças. Por exemplo, Wald e seus colaboradores citam alguns estudos que enfatizam a importância das lideranças vindas das igrejas protestantes durante a luta pelos direitos civis americanos (2005, p. 133). Nessa ocasião, os negros não tinham acesso às instituições centrais de agregação de demandas da sociedade, o que os levava a encontrar em suas comunidades religiosas um dos únicos lugares onde poderiam ser ouvidos e se mobilizar de forma minimamente legítima. Então, como fruto das relações surgidas ali, alguns indivíduos com maiores habilidades de interação com os demais integrantes acabavam se tornando lideranças capazes de incitar à ação coletiva.

Um exemplo da relação entre a religião como geradora de engajamento social e político e a importância de líderes pode ser trazida do estudo realizado por Wood (1999). Como já explicitado, Wood observa que na comunidade *Full Gospel* as autoridades religiosas eram capazes de levar os fiéis a se mobilizarem, seu discurso era pautado na dicotomia teológica da luta do bem contra o mal. Isto acabava dificultando suas relações com outras organizações inseridas na ambigüidade da sociedade e a habilidade de obter resultados a partir dos seus objetivos. Entretanto, na igreja *St. Elizabeth*, seu padre exercia uma liderança mediante um discurso mais moderado sobre a percepção da divisão entre o bem e o mal no mundo secular. Com isto, seus paroquianos eram incentivados a enxergar nos problemas



sociais alvos de luta, inseridos num mundo envolto na luta entre o bem e o mal. Assim, a ação coletiva era mais efetiva, permitindo ao grupo articular com outras organizações da sociedade civil e mesmo com o governo.

O recurso de influência de líderes religiosos sobre o engajamento político como identificado por Wood (1999), foi aprofundado por Gregory Smith (2005). A partir de uma pesquisa quantitativa feita em paróquias católicas nos Estados Unidos, esse autor busca analisar a possível relação entre a posição política de padres católicos e a de seus paroquianos. Ele justifica a escolha dos padres como objeto de estudo por causa, primeiramente, do contato existente entre boa parte da população americana católica com o discurso de padres, pelo menos uma vez por mês. Outro fator seria a capacidade relativamente baixa que os fiéis de uma região têm de escolher seus párocos, já que geralmente a distribuição dos sacerdotes é feita de forma centralizada pela hierarquia da Igreja. E, segundo Smith, a posição política dos padres normalmente não é unívoca com relação às divisões político-partidárias naquele país, isto é, ora eles podem incriminar o aborto – alinhando-se com os republicanos –, ora defender políticas redistributivas – posição mais característica dos democratas (Smith, 2005, p. 292).

De sua análise, Smith conclui que a opinião dos padres sobre assuntos políticos específicos, como aborto, pena de morte, controle de armas etc. têm pouca influência sobre as atitudes políticas de seus paroquianos. O autor apresenta a hipótese de que isto acontece devido ao fato de que muitas vezes suas posições acerca desses assuntos não são necessariamente expressos de forma clara e bem demarcada durante seus sermões e ensinamentos regulares. Por isso, ele parte para a consideração de que a ideologia política dos sacerdotes seria mais importante como fator de influência, porque seria mais facilmente expressa pelos padres a partir do enquadramento que eles confeririam aos seus discursos. Assim sendo, ele chega à conclusão de que “paroquianos em paróquias com um pastor liberal são significativamente mais liberais que suas contrapartes em paróquias com pastores moderados” (Smith, 2005, p. 303) ou conservadores. Certamente, tal fato poderia ser revertido na maior capacidade de mobilização coletiva que tais fiéis têm, a partir da influência dos seus líderes religiosos.

No entanto, nem sempre a liderança das organizações da sociedade civil baseadas na fé está centrada na figura do líder ou agente religioso (bispo, padre, freira, pastor etc.). E isso é especialmente verdadeiro quando se observam os rumos tomados pela Igreja Católica

Popular brasileira, que teve seu auge, entre as décadas de 1970 e 1980. Como será aprofundado no capítulo seguinte, um fator essencial para a abertura da Igreja Católica para perspectivas mais progressistas sobre a situação social e a conseqüente emergência de movimentos populares e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) foi a garantia de maior autonomia para os leigos na participação da vida eclesial, trazidas pelas reformas internas da Igreja, a partir da década de 1960.

A partir de então, os bispos e sacerdotes, apesar de hierarquicamente superiores na estrutura da Igreja, passaram a compartilhar sua liderança com as “bases” da comunidade, isto é, entre os leigos e leigas de sua paróquia. Nesse sentido, ao contrário do que muitos estudos afirmam sobre a centralidade do apoio e encorajamento dos bispos para a existência de CEBs, Adriance afirma que “os atores-chave nas CEBs não são os bispos, mas sim agentes pastorais – mulheres religiosas, padres e leigos da classe média que trabalham com as CEBs” (Adriance, 1991, p. 293). Além do mais, as tendências da Igreja Popular, influenciadas pela Teologia da Libertação e pelo método de educação popular de Paulo Freire, valorizavam a cultura popular e a construção conjunta de saberes e práticas, enfatizando a democracia participativa e a horizontalidade na tomada de decisões, diminuindo, pelo menos no discurso, a centralidade das lideranças (Mainwaring, 2004).

Em uma pesquisa sobre a participação de mulheres em pastorais e outros coletivos ligados à Igreja Católica, Gabriele dos Anjos (2008), exemplifica como se dá o compartilhamento de lideranças entre agentes religiosos – sacerdotes e freiras – e as mulheres consideradas líderes em seus grupos e na comunidade. Segundo a autora, os agentes fornecem às mulheres um repertório de organizacional e de ação que permite

o acesso e o conhecimento de diferentes instituições – Igreja, partidos políticos, burocracias estatais. Esse acesso aporta saberes e recursos específicos à ação coletiva, como fontes de financiamento para suas ações; permite também a constituição de certo capital social [...]. É pelo exercício das mediações entre essas esferas e as comunidades que algumas mulheres obtêm o reconhecimento como “líderes comunitárias”. (Anjos, 2008, p. 518)

Assim, dos Anjos identifica a diferença central entre o papel de mediação dos agentes religiosos e das mulheres líderes. Enquanto aqueles atuam sobre múltiplos espaços da sociedade, tomando sua experiência como capital social, as lideranças tornam-se referência somente no nível local, por meio da “mediação de recursos e saberes para a população local

circunscrita na ‘comunidade’” (idem, p. 519). Esses recursos e saberes que conferem capital social às líderes são adquiridos por meio dos agentes religiosos, no sentido de fomentar uma “carreira militante” entre as mulheres participantes.

Portanto, para os movimentos sociais é marcadamente importante a liderança como recurso necessário para a capacidade de envolvimento de seus integrantes e para sua coesão interna. Além do mais, a partir dos exemplos aqui expostos, fica bem claro que para as organizações da sociedade civil que têm como base valorativa e identitária grupos religiosos, as lideranças também exercem um papel fundamental, constituindo-se em meios valiosos para a facilitação da ação coletiva.

### **CAPÍTULO 3 - IGREJA CATÓLICA E ENGAJAMENTO POLÍTICO NO BRASIL**

*Na América Latina, a religião cristã não seria mais o ópio do povo e o ócio da burguesia. Seria, sim, sinal de contradição, pedra de escândalo, fogo que queima e alumia, espada que divide. Já não se poderia servir a Deus e ao dinheiro. (Frei Betto, 2006, p. 104)*

Para compreender como se dá o envolvimento de organizações da sociedade civil ligadas à Igreja Católica em processos políticos onde se enfatiza a contestação e transformação sociais, é preciso conhecer o contexto no qual surgiram essas organizações, mostrando como as mudanças no meio político e o surgimento de novas concepções de fé e sobre a missão da Igreja influenciaram no engajamento político associativo dos católicos.

Assim, nesse capítulo, busco mostrar como a Igreja Católica no Brasil, como instituição política, mudou ao longo da segunda metade do século XX, passando de uma posição predominantemente conservadora e próxima das elites políticas e econômicas para se constituir como “uma força social crítica, um pólo de oposição aos regimes autoritários e um poder contestador da ordem estabelecida” (Azevedo, 2004, p. 109). Como será exposto, essa mudança representou o surgimento de uma tendência progressista dentro da Igreja, acompanhada de um forte envolvimento político durante a ditadura militar por parte do clero e, principalmente, das bases leigas. Esse envolvimento político impulsionou a mobilização política popular e a consequente organização de movimentos sociais no final da década de 1970 até meados da década de 1980.

\*\*\*\*\*

Antes de iniciar a discussão desse capítulo é importante partir do entendimento de que a Igreja Católica é uma instituição religiosa, mas que tem um forte cunho político, que apresenta algumas particularidades, as quais ajudam a apreender a dinâmica de suas mudanças na relação com a política ao longo do tempo, bem como a sua diversidade interna. De acordo com a explicação de Mainwaring (2004, p. 17-21), apesar de possuir uma missão máxima de salvação universal e de manutenção de sua estrutura, a Igreja Católica é composta por vários grupos que apresentam objetivos diversos, muitas vezes conflitantes entre si. Essas tendências divergem no que diz respeito à visão que eles têm sobre a missão da Igreja, visão esta que está

ancorada sobre uma concepção de fé específica: “A forma com que a Igreja intervém na política depende fundamentalmente da maneira pela qual se percebe sua missão religiosa” (idem, p. 21). Assim, para Mainwaring, a história da Igreja no Brasil revela diferentes modelos, que configuram identidades coletivas pautadas sobre interpretações diferenciadas dos valores católicos e influem diretamente sobre sua capacidade de mobilização política.

De forma esquemática, também é preciso levar em consideração que, de modo simplificado, a Igreja Católica é uma instituição transnacional e altamente hierarquizada, com seu poder centralizado no Vaticano, cujas decisões e intervenções incidem sobre todas as Igrejas nacionais. Ademais, sua estrutura nacional é subdividida em regiões – as dioceses ou arquidioceses – comandadas pelos bispos – indicados pelo papa –, os quais também têm poder de decisão sobre as circunscrições eclesiais locais que governam. Para além da estrutura clerical, os leigos católicos desfrutam de relativa autonomia de organização desde o Concílio Vaticano II (1965). No entanto, ao se organizarem vinculados à Igreja, as ações dos movimentos leigos sofrem impacto direto das decisões do clero.

Como será exposto a seguir, essas características da estrutura organizacional hierárquica e de diversidade de identidades da Igreja são determinantes para a consolidação do engajamento ou desmobilização política de seus setores, seja entre o clero ou entre os leigos. Portanto, as tendências políticas dentro da Igreja são reprimidas ou favorecidas de acordo com essa dupla força específica de sua instituição. O objetivo máximo da Igreja, de se trabalhar pela salvação universal baseada no amor fraterno,

impõe um caráter de cautela ao Vaticano e às conferências nacionais dos bispos, cautela esta não necessariamente no sentido de ser politicamente conservadora, mas, sim, no de evitar polarizações e mudanças radicais. A Igreja sempre marginalizou os movimentos que ameacem a sua capacidade de atrair pessoas de diferentes classes e de grande variedade de crenças religiosas e políticas. (Mainwaring, 2004, p. 17)

### 3.1. A Igreja Católica até 1964

A atuação política da Igreja Católica desde o período colonial até a década de 1960 foi marcada por uma posição de proximidade com o Estado, de defesa dos seus interesses institucionais e da religiosidade ortodoxa. A única mudança significativa em sua estrutura e relação com o poder político estabelecido foi a sua separação do Estado, com o fim do padroado<sup>14</sup>, devido ao início do período republicano, em 1889. No entanto, mesmo deixando de ser a religião oficial do Brasil, com a separação legal entre a Igreja e o Estado, aquela posição conservadora e de proximidade com as elites permaneceu.

Vários autores que analisaram o envolvimento político da Igreja Católica no Brasil verificam um padrão de forte influência conservadora até a década de 1960, no sentido de evitar a crítica social, além de buscar harmonia com as elites políticas e defender seus interesses religiosos e seculares (della Cava, 1986; Mainwaring, 2004; Doimo, 2004). Scott Mainwaring (2004), em sua análise sobre os diferentes modelos de Igreja no Brasil, afirma que esse período foi marcado pela tendência de fortalecer a instituição eclesial em si, bem como sua presença na sociedade.

Esse modelo de Igreja, denominado por Mainwaring de “Igreja da neocristandade”, tinha como característica o combate à secularização da sociedade, a busca pela manutenção do seu monopólio sobre os brasileiros, decorrente da abertura às novas religiões, bem como o apoio à instrução religiosa ortodoxa. E a estratégia principal do clero para enfrentar esses problemas era a busca de aproximação com o governo e as elites. Assim, “de 1916 até 1945, líderes católicos se envolveram profundamente na política, tentando utilizar uma aliança com o Estado para influenciar a sociedade” (Mainwaring, 2004, p. 47). Ademais, era forte a afinidade da Igreja Católica com o regime de Getúlio Vargas pós 1930, posto que este estava fundado na construção do nacionalismo, da ênfase sobre a ordem social e o combate ao

---

<sup>14</sup> O sistema do padroado era um conjunto de prerrogativas que a Santa Sé conferia às coroas portuguesa e espanhola desde o século XIII, especialmente em suas colônias, as quais davam ao rei a direção da Igreja Católica em seus territórios. Ou seja, o padroado conferia ao rei a qualidade de delegado do Papa nas colônias, cabendo a ele escolher os clérigos seculares enviados, os quais deviam fidelidade e obediência ao rei, além da requisição de estabelecimento de dioceses e a administração dos bens da Igreja. Deste modo, com a intenção de proteger e propagar a fé católica às novas terras, o rei detinha os poderes político e espiritual nas colônias. Para uma descrição do sistema do padroado no Brasil colônia e análise dos seus impactos sobre a formação do catolicismo no país, ver Hoonart et al., 1983.

comunismo (idem; Doimo, 2004, p. 156-158), o que coincidia com a ideologia do clero à época.

Nesse período, a mobilização do laicato católico estava justamente vinculada às políticas populistas do Estado Novo. Assim, como aponta Ana Maria Doimo (2004), na cidade de São Paulo, até meados dos anos 1960, o associativismo católico reduzia-se ao assistencialismo, voltados para a prestação de serviços à população com a colaboração direta do governo. De caráter paternalista e filantrópico, a mobilização coletiva dos leigos não caracterizava movimentos sociais, pois, aliados do Estado, legitimavam o regime autoritário vigente e o populismo (Doimo, 2004, p. 158). Mainwaring ainda destaca que esses movimentos eram essencialmente conduzidos pela classe média urbana (2004, p. 47) e mesmo os setores moderados da Igreja apoiavam tais iniciativas (idem, p. 76). Outra característica predominante da Igreja Católica que mobilizava sua atividade política até o regime militar era sua aversão ao comunismo, o que levava o clero a combater sua ameaça por meio da promoção de “reformas que satisfizessem as aspirações das massas” (idem, p. 77).

O vínculo com o Estado, a busca pela defesa dos interesses institucionais da Igreja, somados a uma hierarquia conservadora dominante, amorteciam a possibilidade mobilizadora contestatória dos leigos. Os movimentos ligados à Igreja que surgiram à época, apesar de estarem apoiados sobre os mesmos valores que motivaram os ativistas católicos após a década de 1970, limitavam a interpretação destes no sentido da ação assistencial, paternalista e caritativa. Portanto, utilizando a tipologia de della Porta e Diani, o associativismo católico nesse período é característico dos “movimentos consensuais” (“*consensus movements*”) (2006, p. 22). Em oposição aos movimentos sociais, os quais são definidos pelo envolvimento em relações conflituosas com adversários definidos (idem, p. 20), a ação coletiva consensual não pretende questionar os problemas sociais e seus agentes causadores, “focando-se, ao contrário, na prestação de serviços, auto-ajuda e fortalecimento pessoal e comunitário” (idem, p. 23).

O padrão da Igreja da neocristandade começa a declinar, conforme a modernização se aprofunda no Brasil, juntamente com o interstício democrático entre 1945 e 1964, o que acarreta a diminuição do apoio público às obras sociais da Igreja e sua consequente perda de influência sobre as instituições políticas. Além do mais, um fator essencial para o início da mudança na estratégia de ação política da Igreja, conforme notado na literatura, é a queda do

seu monopólio religioso, diante, principalmente, do avanço do protestantismo pentecostal. “Ao aproximar-se o fim desse período, uma hierarquia eclesiástica conservadora [...] encontrou no pentecostalismo o desafio de uma ‘religião do povo’ então em ascensão, tendo de enfrentá-lo com um clero muito menor, sem leigos e sem meios efetivos para recrutar nem um nem outro” (della Cava, 1986, p. 15). Ou, como resume Mainwaring, “a Igreja não estava efetivamente atingindo as massas” (2004, p. 53).

Com a perda do número de fiéis diante da ameaça do pluralismo religioso, parte do clero inicia a mudança institucional da Igreja, no sentido de abrir-se para novas práticas pastorais, buscando a valorização da religiosidade para além da rígida tradição litúrgica e devocional. Com isso, pretendia-se aproximar a instituição das classes populares, de modo a diminuir o avanço de outras religiões (idem, p. 54). Por conseguinte, começaram a surgir os primeiros movimentos modernizadores e populares dentro da Igreja Católica no Brasil, já no final da década de 1950, transformando a visão sobre a missão da instituição e sobre seu papel político e instigando-a para a formação de uma identidade coletiva contestatória, ancorada pelos valores cristãos.

Concomitante a todo esse processo de modernização da perspectiva sobre a Igreja no Brasil e a consequente mudança na sua atuação política ocorre, entre 1962 e 1965, o Concílio Vaticano II, onde a alta hierarquia do catolicismo aponta novos rumos para a ação pastoral da Igreja Católica no mundo. O Vaticano II transformou vários elementos da organização e atuação eclesiástica, no sentido de acompanhar as transformações ocorridas no mundo. Dentre as principais mudanças, no que diz respeito aos incentivos à mobilização dos fiéis, destacam-se: a ênfase sobre a doutrina social da Igreja e seu papel ativo sobre a sociedade; a importância da participação responsável do laicato, tanto no interior da Igreja como na sociedade; e a reforma da liturgia para torná-la mais acessível à população em geral (Mainwaring, 2004, p. 62).

Como explicado no início do capítulo, dada a rígida estrutura hierárquica da Igreja, as decisões e orientações tomadas no topo da pirâmide, como no caso do Vaticano II, servem tanto para estimular como para desencorajar determinadas tendências pastorais e ações do clero ou mesmo dos leigos. Tais resoluções acabam “por determinar quais concepções da missão da Igreja se tornarão hegemônicas, ajudando, portanto, a determinar as práticas pastorais no mundo inteiro” (Mainwaring, 2004, p. 64). Assim, as mudanças trazidas pelo



Concílio ao mesmo tempo em que legitimaram a origem de novas tendências progressistas de parte da Igreja brasileira, vieram estimular e consolidar o seu desenvolvimento e inovações ulteriores. E, portanto, trazem drásticas consequências sobre a mobilização dos fiéis, a interpretação dos valores evangélicos e seu envolvimento na política.

### **3.2. Da Igreja progressista à Igreja popular**

Como visto, as primeiras formas de mudança de visão política da Igreja no sentido da problematização das questões sociais acontecem já no final da década de 1950. Com as mudanças trazidas pelo Vaticano II, os movimentos de leigos passaram a ter maior autonomia, o que aumentava sua corresponsabilidade com o clero pela manutenção da Igreja. Tais movimentos, como a Juventude Universitária Católica, a Juventude Operária Católica, a Ação Popular e os movimentos de educação popular, inicialmente foram fundados sobre os valores conservadores predominantes, ainda adversos ao marxismo e aos movimentos de esquerda tradicional. Entretanto, com o desenvolvimento de sua interação com a sociedade e deparando-se com os graves problemas sociais enfrentados pelas populações desfavorecidas, tais movimentos passam a ter maior contato com militantes e idéias de esquerda, as quais influíram sobre a forma como seus integrantes viam a própria missão da Igreja e o significado dos valores cristãos por eles seguidos.

Assim, esses movimentos católicos de esquerda introduziram “novos conceitos de fé e” mostraram “o dinamismo potencial do laicato dentro da Igreja” (idem, p. 82). As principais inovações desses movimentos, que trouxe consequências para o desenvolvimento da Igreja progressista e popular na década de 1970 foram a aproximação com idéias de esquerda, de origem marxista e a metodologia de trabalho direto com as classes populares, herdado dos movimentos de educação popular. A metodologia desses movimentos preconizava a aprendizagem a partir de problemas concretos vividos pelas comunidades atendidas, ao invés de se basear sobre considerações abstratas e longes da realidade do povo. Scott Mainwaring explica que essa mudança foi provocada pela autonomia relativa que esses grupos tinham em relação à estrutura da Igreja, pelo apoio que recebiam de parte do clero, e pelo desenvolvimento de compromissos fortes entre os militantes com os grupos que “representavam”, uma vez que os conflitos sociais se agravavam com a proximidade do golpe

de 1964. Por isso tudo, a “esquerda católica [...] introduziu uma nova compreensão da relação entre fé e a política” (idem, p. 93).

Não obstante o caráter modernizante e reformista da Igreja brasileira à época do Concílio Vaticano II, especialmente entre os movimentos leigos descritos e mesmo com o regime militar instaurado, até o final da década de 1960 “a hierarquia conservadora do clero [ainda] estendia ramos de oliveira aos inimigos da Igreja e do povo” (della Cava, 1986, p. 17). Mas é justamente o contexto político criado pelo golpe militar e principalmente após a promulgação do Ato Institucional nº 5, em 1968, que a Igreja progressista passa a se tornar relativamente mais hegemônica mesmo entre o clero, representado pela CNBB. Isto acontece porque, em meio às atividades progressistas de parte da Igreja e dos movimentos leigos, que se opunham abertamente ao regime, multiplicam-se casos de repressão contra padres, religiosos e líderes leigos, principalmente nas regiões interioranas do Norte e Nordeste do Brasil (Mainwaring, 2004, p. 105-123).

Diante desses fatos, a Igreja Católica assumiu um papel político ativo de oposição ao regime, visando à retomada do Estado democrático de direito, especialmente após os momentos de maior repressão (Della Cava, 1986, p. 13). A crítica da Igreja ao regime ganhou força ainda maior com a Conferência do Episcopado Latino-Americano (CELAM) de Medellín (1968), quando os bispos forjam as bases da “opção preferencial pelos pobres”. Além do mais, o documento final de Medellín, “fornece – ou foi interpretado como fornecendo – clara aprovação aos católicos que já estavam trabalhando por mudança social progressiva ou radical” (Smith, 1991, p. 19). Assim, a oposição, que já se dava entre os leigos e setores isolados da hierarquia, passou a ser a posição oficial da Igreja, por meio da CNBB, a partir de 1976 (Mainwaring, 2004, p. 175).

Uma consequência importante do CELAM de Medellín foi o desenvolvimento da Teologia da Libertação na América Latina. A Teologia da Libertação veio sistematizar aquele conjunto de valores e perspectivas sobre a missão da Igreja que foram se consolidando no Brasil desde o final da década de 1950. Ela tem como base a crítica às condições reais de vida das populações economicamente desfavorecidas, somada à adaptação da orientação da prática evangelizadora nas comunidades eclesiais, buscando valorizar aspectos da religiosidade popular. Dessa forma, a Teologia da Libertação permitiria que a Igreja se desvencilhasse das tradicionais “estratégias paternalistas” com relação à população, motivadas unicamente pela

caridade, e passaria a trabalhar pela “libertação” dos povos oprimidos, isto é, “a superação da pobreza iníqua mediante o compromisso social” (Boff, 1986, p. 23).

Ademais, nos primeiros anos da década de 1960, surgem as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), organizações que constituíam uma forma de se retomar os valores da convivência comunal e fraterna, e local privilegiado do desenvolvimento e aplicação da Teologia da Libertação após sua formulação, no início da década de 1970. As CEBs logo se espalharam por todo o país. Eder Sader identifica “no caráter flexível de sua forma organizativa, na revivescência de relações primárias como espaço de reconhecimento pessoal para seus membros, no acolhimento das formas da religiosidade popular” (1988, p. 156) o êxito dessas comunidades. As CEBs representavam a forma mais disseminada de mobilização coletiva no interior da Igreja, não só no Brasil, mas em toda a América Latina, atingindo um total aproximado de 150.000 a 200.000 comunidades em 1978 (Smith, 1991, p. 20), sendo 80 mil só no Brasil, com 2 milhões de participantes (Mainwaring, 2004, p. 127). Na década de 1970 até o final da década de 1980, as CEBs constituíam-se como espaços políticos populares, a partir de onde diferentes movimentos populares de crítica e reivindicação social surgiram e, posteriormente, lideranças partidárias emergiram (idem).

Portanto, a consolidação das tendências progressistas dentro da Igreja, aliada à valorização da organização popular laica e ao contexto de repressão contra seus membros resulta no que se convencionou chamar de Igreja Popular. De acordo com os objetivos dessa pesquisa, já fica evidente, pela análise do processo histórico de desenvolvimento da Igreja Popular, como os elementos simbólicos foram essenciais não só para as mudanças no interior da Igreja, mas, sobretudo, para motivar a mobilização política. Os valores católicos, além de servirem como fatores de agregação dos indivíduos, eram coletivamente ressignificados para além de seu caráter espiritual e transcendental, mediante interpretações específicas. Tais interpretações eram voltadas para a valorização do popular e sua capacidade ativa e para o embate crítico das condições materiais de vida à luz dos ensinamentos evangélicos. Com isso, foi construída, ao longo da segunda metade do século XX, uma identidade coletiva que orientou e motivou o envolvimento político de grupos progressistas ligados à Igreja.

Assim, de acordo com a hipótese desta pesquisa de que as organizações com orientação religiosa teriam uma base cultural e identitária historicamente construída que influenciaria a participação política, Mainwaring afirma que

não é a intenção de proteger interesses institucionais, nem o processo político, por si só, que explicam a mudança da Igreja. É a função de uma nova identidade institucional e de novas condições econômicas, políticas e sociais que a explica. Isolar as condições políticas e sociais ou a nova doutrina institucional como fator único de mudança, é deixar de perceber o caráter dialético desse processo. (2004, p. 134)

Ou seja, as organizações populares católicas, entre as décadas de 1950 e 1980 forjaram motivações culturais e identitárias que, a partir de uma interpretação específica, as ajudaram a se envolver ativamente na política. Os participantes desses movimentos moldaram sua percepção da realidade sócio-política a partir dos valores tradicionais católicos e da sua identidade coletiva. Tal percepção permitiu-lhes enxergar, de acordo com a interpretação do contexto político no qual se inseriam e à luz das suas crenças, a necessidade do engajamento político, especialmente durante o período da abertura política.

## CAPÍTULO 4 - RELIGIÃO E ENGAJAMENTO POLÍTICO DA CBJP

*Só se contribui para um mundo melhor fazendo o bem agora e pessoalmente, com paixão e onde for possível, independentemente de estratégias e programas de partido. (Bento XVI, 2006, p. 60-61)*

A partir da discussão sobre o envolvimento histórico de setores da Igreja Católica com a política no Brasil, verificou-se sua influência sobre a formação de movimentos sociais e os novos padrões de mobilização política das organizações ligadas a ela, desde a transição para a democracia. Considerando que as teorias sobre movimentos sociais ajudam a elucidar como se dá o engajamento político das organizações católicas em espaços de contestação, onde se busca a transformação social, aqui busco responder ao objetivo geral dessa pesquisa: analisar a atuação política da Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBJP), buscando identificar como os valores e a identidade coletiva católica, bem como as especificidades de sua estrutura organizacional, influem sobre sua mobilização política.

Portanto, nesse capítulo realizo a análise dos dados qualitativos reunidos, de modo a verificar se e de que forma as organizações estudadas compartilham uma identidade coletiva construída historicamente, permeada por símbolos e valores religiosos específicos que conferem motivações necessárias para a mobilização coletiva num espaço de luta pela transformação social, como ocorre no caso do FSM. Como será argumentado, e já exposto no capítulo anterior, os participantes dessas organizações moldam suas concepções sobre a política e a ação social a partir de seus valores religiosos, os quais, por sua vez, são interpretados, adaptando-se a sua idéia de missão da Igreja. E, a partir dessa interpretação específica dos valores católicos, as organizações constituem sua identidade coletiva, a qual foi historicamente construída desde a segunda metade do século XX. Desse modo, as organizações podem se inserir em espaços políticos da sociedade civil. Complementarmente, analiso a capacidade da CBJP mobilizar estruturas organizacionais pré-existentes, remontando a estruturas de engajamento político historicamente construídas, de modo que o seu engajamento político seja facilitado. Por fim, destaco o papel que a liderança desempenha no alcance da ação política da CBJP.

#### **4.1. Os elementos simbólicos na mobilização de organizações católicas: o papel dos valores e da identidade coletiva**

Como descrito no capítulo 1, a CBJP é uma entidade vinculada à CNBB, órgão que congrega todos os Bispos da Igreja Católica no Brasil. Ela é fruto de um processo iniciado pelo Papa Paulo VI, o qual culminou com a criação do atual Conselho Pontifício Justiça e Paz, no Vaticano. Portanto, a missão principal desse Conselho Pontifício foi definida como sendo a busca da paz e da justiça. Esses dois ideais norteiam suas atividades de estudo da realidade social e de proposição de soluções para aquilo que impede a concretização daqueles seus dois ideais centrais.

Não obstante as práticas da Comissão estarem direcionadas prioritariamente para o mundo secular, essa organização nasce com motivações especificamente religiosas. Como já exposto, sua motivação inicial partiu da vontade expressa no Concílio Vaticano II que sugeria a formação de uma organização cuja função seria “estimular a comunidade católica na promoção do progresso das regiões necessitadas e da justiça social entre as nações” (*Gaudium et Spes*, n. 90). Em linhas gerais, são esses os antecedentes da atual organização que é a CBJP, a qual segue os mesmos objetivos de sua correspondente no Vaticano.

Tendo em vista esses fatos, por que a Igreja Católica teve a intenção de fundar essa entidade – e várias outras – que tem como finalidade coordenar católicos para a ação fundada sobre os valores do cristianismo, de modo a procurar mudar aspectos da sociedade, exercendo um verdadeiro ativismo político? Para responder a esta pergunta, deve-se recorrer àquela perspectiva das teorias dos movimentos sociais que considera os aspectos culturais de um grupo social fundamentais para explicar as motivações que o levam à mobilização coletiva.

Primeiramente, como já explicado, a cultura de uma sociedade é composta pelos elementos simbólicos que constituem a formação das preferências dos indivíduos. A partir desses elementos culturais as pessoas conhecem as condutas aceitáveis ou inaceitáveis para o seu meio, bem como regras de comportamento e relacionamento social. Do estabelecimento dessas preferências, os indivíduos partem para a ação. Dentre os mais importantes fatores que orientam a ação social figuram os valores seguidos pelos atores. Como visto, eles ajudam os indivíduos a definirem as metas últimas de suas vidas, como essas podem ser alcançadas, de acordo – ou não – com a correspondência entre meios e fins (della Porta e Diani, 2006). E

esses fatores, conforme ocorrem no nível individual, também estão presentes no nível do grupo, no caso da identidade coletiva, que também está baseado sob os valores específicos de seus integrantes.

Como qualquer organização social, a CBJP é integrada por pessoas que têm valores compartilhados. E, por ser uma organização com origem católica, esses valores assumem uma característica bastante preponderante. Os valores transcendentais católicos sobre os quais a CBJP está alicerçada podem ser utilizados de duas formas aparentemente opostas. Por um lado, os ideais de ascese podem levar os fiéis a assumirem uma posição de fuga contemplativa, voltando-se para sua salvação individual, o que pode inspirá-los a sentimentos de conformismo e legitimação do mundo real. Por outro lado, os mesmos valores cristãos podem influenciar os católicos para assumirem uma atitude de forte contestação das condições materiais da vida social (Weber, 1982a; Weber, 1982b; Smith, 1996). Isto é, nas palavras do atual Secretário Executivo da CBJP, Pedro Gontijo (entrevista, 17/9/2011): “A relação com o sagrado tem implicação em como se vê o mundo e como se relaciona com o mundo. Pode ser tanto uma relação que vai desde a indiferença, de uma fuga do mundo, a uma posição de engajamento e transformação do mundo.”

Isto pode ser verificado de modo especial nas mudanças implicadas pelas novas tendências trazidas à Igreja pelo Concílio Vaticano II e a elaboração subsequente da Teologia da Libertação por religiosos da América Latina. Essas novas tendências consideradas progressistas interpretavam os conteúdos das mensagens religiosas a partir de seu potencial de inspiração para a transformação do mundo, baseado nos ideais de caridade, justiça e amor ao próximo, tão caras aos ensinamentos de Jesus Cristo. E esses princípios religiosos foram um dos principais elementos culturais motivadores das mobilizações populares no período do regime militar brasileiro (Sader, 1988; Doimo, 1995).

E é justamente nesse contexto que nasce a atual CBJP, em concomitância com a emergência da nova abordagem teológica latino-americana. Então, com essa organização o peso das mudanças trazidas pelo Concílio Vaticano II – da qual foi fruto direto – e da Teologia da Libertação não foi diferente, de maneira que os valores cristãos sobre os quais foi fundada geraram as motivações necessárias para o sentimento de mudança do mundo. Isto é bem perceptível no trecho a seguir transcrito, sobre a inspiração da CBJP, contida em sua Carta de Princípios:

A **CBJP** quer ser vista como um sinal do Reino e um serviço para os seres humanos - uma forma de protagonismo dos leigos. Almeja alçar-se à condição verdadeira de manifestação profética em nome e em favor dos oprimidos. Instrumento a serviço da comunhão. Cabe-lhe redescobrir a missão da Igreja no mundo de hoje e converter-se em instrumento da presença do Espírito de Deus pela via dos sinais de caridade, boa vontade, solidariedade e participação. (CBJP, [1998?]), grifos no original)

Aqui são explícitos tanto elementos simbólicos bastante significativos para os católicos, como “Reino”, “Igreja” e “Espírito de Deus”, quanto traços característicos da influência da Teologia da Libertação, como o trabalho “em favor dos oprimidos”, através do exercício da “caridade, boa vontade, solidariedade e participação.” Portanto, esse trecho ilustra bem quais são os ideais que motivam a CBJP a ser um “sinal” e “manifestação profética” da presença de Deus neste mundo, engajando-se para a sua transformação. Em conformidade com esse trecho da Carta de Princípios da CBJP, Pedro Gontijo afirma que o trabalho da CBJP está assentado na idéia de que o

que inspira o trabalho de engajamento no mundo é a [idéia] de que nós damos continuidade à obra da criação [divina] e de que nós precisamos constituir as nossas relações no mundo, fazendo com que o mundo seja sinal daquilo que é o Reino definitivo. Ou seja, um reino de fraternidade, justiça, que é o Reino de Deus, que seria a concepção de um reino, de uma sociedade perfeita. Então nós podemos não trazer a sociedade perfeita aqui, mas podemos transformar diversos aspectos dessa vida, sendo sinais, símbolos, uma presença desse futuro que nós esperamos ter um dia. Então, a ação da CBJP é uma ação de quem acredita que em decorrência da nossa fé, precisamos estar inseridos no mundo sim, pra poder provocar alguma transformação que torna esse mundo mais conforme os valores evangélicos. (Gontijo, entrevista, 17/9/2011)

Portanto, todos esses elementos simbólicos presentes tanto na Carta de Princípios como no depoimento de Pedro Gontijo, reforçam a constatação de que a motivação para o trabalho da CBJP é assentada sobre valores católicos, interpretados como ideais que inspiram o engajamento político da entidade no sentido de transformar a realidade social, almejando uma sociedade fundada sobre os parâmetros de perfeição cristãos, correspondente ao “Reino de Deus”. E, mesmo cientes de que esse objetivo é utópico, seus participantes não assumem uma postura de desligamento do mundo, antes sim, mobilizam-se a partir dessa utopia, representando, por meio da ação transformadora sobre o mundo, a presença e a possibilidade de um mundo de justiça, paz e igualdade.



Como o principal objetivo da CBJP é o de exercer um papel de denúncia das injustiças e das ameaças à paz no Brasil, ela também não se esquivava de anunciar as melhorias ocorridas no sentido de se enfrentar os problemas ligados a esses fatores. Assim, também em sua *Carta de Princípios*, estabelece-se uma correlação entre essas duas funções – denúncia e anúncio – com uma imagem religiosa: “No prolongado processo de *Encarnação*, ainda e sempre a *Crucifixão*, mas também já a *Ressurreição*.” (CBJP, [1998?], grifos meus). Ou seja, é feito um paralelo entre a atividade da CBJP com os mistérios da vida de Jesus Cristo, o exemplo essencial de vida para os cristãos. Isto porque o trabalho social da organização é comparado com a “Encarnação” de Cristo: a Comissão deve denunciar as injustiças que martirizam as populações desfavorecidas – martírio esse que é representado pela “Crucifixão” –, mas sempre demonstrando o que é construído de forma positiva, trazendo esperança à sociedade, de forma semelhante ao ânimo conferido aos cristãos pelo anúncio da “Ressurreição”.

Outros elementos motivadores do engajamento político da CBJP dizem respeito ao processo de alinhamento de quadros que ela estabelece. A organização interpreta seus objetivos de busca da justiça e da paz de forma não muito delimitada, permitindo que tais objetivos sejam relacionados com problemáticas bem abrangentes. Assim, ela define seu campo de ação como composto por “questões **estruturais** ou permanentes” (CBJP, [1998?], grifos no original), pois são estas as mais “adequadas à transformação social desejada” pela sua organização.

Portanto, ao definir as questões sobre as quais ela desenvolve seus trabalhos como de caráter estrutural, a CBJP amplia bastante os seus objetivos. Conseqüentemente, por meio de processos de enquadramento ela se torna capaz de abarcar um número bem elevado de aderentes e simpatizantes, já que aqueles problemas estruturais não têm fronteiras bem definidas para além dos objetivos, de justiça e paz, os quais também já têm, por si sós, um caráter abarcante.

A Comissão, por meio do compartilhamento entre os seus integrantes dos valores cristãos, interpretados de forma a motivar a ação, também constitui uma identidade coletiva. Suas relações internas e os relacionamentos entre os seus participantes permitem que sejam estabelecidos os laços de solidariedade e de confiança necessários para a ação coletiva acontecer. Além do mais, ao se basear em uma visão teológica voltada para o mundo, e por

deixar que suas demandas sejam tão acolhedoras, a identidade do grupo social da CBJP pode ser classificada como inclusiva (della Porta e Diani, 2006).

Não obstante o fato de a sua identidade coletiva estar fundada sobre os valores católicos, esses são interpretados de uma forma bastante inclusiva, buscando evitar posições políticas moralmente aceitas pela Igreja Católica, mas que podem afastar movimentos que discordem dessas visões. A inclusividade da CBJP é ressaltada, pois ela “sempre teve e deve manter a sua identidade própria, somando-se às muitas entidades que, dentro e fora da Igreja, governamentais e não-governamentais, enfrentam com dedicação exemplar, competência inquestionável e larga experiência, desafios importantes.” (CBJP, [1998?]). Assim, a organização prega uma interação ecumênica com o mundo social, facilitando sua comunicação e a articulação com outros movimentos da sociedade e mesmo com o governo. Como observado no capítulo 2, os movimentos sociais caracterizados por uma identidade que preza pela inclusividade têm maior probabilidade de dispor de acesso a redes de comunicação entre os ativistas do movimento e o mundo externo, assim como sua capacidade de atingir diferentes públicos, de diversas origens (della Porta e Diani, 2006, p. 103).

Por fim, os valores cristãos e sociais e sua identidade coletiva, bem como a forma como vêem a sociedade são fatores que, por garantir a solidariedade interna e as motivações, permitem que a mobilização tenha maior efetividade. Por exemplo, em sua Carta de Princípios, é recomendado que se incentive o reforço dos elementos culturais – espirituais – e intelectuais como forma de possibilitar melhores resultados para suas ações, como se pode deduzir deste trecho:

Presume-se, por detrás de tudo, um forte esquema de realimentação das energias espirituais e intelectuais dos membros da Comissão. [...] O **fortalecimento da mística cristã** há-de ser buscado em reuniões de formação (retiros, jornadas, colóquios e similares). Estarão intimamente relacionados com os próprios alicerces da Fé que anima os membros da **CBJP**. O **aprimoramento intelectual**, diretamente relacionado com a formação científica ou técnica, estará orientado pela indispensável intimidade com os assuntos em pauta. Exige pesquisa, debate, formulações. (CBJP, [1998?], grifos no original)

Logo, o “fortalecimento da mística cristã” corresponde a um recurso de mobilização do grupo, mediante o estreitamento dos laços subjetivos interpessoais entre seus participantes. Isto acaba gerando uma maior solidariedade e confiança mútua, além de gerar os símbolos de fé que trazem um o ânimo que motiva suas atividades seculares. E, juntamente com a

necessidade do “aprimoramento intelectual”, estima-se pela formação qualitativa dos recursos humanos da organização, uma a partir das motivações religiosas e culturais, a outra por meio do aperfeiçoamento técnico-científico que dá maior objetividade aos estudos promovidos por ela.

Seguindo do raciocínio de Wood (1999), pode-se ainda concluir que, a partir do documento da CBJP, as organizações baseadas na fé desenvolvem uma relação mais aberta frente às ambigüidades do mundo, pelos mesmos motivos. Mesmo tendo bem definido qual é sua missão e quais os problemas deve combater na sociedade, eles agem sem que haja uma delimitação estrita sobre quais atores encarnam necessariamente o “bem”, com o qual se deve relacionar, ou o “mal”, inimigo constante contra quem se deve lutar. Isto é, a entidade tem a capacidade de interagir com grupos que compartilham sua missão, os quais não são exclusivamente religiosos, mas projetados para perspectivas de mudança social. Do mesmo modo, ela está ciente da necessidade de dialogar e articular com as instituições do Estado, as quais muitas vezes produzem os problemas combatidos. Sendo assim, a CBJP possui os elementos culturais que a motivam para um engajamento político.

Conforme Ana Maria Doimo já havia atentado, é comum a consideração da importância da atividade política na vida humana pelas organizações católicas (2004, p. 151-152). Sendo assim, um primeiro ponto para o qual todos os entrevistados convergem, é o reconhecimento de uma relação estreita, para alguns quase intrínseca, entre religião e política. Assim, Francisco Whitaker, integrante da CBJP e seu Secretário Executivo da Comissão entre 1996 e 2003, afirma que política e religião “são absolutamente imbricadas uma na outra. Porque a política é o cuidado, a gestão daquilo que é comum, [...] coletivo. A religião é você sair do seu próprio umbigo e se voltar para o que é coletivo [...] prestar um serviço coletivo” (Whitaker, entrevista, 25/2/2010).

De modo semelhante, para Orlanda Rodrigues Alves, Secretária Executiva da CNBB Região Norte 2 (CNBB N2) e integrante da organização da Tenda Irmã Dorothy<sup>15</sup> no FSM 2009, diz que

---

<sup>15</sup> Batizada com o nome da religiosa Dorothy Stang, assassinada em 2005, a *Tenda Irmã Dorothy* foi uma das atividades autogestionadas da edição de 2009 do FSM, em Belém. A Tenda foi organizada pela CNBB N2 e contou com atividades de vários organismos da Igreja Católica da região, onde foram realizadas, durante todos os dias do Fórum, atividades de discussão e denúncia de problemas sociais enfrentados na região Amazônica.

toda ação de uma pessoa é política, ou a ação de um segmento da sociedade, de um organismo; toda sua ação é política [...]. A política é o bem estar da pessoa, da humanidade, de toda uma sociedade que busca construir uma vida melhor [...]. E como é que a igreja se relaciona com isso? Primeiramente, a igreja está aqui na terra. Ela não é celeste, não é celestial. [...] Ela fala a partir da vida do povo, mas também das propostas de Jesus Cristo. [...] Ela não pode estar fora da sociedade. (Alves, entrevista, 2/2/2009)

Ao considerar que toda ação humana é política Orlanda Alves inclui a Igreja Católica também como uma agente político, uma vez que ela deve trabalhar com os assuntos terrenos. Ela identifica ainda o discurso evangélico com um sentido político e capaz de gerar uma transformação na sociedade, como fica bem claro na afirmação a seguir:

A ação da igreja é uma ação voltada para uma evangelização que promova, que desenvolva, que liberte a pessoa através da paixão por Jesus Cristo, da paixão pelo Reino de Deus. [...] Como muitos dizem: “a igreja devia estar na sacristia, devia se preocupar mais em batizar, casar; estar lá pregando o evangelho”. Mas que tipo de evangelho? Um evangelho apenas comercial? Apenas da cabeça para cima? Um evangelho que não é enraizado, que não tem a sua dinâmica na vida do povo? Então, isso não é um evangelho. Isso seria apenas uma fantasia. Então, o que a igreja busca é evangelizar, mas uma evangelização transformadora, capaz de construir um mundo novo. (idem)

Portanto, para Orlanda Alves a ação evangelizadora da Igreja Católica deve ser condizente com uma prática socialmente ativa, voltada para os assuntos humanos e não resumindo seu trabalho apenas à administração dos sacramentos e restrita à salvação transcendental do indivíduo. Esta posição revela uma tendência eclesial mais progressista, com influência da Teologia da Libertação (TL), uma vez que ela tende a valorizar aspectos da religiosidade cotidiana da população e a sua capacidade ativa, e, a partir daí, orientar a prática evangelizadora à realidade das comunidades (Boff, 1986), o que é claramente identificado quando ela diz que o evangelho deve estar “enraizado” e com “sua dinâmica na vida do povo”.

O Secretário Executivo do Fórum Mundial de Teologia e Libertação<sup>16</sup> (FMTL), o frei capuchinho Luiz Carlos Susin remete-se às origens do cristianismo para expressar necessidade de se ligar religião e política. Para ele

---

<sup>16</sup> O Fórum Mundial de Teologia e Libertação<sup>16</sup> (FMTL) é “um espaço de encontro para reflexão teológica de alternativas e possibilidades de mundo, tendo em vista contribuir para a construção de uma rede mundial de teologias contextuais marcadas por perspectivas de libertação” (FMTL, s.d.) e integra o processo do FSM. Ele foi criado na edição do FSM de 2003 e também aconteceu na edição de 2005 e 2009.

se a raiz do cristianismo que a gente vive é bíblica, a gente volta a ligar religião e vida política. Se o nosso cristianismo está muito marcado pela tradição filosófica grega, então, frequentemente, a gente acaba aceitando esse dualismo entre uma vida religiosa separada da política [...]. Como a gente está voltando a aprender a raiz bíblica, a gente sabe que não pode separar. (Susin, entrevista, 28/1/2010)

Susin também apresenta sua visão acerca da importância da TL, enquanto forma de pensamento e prática social, sobre o engajamento político com motivação religiosa, destacando a influência de movimentos de origem marxista nesse processo:

A TL, quando se fala nessa expressão, se incluem processos de engajamento, de militância, de luta, que nem são propriamente teologia [...], são já práticas sociais de libertação. [...] então, aqui, a gente tem essa ligação de motivação religiosa e luta social. [...] na América Latina, nós tivemos nas décadas de 60 e, sobretudo, 70, uma porção de diálogos internos entre grupos militantes cristãos e grupos militantes marxistas, porque eles se reconheciam entre si [...], percebendo que alguma coisa de comum a gente tinha, que era a inconformidade com a injustiça no mundo, com o sofrimento causado por ela, essa dor que leva ao engajamento: era uma afinidade entre quem tinha fé e quem não tinha fé. (idem)

Ou seja, ele identifica na aproximação dos movimentos progressistas ligados à Igreja com os movimentos de caráter marxista, a percepção de que os valores de um eram compatíveis com o de outro.

Porém, a relação praticamente intrínseca entre prática política de grupos religiosos católicos e a transformação política não se restringe aos adeptos da TL e à influência do marxismo. Neste sentido, Marcelo Melo Barroso, coordenador de relações institucionais do Projeto Amazônia,<sup>17</sup> vinculada à Renovação Carismática Católica (RCC), concorda que os cristãos devem atuar sobre a sociedade, pois, segundo ele, “uma das formas [...] que a gente pode mudar a realidade é a partir da evangelização [...]. Daí, não é só a questão da evangelização da palavra, mas a partir de atos concretos” (Barroso, entrevista, 29/1/2009). Esta afirmação é interessante porque a RCC é reconhecida como contrária à TL. Por exemplo, Raymundo Heraldo Maués define a RCC como um movimento “conservador moderno” (2000, p. 4), pois, ao mesmo tempo em que ela traz novas práticas ritualísticas, ela assume

---

<sup>17</sup> O *Projeto Amazônia, Missão Marajó: uma história do povo de Breves* foi uma atividade autogestionada do FSM 2009 organizada pelo Ministério Universidades Renovadas, do Movimento Renovação Carismática Católica, ocorrida no dia 29 de janeiro de 2009. A atividade divulgava o Projeto Amazônia, que tem como objetivo “uma intervenção na Ilha do Marajó que procura em articulação e parceria com o setor público, privado e sociedade civil, contribuir para o desenvolvimento sócio-econômico de maneira sustentável” e atua junto às crianças e adolescentes da região.

uma postura e um discurso bastante conservador, especialmente no que tange à ênfase na conversão ou salvação pessoal, contrapondo-se à TL, que se volta mais para questões sociais (Maués, 2000; Fernandes, 2001; Susin, entrevista, 28/1/2010).

Mas, seguindo a espiritualidade da RCC, Marcelo Melo Barroso enfatiza bastante a necessidade da transformação humana e interior, devendo ela ser anterior à transformação social. Assim, quando conta sobre o trabalho do Projeto Amazônia na Ilha do Marajó, ele explica que as iniciativas que existiam na região não se desenvolviam, pois sua organização verifica que o

O fator humano é limitante porque chega um momento em que as cooperativas começam a entrar em conflito; as pessoas não conseguem se entender. A gente sente, quando vai à Ilha de Marajó, que existe um vazio espiritual: não há consciência de valorização da vida, pois as pessoas não se sentem seres humanos capazes de fazer as coisas acontecerem. Então, antes de qualquer iniciativa prática, operacional, de montar um projeto *x*, *y*, se não houver uma transformação do ser humano, não vai dar em nada: tudo igual. (Barroso, entrevista, 29/1/2009)

Logo, Marcelo Melo Barroso, ao mesmo tempo em que aponta a necessidade da transformação social como iniciativa dos cristãos, indo de encontro com o que os outros entrevistados afirmaram, também assume uma posição firme de valorização do indivíduo e a necessidade de se preencher “um vazio espiritual”. Portanto, fica evidente que a definição dos discursos de diferentes grupos mesmo no âmbito da mesma religião é algo complexo, especialmente nessa questão referente à interação entre envolvimento político e discursos ou práticas religiosas aparentemente conflitantes.<sup>18</sup>

O que existe de comum nessa consideração dos entrevistados sobre a relação entre religião e política, é o fato de todos eles concordarem com uma concepção alternativa de política, que foge da concepção institucional do termo ou se aproxima de sua noção original, no sentido da construção coletiva do bem comum. E essa fuga se revela enquanto valorização da prática política cotidiana, enfatizando a competência política dos cidadãos, como apontaram Doimo (1995) e Sader (1988) sobre o que distinguia o envolvimento da Igreja

---

<sup>18</sup> “Assim, não é possível considerar a TdL [Teologia da Libertação] como um modo de ver a inserção no mundo e na Igreja que obedece a apenas um modelo determinante, ou com elementos constitutivos fechados; assim como não é possível analisar o MRCC [Movimento de Renovação Carismática Católica] sob um único olhar. Há que se buscar desvendar as contradições, as formas de consolidação e as questões que os sujeitos de cada tendência se colocam lançando a questão de como esses sujeitos percebem e tratam as diferenças.” (Fernandes, 2001, p. 78)

Católica com os movimentos populares. Dessa forma, pode-se estabelecer um paralelo com o que della Porta observou nos eventos do FSM na Europa sobre a redefinição do entendimento da política por parte dos ativistas. Entre eles há um “alto interesse na política, definida como política ‘que vem de baixo’” (della Porta, 2005, p. 193), o que revelaria “a necessidade de uma reapropriação da atividade política pelos ‘cidadãos’ (versus profissionais), a ênfase na participação (versus burocratização), a tentativa de se construir valores e identidades (versus a lida com as existentes)” (della Porta, 2005, p. 192).

Quando perguntado sobre o que inspira o ativismo político de grupos ligados à religião, Chico Whitaker relembra a histórica interação entre política e religião, que, segundo ele, é uma história específica da Igreja Católica brasileira: “Isso é toda uma história bem brasileira da Igreja” (Whitaker, entrevista, 25/2/2010). Para ele, as estruturas organizacionais, como o exemplo das CEBs, aliada a uma concepção de política como atividade de se “prestar um serviço pelo coletivo” (idem), gerou as condições para inspirar o ativismo político católico. No entanto, para Whitaker, o ativismo político das organizações sociais, mesmo que ligadas à Igreja, não são automaticamente motivadas religiosamente. Os movimentos “foram iluminados, estimulados pelas CEBs etc. mas não estão ligados às igrejas. Porém, os seus militantes estão” (idem) ligados à igreja e, portanto, são motivados por valores religiosos. Como exemplo desse processo de estímulo da mobilização política a partir de militantes católicos o entrevistado menciona a história da fundação do Partido dos Trabalhadores, pois “ele tem três raízes: [...] a sindical, [...] que constituiu a estrutura básica do partido. E, junto com eles, imediatamente, houve as estruturas dos movimentos de combate à ditadura. E juntaram-se ainda as CEBs, que deram a base popular do partido” (idem).

Outro ponto diz respeito à percepção dos entrevistados sobre o que distinguiria o ativismo político ou social secular<sup>19</sup> de um ativismo baseado na fé e em princípios e valores religiosos. Assim, por exemplo, para Marcelo Melo Barroso, os valores católicos permitem identificar dois elementos distintivos da atuação de movimentos com base na fé em comparação com organizações de outro tipo. Como já visto, para ele, os valores católicos destacam o “fator humano” como essencial para qualquer empreitada, mesmo que seja para a

---

<sup>19</sup> Utilizo a oposição entre “secular” e “religioso” somente para designar qualquer diferença que possa ser identificada entre as formas de ativismo de uma organização com base na fé, afastando-me das definições das teorias de secularização. Ou seja, para este trabalho, qualquer organização que não é religiosa ou não tem uma origem ou princípios religiosos que lhe constituem, são classificadas como organizações seculares.

transformação social. Pelo modo como ele percebe organizações que não são religiosas, se não for trabalhado “o homem, pode bolar teoria aí que não vai pra frente” (Barroso, entrevista, 29/1/2009). A importância da valorização do indivíduo e de se investir na sua transformação espiritual se revela como necessária para que os problemas da realidade social sejam superados. O segundo elemento da moral cristão-católica que Marcelo não encontra em outras organizações e movimentos sociais é a valorização da família, como o trecho a seguir indica:

a gente percebe, dentro de nossa visão católica, cristã, que se não considerar a família como centro de tudo, é em vão. Aí, a diferença básica também de outras grandes organizações com relação à ação da religião e da Igreja Católica como um todo é saber o valor que a família vai ter na influência de tudo. (idem)

Já na concepção de Orlanda Rodrigues Alves, “Deus enviou seu filho para que [...] toda a humanidade tenha vida, e vida em abundância” (Alves, entrevista, 2/2/2009). Com isso, ela destaca o valor da vida como fundamento básico para qualquer ação humana. Essa ênfase pode ser comparada à que é dada ao fator humano por Marcelo Melo Barroso, já que ambos destacam a valorização da vida de cada indivíduo, o respeito à sua dignidade e integridade. No entanto, enquanto o membro da RCC propõe uma valorização que parte do princípio da transformação espiritual, Orlanda dá outro enfoque, conferindo menor relevância para essa valorização propriamente interior, voltando-se para as condições materiais de vida que também precisariam ser garantidas. Ademais, ela se refere menos à pessoa, ao indivíduo, procurando englobar em seu discurso referências à sociedade, pois, para ela, a “sociedade é a imagem viva de Deus” (Alves, entrevista, 2/2/2009).

A Secretária Executiva da CNBB N 2 não identifica que haja uma diferença substancial entre o ativismo secular e o ativismo de pessoas com fé. Segundo ela, haveria uma diferença de forma de comprometimento individual com a causa pela qual se está lutando. Ou, por suas próprias palavras, as pessoas com fé têm

Não um ativismo, mas um compromisso. Porque nós podemos ser pessoas ativistas, mas sem compromisso. E esse ativismo um dia cansa. Por quê? Porque [...] não é um impulso que veio de uma fé, de uma crença num Deus verdadeiro, que está presente no coração e na vida das pessoas. [...] Então, eu vejo nesse prisma de compromisso; compromisso com o Reino de Deus e com o aqui e agora que é a presença de Deus na vida da pessoa. (idem)



O integrante da CBJP, Pedro Gontijo, também faz afirmação semelhante no que diz respeito à particularidade do engajamento político específico das organizações católicas, da mesma linha da Comissão. Para ele, a inspiração católica progressista

é mais perene [...] independe de qual é especificamente a iniciativa que se está tomando, qual é o movimento, qual é a causa específica, porque ela vai para além daquelas questões mais imediatas, mais circunstanciais. Pode num momento levar cristãos a um engajamento num determinado partido político, enquanto entendem que ele é instrumento de transformação, mas pode, daqui a pouco, [levar o cristão a] deixar esse instrumento de mediação no mundo e partir para outras formas de intervenção no mundo. E aí, [parte para] a organização de entidades populares, ONGs, e outras formas específicas, ou uma ação mais direta [...] enquanto Igreja. (Gontijo, entrevista, 17/9/2011)

Portanto, o compromisso mais forte que os entrevistados apontam como distintivo da ação política progressista católica está intimamente fundamentado sobre os valores cristãos. Esses valores os inspiram de forma mais permanente, pois eles dizem respeito ao comprometimento com aquilo que é essencial para esses fiéis, isto é, a construção do Reino de Deus no mundo material, o que só se realiza mediante o esforço contínuo daqueles que crêem que a transformação social e política é um dever dos cristãos.

Gontijo ainda salienta que esse compromisso não acaba quando se conquista aquilo que se almeja: o objetivo decisivo de se construir a sociedade perfeita, divinamente inspirada, permanece independente da forma de organização em que se envolve, seja dentro ou fora da Igreja. Da mesma forma, para Orlanda, os ativistas impulsionados pela fé têm a peculiaridade de resistir às adversidades encontradas no engajamento político e social. Os ativistas

podem estar lutando por uma transformação social e eles desanimam quando vêem que a coisa não acontece do jeito que queriam. E você vê que a pessoa que luta pela fé, pela crença em Deus, ela vai até as últimas conseqüências. E essa conseqüência é a morte. Quantos são ameaçados de morte?! Por que eles acreditam em Deus e lá eles vão porque acreditam que a vida está ameaçada. E Deus está presente onde a vida está ameaçada. (Alves, entrevista, 2/2/2009)

Portanto, observa-se que para Orlanda o comprometimento de uma pessoa com uma crença religiosa é capaz de estabelecer laços mais fortes com as causas pelas quais atuam. Isso pode ser explicado devido à existência de uma solidariedade também forte entre os membros, que propiciaria uma identidade coletiva reforçada por esses valores e princípios ético-salvíficos que permitiriam a estes ativistas chegarem “até as últimas conseqüências.”

Entretanto, Orlanda Alves não vê esse compromisso com o engajamento político como sendo uma exclusividade das pessoas com uma fé religiosa. Ao contrário, diz que não está “condenando nenhum ativista, de forma alguma [...]. Porque muitos ativistas têm Deus no coração e eles têm uma garra muito grande. Então, a gente tem até que louvar a Deus por eles” (idem). O que seria distintivo para os ativistas religiosos e os não religiosos, ou seja, entre o que é externo e o que é interno com relação ao movimento é um elemento fundamental da constituição de sua identidade coletiva de caráter inclusivo, pois isso permite a ampliação dos atores sociais com quem o movimento pode interagir.

### ***CBJP e a participação católica no FSM***

Partindo para a análise do envolvimento das CBJP e de outras organizações com orientação católica no processo do Fórum Social Mundial, entendido como um espaço de crítica social, pode-se dizer que parte dos mesmos valores que motivam a CBJP à participação política e social ativa apresentados no início do capítulo também é encontrada nos movimentos sociais que participaram da criação do FSM. Como identificam della Porta e Diani, “o sucesso do ativismo pela justiça global pode ser ligado à propagação de novos valores, combinando em igual medida a atenção para a justiça social, os direitos humanos e a preservação ambiental.” (2006, p. 68). Ou seja, foram esses novos valores que unem os movimentos sociais que organizaram a primeira edição do FSM em 2001.

E, como não é diferente na CBJP, esses valores de justiça social, direitos humanos, bem como de defesa do meio ambiente, também são questões levantadas, apesar de sua vinculação religiosa. O processo de globalização, conjugado com o desenvolvimento tecnológico, teria trazido consigo “coisas novas” (CBJP, [1998?]), problemas envolvendo aqueles valores, com ascendência e impactos globais. E, como afirma Chico Whitaker,

Juntamente com a idéia da ‘globalização solidária’ proposta por João Paulo II – e já incorporada ao vocabulário do Fórum – a utopia de um mundo diferente, que se torna tão necessário como urgente, reanimou muitas esperanças e reavivou a certeza de que o ser humano é capaz de buscar a fraternidade.”<sup>20</sup> (Whitaker, 2003, p. 738)

---

<sup>20</sup> Salientando a relação entre os valores cristãos e o compromisso social, o Papa João Paulo II atesta que uma globalização solidária é “uma globalização *sem marginalização*”. Para ele, “Isto constitui claramente um dever

Whitaker considera que os valores do cristianismo são compatíveis com os pregados pelo FSM em sua Carta de Princípios. Para ele, uma vez que os cristãos, “como Igreja,” têm “uma responsabilidade especial no prosseguimento” do processo do FSM, pois que há uma “relação direta [...] entre os valores que o Fórum vem consolidando em todo o mundo e aqueles que fazem parte do ideário do pensamento cristão.” (Whitaker, 2003, p. 738). Ou seja, para ele, “os princípios da Carta de Princípios do FSM são todos assimiláveis às posições da Igreja. Não há nada lá que não seja assimilável. Por isso que o Fórum foi totalmente aceito pelo episcopado” (Whitaker, entrevista, 25/2/2010).

Para tornar mais notável a correspondência entre os valores do FSM e os valores cristãos, ele faz um paralelo entre dois pontos contidos na Carta de Princípios com aspectos da Igreja Católica. Primeiro, discutindo sobre o caráter processual, não-deliberativo e horizontal do FSM, ele compara esses fatores relativos ao poder dentro do Fórum com a concepção de poder que a Igreja teria legado ao mundo. Esse poder os cristãos procuram “exercê-lo não como poder que domina, autoritário, mas como poder-serviço, que ajuda quem não tem poder, ou não sabe que o tem, a superar sua dependência e a crescer numa autonomia solidária.” (Whitaker, 2003, p. 740). Ou seja, Whitaker identifica na percepção que o FSM tem sobre a forma alternativa como o poder deve ser exercido, de forma horizontal e inclusiva, um valor já pregado pela Igreja.

O segundo ponto da Carta de Princípios do FSM que Chico Whitaker relaciona com valores cristãos compreende a atitude do Fórum de respeitar as diferenças culturais, políticas e sociais dos seus participantes. Para ele, isso “tem muito a ver com nossas opções cristãs” (Whitaker, 2003, p. 741), pois de acordo com sua religião, os cristãos deveriam prezar pelo respeito à diversidade entre os homens, obviamente se remetendo ao mandamento de amor ao próximo, central para o cristianismo. Whitaker ainda diz que a exceção desse princípio do Fórum confirma a ligação existente entre o respeito à diversidade por parte dos ativistas e pelos cristãos: o fato de apenas grupos que acreditam na mudança por meios militares, logo, que ameaçam a vida humana, valor central para os cristãos, serem excluídos do processo.

---

de justiça, que comporta notáveis implicações morais na organização da vida econômica, social, cultural e política das nações.” (Paulo II, 1997, grifos no original).

Destaca-se que todos os entrevistados consideram muito importante a atuação de organizações com orientação religiosa no FSM. Eles apresentam alguns pontos que evidenciariam essa importância, relacionando-a com a participação de sua organização no FSM por enxergarem neste espaço um local de interação com outros atores com objetivos semelhantes, permitindo-lhe a troca de experiências e a atuação com maior efetividade.

Nesse sentido, Chico Whitaker observa uma peculiaridade no processo recente de engajamento político católico, que culmina com a participação delas no FSM, enfatizando o caráter histórico do envolvimento de organizações ligadas à Igreja Católica com a política recente. Para ele, mesmo após a abertura democrática, quando o ativismo dessas organizações parece ter enfraquecido, ele afirma que isso não aconteceu. Na verdade, “ela [a relação entre religião e movimentos sociais] ficou menos visível” e passou a ser “menos necessário chamar atenção” para esse fato. Ele descreve que antes da ditadura, por exemplo, os movimentos da juventude católica “disputavam espaço” com os da juventude comunista, mas que, na luta contra o regime militar,

foram se amalgamando todos [movimentos] que eram contra a ditadura, a favor da democracia e das mudanças sociais. E depois [da abertura política] isso deixou de ser novidade. Então, acredito que não houve grandes mudanças de 1990 para cá. [...] Até houve uma evolução de todos os lados: tanto na evolução dos movimentos religiosos para entender melhor o marxismo, como na evolução do marxismo, para entender melhor os seus aliados. Então, agora, isso se tornou um negócio muito mais tranquilo, havendo até uma interação muito maior entre eles. (Whitaker, entrevista, 25/2/2010)

Corroborando com o que foi apresentado no capítulo três, para ele, esse processo de convergência de diferentes movimentos, com as mais diversas motivações, sejam elas religiosas ou seculares, vem ocorrendo desde a década de 1960, sem interrupção, tornando essa diversidade praticamente implícita na interação necessária para a mobilização coletiva. Ademais, segundo Whitaker, a importância do FSM se deve ao fato dele ser

um espaço típico dessa interação. E ele surgiu para valorizar essa interação [...] [onde] o respeito à diversidade é fundamental. [...] Você pega qualquer iniciativa nascida dentro do FSM e você vai ver que os integrantes dessas iniciativas são das mais variadas motivações (idem).

Portanto, destacando os princípios que norteiam o FSM como um espaço de interação de movimentos e organizações da sociedade civil, Chico Whitaker demonstra que a participação de organizações ligadas à Igreja no FSM, especialmente a CBJP, segue aquela tendência histórica explicada. A identidade coletiva dos movimentos sociais da Igreja Católica pautados sobre uma interpretação progressista dos seus valores éticos foi historicamente construída no decorrer do século XX, conferindo-lhes abertura suficiente para abranger outros movimentos e interagir politicamente com o mundo externo, o que fica evidente no espaço do Fórum.

Para seu atual Secretário Executivo, a CBJP considera importante o envolvimento no processo do FSM porque “nas [suas] diferentes frentes de engajamento”, ela está “sempre buscando em redes, em parcerias, o fortalecimento de iniciativas que possam agregar mais instituições que tenham maior força de mobilização e, portanto”, maior capacidade de transformação social (Gontijo, entrevista, 17/9/2011). Ou seja, ele destaca a capacidade do FSM proporcionar a ampliação de parcerias, para que suas ações tenham melhores resultados.

Do ponto de vista de Marcelo Melo Barroso, além das religiões poderem mostrar como a valorização da pessoa humana é importante, o Fórum realmente serve como um espaço de interação e de troca de experiências entre as organizações que propõem atividades e delas participam. A importância do FSM para as organizações com orientação religiosa, seria, portanto, participarem

para aprender com quem [...] está aí, batendo a cara no mundo; que tem muita coisa acontecendo, e todos têm muito a ensinar. Então, a gente tem que ter a humildade de, observando as diversas ações dos movimentos, [ver que] tem coisas a serem aprendidas, resgatadas, ensinadas e até mesmo gerar uma autocrítica para o projeto, que é o nosso caso. E outra é juntar forças, para encontrar parcerias [...] porque a gente sabe que quanto mais instituições e pessoas envolvidas em prol de um objetivo, este se torna mais concreto. (Barroso, entrevista, 29/1/2009)

Com isto, ele também demonstra estar de acordo com o objetivo principal do FSM, a saber, a “troca livre de experiências e a articulação para ações eficazes, de entidades e movimentos da sociedade civil” (Conselho Internacional do FSM, 2001).

Por fim, para a Secretária Executiva da CNBB N 2, Orlanda Rodrigues Alves, o Fórum permite às organizações com base na fé justamente a possibilidade de trabalhar na concretização do seu lema:

É isso que nós queremos e que o Fórum traz, né? Que um outro mundo é possível. Então, para nós igreja, um outro mundo é possível quando tudo for possível na vida da pessoa para que ela tenha seus direitos básicos respeitados, seja valorizada, seja amada, possa ter condições para viver dignamente e para progredir na vida. Isso que nós entendemos como um mundo possível. E ele já existe em todos os segmentos que oferecem alternativas para que a vida seja em abundância para a pessoa humana. (Alves, entrevista, 2/2/2009)

#### **4.2. Estruturas organizacionais da CBJP e o caso do FSM**

Por ser um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Comissão Brasileira de Justiça e Paz é, por conseguinte, uma organização da Igreja Católica no país. Assim, a CBJP tem sua estrutura organizacional apoiada sobre a estrutura da Igreja do Brasil, o que significa que suas ações podem repercutir por todo o país, por meio de sua vasta rede de comunicação e garante um alto grau de mobilização.

Mesmo possuindo todos os elementos culturais e identitários discutidos na seção anterior, os quais impulsionam a ação coletiva para fins políticos, a CBJP não conseguiria efetuar tais ações sem ter os meios materiais, organizacionais e humanos necessários para tanto. Então, as abordagens sobre mobilização de recursos ajudam a elucidar a relação entre recursos e o engajamento político da CBJP, considerando suas especificidades como organização de origem católica.

Um primeiro recurso claramente observável da CBJP é sua estrutura organizacional. Essa estrutura é bem definida, a partir de seu estatuto (CBJP, 1998), o qual regula toda sua dinâmica interna, bem como sua relação com a CNBB. Como já descrito, a CBJP é integrada por 14 membros escolhidos, mais quatro suplentes e os membros fundadores, cujo vínculo com a organização é vitalícia. Sua ligação com a CNBB dá maior consistência à organização da CBJP, pois cabe àquela organização, enquanto centro da Igreja Católica no Brasil, definir os membros desta, além de ser de lá que surgem suas diretrizes básicas.

Ademais, a CBJP deve “estruturar conjuntamente com ela [a CNBB] os meios humanos e materiais de que precisará valer-se.” (CBJP, [1998?]). Assim sendo, parte dos seus recursos materiais e humanos são resultados da relação que existe entre essas duas organizações. A Comissão não possui personalidade jurídica, o que significa que sua atuação

política e social é feita sem responsabilidade legal própria. Sua personalidade jurídica corresponde à da CNBB, na prática, por exemplo, isso determina que as transferências de recursos financeiros são realizadas por intermédio da Conferência. Pedro Gontijo indica como se dá o apoio essencial da CNBB ao funcionamento da CBJP:

desde a vinda [da CNBB] para Brasília, a CBJP funciona na sede da CNBB. [...] Toda a questão contábil, administrativa, gestão de pessoas, tudo isso são processos extremamente vinculados, como a própria questão mesmo de sede: energia elétrica, água, o espaço físico. Isso sempre teve um apoio forte, constante e solidário da CNBB. (Gontijo, entrevista, 17/9/2011)

Portanto, o apoio da Igreja, por meio da CNBB, garante o espaço, recursos humanos e administrativos necessários para a manutenção do cotidiano da organização da Comissão.

Em termos de finanças, a CBJP conta primariamente com o apoio financeiro de organizações de cooperação internacional católicas, dentre as quais Pedro Gontijo destaca a Catholic Agency for Overseas Development (CAFOD), da Inglaterra e País de Gales, assim como financiamentos passados da Caritas e Catholic Relief Services (CRS), dos Estados Unidos, e da Conferência Episcopal Italiana. Mas o Secretário Executivo da CBJP enfatiza que o apoio financeiro ocorre “dependendo da situação específica”, como na inserção em campanhas, onde as organizações que compõem a rede disponibilizam recursos que “contribuíssem para a execução da ação” (idem). Finalmente, Gontijo esclarece que a CBJP recebe “o apoio pessoal dos próprios participantes”, por meio do trabalho voluntário (idem).

Outro recurso essencial para a mobilização coletiva de qualquer movimento social com base na fé são as redes de comunicação que se estabelecem no seu interior. Esse recurso também é bem identificável na CBJP. Primeiramente, há o fato de ela ser uma entidade subordinada à CNBB, a qual, como dito, congrega os bispos de todo o país. Com isto, a CBJP está interligada a praticamente todo o território nacional, na medida em que cada bispo pode ser considerado um representante das divisões territoriais da Igreja no país, levando a realidade de suas dioceses para as Assembléias da CNBB. Dessa forma, a CBJP dispõe de uma vastíssima rede de informações que aumenta consideravelmente sua capacidade de consecução dos seus objetivos. A ligação com a CNBB proporciona ainda a possibilidade de a CBJP se articular com outros organismos subordinados à Conferência, em especial as diversas pastorais e outros movimentos da Igreja que tratem de questões abarcadas pelos seus objetivos.

Soma-se a isso o fato de que a CBJP se subdivide em diversas Comissões de Justiça e Paz (CJPs), permitindo um contato ainda maior da organização nacional com as diferentes realidades locais. De acordo com o exposto na descrição da CBJP, Pedro Gontijo esclarece que a Comissão tem,

em nível nacional, [...] uma rede de CJPs que existem nas dioceses e nas Regionais da CNBB, e também algumas congregações religiosas constituem Comissões de Justiça e Paz, nessas perspectivas de lutas pelos direitos sociais, direitos humanos. Então, o estabelecimento de uma rede de integração dessas Comissões tem sido uma tarefa e a CBJP tenta articular e estar participando de forma continuada. (Gontijo, entrevista, 17/9/2011)

Com isto, por um lado, ampliam-se as questões que são tratadas pela CBJP nos âmbitos regionais, pois há vários problemas que não tendo repercussão nacional por serem circunscritos às localidades, acabam garantindo visibilidade por meio da Comissão nacional. Por outro, a existência dessa rede de organizações subsidiárias espalhadas pelo Brasil permite que as iniciativas nacionais das quais a CBJP participa tenham maior possibilidade de ganhar adesões.

Todos esses fatores que revelam a importância das redes de comunicação nas quais a CBJP está inserida. Elas demonstram o seu potencial mobilizador, o que pode ser bem ilustrado pelas campanhas das quais participou. Sobre isso, Pedro Gontijo explica que, dependendo das questões levantadas conjuntamente, é levantado “um conjunto de pautas que, se a CBJP tem condições de acolher, de dar vazão, muitas vezes levam a própria CBJP a um processo mais continuado de atuação” (Gontijo, entrevista, 17/9/2011). Assim, no projeto “Combatendo a corrupção eleitoral”, lançado pela Comissão em 1997, como o fim de aprovar uma lei que sancionasse os casos de abuso de poder econômico por parte dos candidatos envolvidos em disputas eleitorais. Sem essa vasta organização, o apoio da Igreja mediante a ligação com a CNBB e a capacidade de articulação entre as várias regiões do país, talvez a campanha liderada pela CBJP não teria alcançado as assinaturas necessárias para levar ao Congresso Nacional o projeto de Iniciativa Popular Legislativa que originou a Lei nº 9840, de 28 de setembro de 1999 (MCCE, s.d.-A). No mesmo sentido, o apoio da CBJP, em unidade com a CNBB, também permitiu que a Campanha Ficha Limpa fosse bem sucedida, a partir da formação de comitês de coleta de assinaturas nas paróquias de todo o país (MCCE, s.d.-B). E esses exemplos também revelam que a capacidade de interação e articulação da Comissão vai



além das organizações católicas, haja vista que essas campanhas são resultado da articulação em rede no Comitê Nacional do Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral (MCCE), onde movimentos sociais e ONGs de diferentes origens interagem e unem esforços para alcançar um objetivo comum bem determinado.

Pedro Gontijo ainda exemplifica um espaço de atuação bastante recente, onde a CBJP interage com especialmente com movimentos ambientalistas, o Comitê Brasil em Defesa das Florestas e do Desenvolvimento Sustentável,

que faz uma defesa de manutenção e melhoria do Código Florestal, sobretudo numa reação à atual proposta de reforma do Código Florestal. E aí, nessa interação, você tem a interação com entidades que talvez a gente não tinha uma interação nesse nível anteriormente, como o próprio Greenpeace, WWF e outras instituições do campo ecológico ambiental. (Gontijo, entrevista, 17/9/2011)

Portanto, pode-se perceber que a CBJP tem uma grande capacidade de se inserir em diferentes meios políticos da sociedade civil, os quais, de acordo com o objetivo a ser alcançado, estabelecem a possibilidade de forjar relações diferenciadas, com variados movimentos e organizações sociais.

Outra característica da capacidade de articulação da CBJP em redes se deve ao fato dela ser originada a partir do atual Conselho Pontifício Justiça e Paz, do Vaticano. Com isso, a Comissão brasileira também está inserida em uma rede de troca de informações com abrangência transnacional, o que contribui ainda mais para a mobilização de recursos e a formulação das questões e iniciativas abordadas por ela. Essa articulação internacional se dá por meio de participação em congressos organizados pelo Conselho Pontifício Justiça e Paz e “encontros de interação com outras Comissões de Justiça e Paz de diferentes países”, os quais acontecem esporadicamente (idem).

Por fim, a identidade coletiva inclusiva e ecumênica da Comissão permite que haja uma “aproximação crítica [...] frente aos centros nacionais de decisão, com os órgãos de governo e as entidades representativas da sociedade civil” e “a interação que, face às novas realidades, se faz imperativa, com movimentos, entidades e programas afins atuantes em outros países, notadamente nos da América Latina.” (CBJP, [1998?]).

Do mesmo modo, a participação da CBJP na criação do FSM também cabe à sua capacidade de articulação com outros movimentos da sociedade civil não somente do país, mas no nível internacional. Assim, a convergência dos diversos recursos anteriormente descritos, mais a correspondência dos princípios que motivaram os movimentos sociais a criar o Fórum, resultou na capacidade de mobilização transnacional da CBJP.

Além desse conjunto de recursos que estão disponíveis para a CBJP, especialmente devido à sua vinculação com a Igreja Católica, depreende-se do estudo do caso da participação da CBJP no FSM, que, ao participar da organização do FSM, a CBJP aproveitou um conjunto de repertórios organizativos e de mobilização para aplicar sobre a metodologia de construção e funcionamento do processo do FSM. Como visto no capítulo 2, Clemens afirma que modelos alternativos de organização política de movimentos sociais são culturalmente disponíveis, de acordo com a experiência histórica dos grupos envolvidos. E o FSM, particularmente, é resultado da aplicação do modelo organizativo alternativo, historicamente construído ao longo da segunda metade do século XX por movimentos sociais ligados à Igreja Católica progressista brasileira.

Nesse sentido, sobre a contribuição das organizações participantes do Comitê Organizador do primeiro FSM, Chico Whitaker explica que

Os membros do CO contribuíram com aquilo que podiam contribuir. Uns contribuíram numa linha mais reflexiva, outros numa linha de mobilização de setores sociais, outros na linha da experiência organizacional, outros na experiência educacional... Quer dizer, como eram movimentos muito variados, a CBJP contribuiu com aquilo que ela podia contribuir que é a sua experiência de Igreja em movimentos sociais e, principalmente, numa metodologia de participação mais democrática. (Whitaker, entrevista, 25/2/2010)

Portanto, com essa constatação a cerca do processo de construção do FSM, Whitaker já deixa claro que a organização do Fórum resultou de sua experiência histórica no âmbito da Igreja Católica, que lhe permitiu desenvolver uma metodologia ou repertório de mobilização “mais democrático”. A contribuição particular da CBJP na construção sobre a metodologia do FSM, Whitaker lembra um evento anteriormente realizado no Brasil, na década de 1970, para remontar a idéia de uma nova forma de ação política. Segundo ele, o projeto *Jornadas Internacionais por uma Sociedade Superando as Dominações* seria um precursor do que viria a ser o FSM no início do século seguinte, tanto em forma quanto em objetivos (Whitaker,

2003, p. 739; Whitaker, 2004, p. 839; Whitaker *in* Susin, 2001). Isto porque ele seria “um grande encontro internacional em que pudessem se reunir, depois de um processo de intercomunicação crescente, livre e horizontal, todos os grupos e comunidades que pelo mundo afora lutavam contra diferentes tipos de opressão” (Whitaker, 2003, p. 739). Portanto, para ele esse evento “aconteceu 20 anos antes [do FSM] e foi assimilado na metodologia e na Carta de Princípios do FSM. Então, foi uma contribuição que ela [CBJP] deu por causa da sua própria história. A contribuição da CBJP para o processo foi a experiência das *Jornadas*” (Whitaker, entrevista, 25/2/2010).

Assim, a análise de Clemens (2010) sobre a transformação e continuidade de repertórios de ação coletiva e organização política dos movimentos de mulheres norte-americanos ajuda na compreensão da contribuição da CBJP e das organizações católicas e progressistas sobre espaços políticos como exemplifica o caso do FSM.

padrões de organização em resposta a situações novas ou ambíguas devem ser conformados pelos laços que determinado grupo mantém com outros grupos engajados em um modelo particular de organização. A escolha de uma forma organizacional específica deve, então, fortalecer os laços entre algumas organizações ao mesmo tempo em que enfraquece outras.” (Clemens, 2010, p. 186)

A experiência histórica das *Jornadas Internacionais por uma Sociedade Superando as Dominações* permitiu aos movimentos progressistas vinculados à Igreja chegar à descoberta de que “era preciso trabalhar na linha da horizontalidade, num encontro de iguais, a busca de troca de experiências, a busca de convergências” (Whitaker, entrevista, 25/2/2010). Assim, a influência da CBJP na escolha da forma de organização do FSM surgiu como uma resposta à idéia de formação de um espaço da sociedade civil, para o encontro e troca de experiências para a convergência de ações e articulações políticas. A experiência das *Jornadas*, somada a ligação estreita da CBJP com diferentes movimentos sociais no Brasil, permitiu que, segundo Whitaker, a Comissão contribuísse “com um pouco mais de experiência concreta, sobre uma coisa que já era um terreno comum” (idem), que foi originado na ação pastoral da Igreja Católica entre as décadas de 1970 e 1980 e da interação dessas formas de ação com outros movimentos sociais brasileiros.

Logo, conforme Clemens apontou, pode-se afirmar que a novidade da forma de mobilização do FSM resultou da variação de um “conjunto de modelos organizacionais

cultural e experiencialmente disponíveis” (2010, p. 186), herdados em parte da experiência da Igreja, a partir da inserção da CBJP na criação do Fórum, dada sua ligação com outros movimentos sociais.

Portanto, a ação coletiva motivada por uma identidade não-exclusivista, fundada sobre valores ético-religiosos interpretados a partir de uma conotação política e apoiada pela capacidade de mobilização de recursos humanos, materiais e organizacionais é essencial para que ocorra o engajamento político de uma organização com base religiosa, como é o caso da CBJP. Assim, a metodologia do FSM, seus objetivos e princípios são compatibilizados e interpretados à luz dos valores cristãos, motivando os fiéis ao engajamento político, o qual assume um caráter progressista. E a base material dada pela Igreja, com sua dispersão no território – nacional e internacional – e de pessoal, fornece uma vasta rede de comunicações e solidariedade, tanto para dentro quanto para fora da Igreja, o que garante à CBJP uma estrutura organizacional apropriada de modo a facilitar o engajamento no FSM.

#### **4.3. Liderança na participação da CBJP no Fórum Social Mundial**

Outro recurso fundamental para a presença da CBJP no processo de criação e organização do FSM é a liderança do seu então Secretário Executivo, Chico Whitaker. O cargo de Secretário Executivo da CBJP tem a função de representar a entidade, ajudar a definir e coordenar as ações que possibilitem o cumprimento das suas metas, além de estabelecer contatos com outras organizações, cujos objetivos sejam coincidentes com os da Comissão (CBJP, 2011a). Portanto, a função de Secretário Executivo da CBJP cumpre todos aqueles fatores que Melucci (1996) indica como sendo papéis dos líderes de movimentos sociais.

Nesse sentido, fica evidente que os setores progressistas da Igreja Católica brasileira, a partir de sua estrutura de mobilização historicamente construída desde a década de 1960, constituem um local privilegiado de formação de lideranças de movimentos sociais. O membro da CBJP Chico Whitaker participou do movimento Juventude Universitária Católica na década de 1950, quando os movimentos da Igreja “eram essencialmente anticomunistas” (Whitaker, entrevista, 25/2/2010; Whitaker *in* Susin, 2001), mas, com as mudanças no interior da Igreja, esse movimento foi se aproximando dos ideais de esquerda e acabou influenciando

a organização de movimentos populares nas décadas de 1960 e 1970 (Mainwaring, 2004). O próprio Whitaker aponta a relevância da Igreja Católica sobre a formação de lideranças de movimentos sociais contemporâneos, não só dentro da Igreja:

[A partir da década de 1970] a Igreja começou a lançar as chamadas pastorais, a Comissão Pastoral da Terra foi praticamente a primeira que surgiu de maneira muito nítida, mas já tinha antes através da Ação Católica Operária, da Ação Católica Estudantil, Pastoral Operária, depois criou a pastoral dos indígenas, do imigrante etc. E todas essas pastorais foram formando muita gente que passou a ser liderança nos movimentos sociais que começaram a surgir quando acabou a ditadura. (Whitaker, entrevista, 25/2/2010)

Muitos [católicos e marxistas] se exilaram e lá fora [do país] puderam trabalhar em conjunto, com as mais diversas motivações; viram experiências diferentes [...]. E quando chegaram aqui, as pastorais e todo esse trabalho de bispos e padres nas pastorais, [...] formando gente, foi amalgamando todos que eram contra a ditadura, a favor da democracia e das mudanças sociais. (idem)

Ou seja, para ele, o envolvimento da Igreja Católica com movimentos sociais no Brasil, principalmente a partir da ditadura militar, quando a ação das organizações católicas progressistas se constituía como principal foco de oposição ao autoritarismo do Estado possibilitou a formação das bases dos movimentos sociais contemporâneos, bem como de suas lideranças. Ademais, esse processo também permitiu a aproximação com movimentos de origem marxista, anteriormente aversos à Igreja, expandindo a interpretação de parte dos católicos sobre os valores cristãos e a necessidade de agir sobre a sociedade, no sentido da transformação. Como exemplo, Chico Whitaker também lembra de algumas lideranças de movimentos sociais contemporâneos que iniciaram sua militância junto à Igreja Católica, como João Pedro Stédile (integrante da coordenação nacional do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST e ex-seminarista da ordem dos capuchinhos) e Betinho (Herbert José de Sousa, fundador do Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas - IBASE).

Assim, no caso dessa pesquisa, é importante considerar a liderança exercida por Chico Whitaker para explicar o papel central exercido por essa organização no processo do FSM. Primeiramente no nível individual, devido ao seu passado de militância política e social e como representante da CBJP, ele estava entre as pessoas que tiveram a idéia inicial de criar o

FSM, no ano 2000 (Santos, 2005, p. 41; Whitaker, 2005, p. 177). Sendo o Secretário Executivo da CBJP, ele foi responsável pela inserção da Comissão no processo do FSM, servindo como elo da organização com outras pessoas e movimentos sociais. Mesmo após a primeira edição do Fórum, em 2001, ele continuou sendo o representante da CBJP na organização das edições seguintes do FSM, e participa ativamente do Conselho Internacional (CI) do FSM. O atual Secretário Executivo da CBJP reconhece a participação de Chico Whitaker no FSM como referência, inclusive no processo construção dele:

No processo que precedeu a construção do FSM o Chico Whitaker, que era o nosso Secretário Executivo, foi um ator muito importante para se pensar e constituir o FSM. Então, eu diria que, se nós tínhamos, de um lado a participação da CBJP como um todo, mas a referência nesse processo foi a figura do Chico W. (Gontijo, entrevista, 17/9/2011)

Portanto, verifica-se que o papel da liderança do Chico Whitaker foi primordial para que a CBJP participasse da criação e organização do FSM.

Mas, o que levou a CBJP a participar da construção do FSM, um processo de abrangência transnacional e com objetivos estritamente seculares? Quando questionado sobre o porquê da CBJP participar da criação do FSM, Chico Whitaker respondeu que isso se deve à

Coincidência. Fatos históricos. A pessoa que teve a brilhante idéia de fazer esse Fórum se encontrou comigo, que sou da CBJP. Ele não se encontrou comigo porque ele foi atrás de alguém da CBJP, mas porque ele é meu amigo. E nós dois, voltando para o Brasil, já com o apoio exterior para fazer um fórum desse tipo, nos juntamos com seis outras organizações das mais variadas origens e lançamos o FSM. Então, a CBJP entrou nisso porque estava num barco: o barco geral de democratização, da luta pela igualdade, contra a opressão de forma geral e contra uma globalização a serviço de interesses das multinacionais e instituições financeiras. Então, foi algo natural. Podia não ter nem entrado. Porque se a pessoa que teve a idéia tivesse se encontrado com alguém outro, teria feito com esse alguém outro. Como ele era meu amigo q a coisa aconteceu. (Whitaker, entrevista, 25/2/2010)

Isto é, para ele, a “coincidência” e aos “fatos históricos” teria determinado a participação da Comissão entre os movimentos que organizaram o FSM pela primeira vez. Assim, ele explica que não houve uma atitude deliberada de procurar a CBJP. Entretanto, ele mesmo aponta para fatores que mostram que a contingência desse evento – o encontro entre dois amigos – para a criação do FSM e a inserção da Comissão nesse processo não representa

totalmente à realidade: a CBJP estava integrada numa rede de movimentos e organizações da sociedade civil brasileira, “o barco geral de democratização”, que lhe permitiu estar inserida no processo do Fórum. Ou seja, pode-se presumir que essa organização certamente participaria do FSM, mesmo que não tivesse acontecido aquele encontro. Talvez, no entanto, ela não tivesse um papel tão importante se não fosse pela liderança exercida pelo Chico Whitaker.

Essas conjecturas não podem ser comprovadas pela pesquisa empírica. Porém, pode-se concluir que aquela interação histórica entre movimentos progressistas católicos e demais organizações da sociedade civil possibilitou o compartilhamento de valores e identidades comuns, o que permitiu que a CBJP estivesse “num mesmo barco”, articulada com diversas organizações da sociedade civil no Brasil. E isso garantiu que a Comissão estivesse inserida no processo do FSM, e, por meio da liderança de Chico Whitaker e a contingência do seu encontro com o idealizador original do Fórum, assumisse o protagonismo na sua criação e organização.

Sobre o protagonismo desempenhado por Chico Whitaker no processo do FSM, Pedro Gontijo também destaca a biografia dele como determinante:

historicamente o Chico foi a pessoa que sempre esteve à frente, mais envolvida no FSM, pelas próprias relações que estabelecia e por ser uma pessoa que tem uma relação com movimentos e personalidades políticas e sociais no mundo. Isso facilitava muito a interação, por causa da rede de relações que ele estabeleceu. (Gontijo, entrevista, 17/9/2011)

Ou seja, o atual Secretário Executivo da CBJP concorda que as relações estabelecidas por Chico Whitaker ao longo de sua carreira de militância política no Brasil e no mundo condicionou sua centralidade no processo do Fórum, representando a CBJP.

A centralidade da liderança de Chico Whitaker identificada na participação da CBJP no FSM também é justificada por alguns motivos enumerados por ele. Primeiro, devido à particularidade da estrutura organizacional da Comissão, que é composta por poucos membros (atualmente são 30 integrantes, mas o Estatuto prevê 24). Assim, como explica o atual Secretário Executivo da CBJP, por ser composta por poucos membros, existe uma divisão do trabalho dentro da organização, de acordo com as suas frentes de atuação: “A Comissão Brasileira trabalha em diferentes frentes e distribui os seus membros. [...] Então,

nós temos pessoas que concentram atuações em determinadas frentes, porque se não a gente também ficaria extremamente sobrecarregado” (idem).

Outros fatores práticos, que dizem respeito à discussão anterior sobre recursos, também condicionam o papel preponderante de Chico Whitaker, em nome da CBJP, no processo do FSM, mesmo após ele ter deixado seu cargo máximo. A função de representar a CBJP no FSM, segundo ele, “afunilava” sobre ele, “principalmente no Comitê Organizador, em São Paulo, e na Comissão”. A participação no CI do FSM

é um trabalho praticamente cotidiano, que exige muitas viagens. Houve um momento em que nós tentamos encontrar recursos – porque nós não temos recursos – para mandar um membro da CBJP pro Marrocos. Ele chegou a participar de uma reunião da organização do FSM lá no Marrocos, em nome do CI e do Secretariado lá de São Paulo. Chegamos a fazer isso, mas nunca prosperou muito, porque os membros da Comissão têm suas atividades e o único que estava com disponibilidade de tempo para se entregar totalmente era eu. (Whitaker, entrevista, 25/2/2010)

Assim, para Chico Whitaker, a participação no CI demanda muita dedicação, o que exige disponibilidade de tempo e recursos para constantes viagens ao exterior. Além do mais, ele afirmou que: “minha participação muito mais intensa no processo do fórum enquanto CBJP se deveu também ao fato de eu poder falar outras línguas com facilidade” (idem), na medida em que o CI do Fórum se reúne regularmente em diversas cidades do mundo e é composto por organizações de vários países.

Portanto, na visão de Chico Whitaker, os seguintes fatores determinam sua participação central como representante da CBJP no FSM: a função de representação do Secretário Executivo da CBJP; a divisão do trabalho interno da CBJP; a pouca disponibilidade de tempo dos outros integrantes da organização; a escassez de recursos para custear as viagens para as reuniões do CI do FSM; e a necessidade de se dominar línguas estrangeiras. A escassez desses recursos materiais e humanos coincide com o que alguns autores identificam como sendo fatores que limitam a participação de um número maior de pessoas e organizações, de diferentes origens e grupos sociais, no processo do FSM (Ylä-Anttila, 2005; Reese et al., 2008).

A liderança exercida por Chico Whitaker no caso da CBJP, também apresentava algumas responsabilidades específicas, no que diz respeito ao vínculo com a Igreja Católica. Como Melucci (1996) explicou aos líderes de movimentos sociais cabem as funções de



manter a coesão da organização em torno de seus objetivos e “*mobilizar a base de apoio*” (idem, p. 340), tanto internamente quanto externamente, dando incentivos para a participação dos seus constituintes e simpatizantes, bem como atraindo a atenção da sociedade para as suas causas.

Em concordância com a teoria de Alberto Melucci, Chico Whitaker mencionou que uma das suas funções, enquanto representante da CBJP no FSM, e vice-versa era apresentar

não só para esta Comissão, mas para todos os bispos, um relato para cada Assembléia, para informar como as coisas iam andando. Porque uma das nossas preocupações era ganhar adesões. Fazer com que preconceitos e idéias erradas sobre o Fórum não prevalecessem – e prevaleciam. Então, era importante que os bispos, nas suas dioceses, estimulassem os seus fiéis a participarem dos eventos do fórum. (Whitaker, entrevista, 25/2/2010)

Assim, segundo Pedro Gontijo, a CBJP, por intermédio de Chico Whitaker, contribuiu dando

uma ‘acreditação’ interna, inclusive na Igreja e em vários meios sociais no qual ela participa, da importância do Fórum. [...] Então, o engajamento da CBJP contribuiu para que outras organizações, de Igreja ou não, estivessem envolvidas, engajadas na sua realização (Gontijo, entrevista, 17/9/2011).

Ou seja, como delegado da CBJP ele informava aos seus pares o andamento das discussões sobre o processo do FSM, ao mesmo tempo em que procurava lhe conferir credibilidade dentro e fora da Igreja. O próprio Pedro Gontijo salienta esse papel exercido por Chico Whitaker, de informar e instigar a mobilização interna da Comissão a se engajar no Fórum:

Essa participação [do Chico Whitaker] trouxe uma série de repercussões e provocações internas na Comissão, de tal modo que em vários Fóruns nós tivemos a participação [...] inclusive promovendo oficinas, atividades, seja de organização, por exemplo, de encontro com a rede de CJsPs em nível nacional ou com outras redes em nível internacional, e com [atividades] temáticas, como, por exemplo, a temática do combate à corrupção eleitoral. (Gontijo, entrevista, 17/9/2011)

Por outro lado, dada a particularidade da Comissão, por integrar a estrutura da Igreja Católica no Brasil, Whitaker tinha a preocupação de apresentar para as Assembléias da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o significado e a importância do Fórum, enquadrando os valores da Igreja com os defendidos pelo FSM, conforme visto anteriormente

(Whitaker, 2002; 2003; 2004). Com isso, ele tinha como objetivo sensibilizar os bispos para garantir que eles informassem às dioceses sobre os eventos do Fórum, possibilitando a mobilização das bases da sua organização, isto é, os movimentos e organizações ligados à Igreja Católica espalhados pelo Brasil.

Mas esse efeito mobilizador da liderança de Chico Whitaker também permitiu que organizações cristãs de outros países vissem no FSM um espaço relevante de participação política. Quando perguntado se sua participação e da CBJP na criação do Fórum gerou algum efeito sobre a participação de outras organizações similares, Chico Whitaker afirmou que:

A participação européia cresceu muito a partir da participação da CBJP nisso, o que lhes deu uma espécie de garantia de que seriam respeitados e ouvidos. O fato de termos participado desse início [do FSM], abriu a porta para que um montão de organizações americanas, mas principalmente européias, entrassem com muito vigor no processo. (Whitaker, entrevista, 25/2/2010)

Portanto, esses são alguns fatores que visaram contribuir para a consideração da importância das lideranças de movimentos sociais, no caso especial da CBJP, tendo como foco sua participação no FSM.

## CONCLUSÕES

Esta pesquisa teve como objetivo contribuir para a compreensão sobre a relação entre religião e engajamento político, a partir da análise do envolvimento político da Comissão Brasileira Justiça e Paz (CBJP) em espaços de contestação social da sociedade civil, tomando como exemplo o caso de sua participação no Fórum Social Mundial (FSM). A partir desse objetivo, busquei analisar essa participação com base nas teorias de estudo dos movimentos sociais, especialmente das abordagens que enfocam a dimensão simbólica, destacando o papel dos valores e da identidade coletiva católicas para a explicação sobre a mobilização política de determinados grupos progressistas vinculados à Igreja Católica no Brasil, bem como a importância da mobilização de recursos específicos por essas organizações.

Assim, apresentei como o envolvimento de setores progressistas da Igreja Católica com a política foi se desenvolvendo ao longo do século XX, de modo que os valores católicos que orientam os movimentos sociais a ela vinculados induziram-lhes à mobilização política. Ou seja, constatei que, no Brasil, as organizações baseadas na fé lançam mão de um conjunto coerente de valores religiosos, os quais são interpretados no sentido de motivar a ação política crítica sobre os problemas sociais. E esses valores conformam uma identidade coletiva católica específica, direcionada à busca da transformação social, a qual foi se desenvolvendo principalmente a partir das mudanças internas da Igreja, com o Concílio Vaticano II, na década de 1960, e a sua consequente abertura para a participação de leigos e leigas, bem como ao protagonismo desempenhado pela Igreja na oposição ao regime militar brasileiro, entre os anos 1970 e 1980.

Por meio da análise dos dados qualitativos coletados a partir dos documentos da CBJP e de entrevistas com atores-chave dessa entidade e de outras organizações sociais ligadas à Igreja Católica, foi possível ainda mostrar como os membros de organizações com origem católica percebem o engajamento político de suas organizações, especialmente no caso do FSM. Assim, verifiquei como valores religiosos e identidade coletiva, são importantes para motivar os movimentos à ação. A interpretação específica dos valores religiosos professados pela CBJP permite que exista uma identidade coletiva que une os movimentos sociais que

compartilham uma mesma gama de valores e princípios, contribuindo para a formação de grupos de confiança e solidariedade, sejam estes movimentos baseados na fé ou seculares.

Portanto, os grupos semelhantes à CBJP, com origem religiosa católica com tendência progressista, podem encontrar nos símbolos e valores religiosos, comumente voltados apenas ao transcendente, motivações suficientemente fortes para que confrontem a sociedade, procurando transformá-la, de acordo com aquilo que consideram como aceitável. Além do mais, esses valores devem vir acompanhados de interpretações que levem os indivíduos a simpatizarem com as metas do grupo religioso e, conseqüentemente, à mobilização. Com isto, os católicos, coordenados em torno de organizações como a CBJP, são capazes de se sentirem motivados à ação política fundamentada sobre os valores cristãos, mas voltados para a análise crítica e busca de soluções para os problemas da sociedade.

Ademais, foi analisado como a CBJP tem capacidade de mobilizar estruturas organizacionais pré-existentes, as quais, conectadas com as suas motivações para a ação, facilitariam a sua participação no FSM. Assim, foi possível verificar, a partir da investigação da participação da CBJP no FSM, que as organizações sociais católicas que participam de processos como o FSM teriam à sua disposição recursos organizacionais que a ajudam na mobilização política, em sua grande parte devido ao seu vínculo com a instituição maior que é a Igreja.

Como ficou claro ao longo da análise da CBJP, os recursos estão claramente relacionados com aqueles motivos de justiça social e paz almejados pela Comissão. Portanto, a disponibilidade de recursos materiais, as redes de comunicação entre a Igreja Católica e suas subcomissões, mais o papel fundamental do espaço religioso ao exercer um papel político, demonstram como a mobilização de recursos é um fator fundamental para a compreensão do engajamento político mesmo em grupos com origem religiosa. Ademais, a partir da análise da influência da CBJP no processo do FSM, foi possível observar que repertórios de organização específicos, desenvolvidos ao longo da atuação política de seus setores mais progressistas desde os anos 1970, foram aplicados sobre a forma de organização do Fórum. Ou seja, devido à ligação da CBJP com outros movimentos sociais contemporâneos e à sua experiência com uma estrutura de organização horizontal, em rede, prezando a troca de informações, ela pode influir sobre a “metodologia” de organização do FSM.

Também foi destacado o papel da liderança na CBJP, especialmente de Francisco Whitaker, seu antigo Secretário Executivo, que teve um papel central no caso da inserção da Comissão no processo do FSM. A centralidade dessa organização no FSM se deve, grande parte, à atuação de Chico Whitaker, devido à sua vida de militância política e à ligação que ele tem com as lideranças de outros movimentos sociais, tanto nacional como internacionalmente. Os fatores condicionantes para seu protagonismo no FSM, como representante da CBJP e que, de certa forma, limitam a participação de outros membros da Comissão nesse processo, se relacionam com a escassez de recursos organizacionais (tempo, recursos humanos, dinheiro, domínio de línguas estrangeiras). Além do mais, Chico Whitaker exerce uma função típica dos líderes de movimentos sociais, ao desempenhar o papel de representar a CBJP na estrutura da Igreja Católica nacional, no sentido de legitimar a sua participação no FSM e buscar simpatizantes no clero, para garantir a mobilização de movimentos em todo o país, por meio da rede de dioceses da Igreja.

Essa pesquisa se limitou à análise do engajamento político da CBJP, uma organização católica brasileira, ligada à estrutura oficial da Igreja Católica, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, e buscou como foco empírico a sua participação política nas edições brasileiras do FSM. Mesmo assim, o foco sobre a análise de um número reativamente pequeno de entrevistas e documentos restringe a capacidade de generalização dos resultados encontrados na pesquisa. No entanto, a análise demonstrou a validade do argumento proposto para se explicar a participação política de determinadas organizações católicas progressistas, próximas ou semelhantes à CBJP. Mas essa pesquisa pode suscitar outras possibilidades de pesquisa que tratem da particular relação existente entre religião e mobilização política, à luz das teorias dos movimentos sociais. Assim, no caso da CBJP, como sua participação no processo do FSM se assemelha ao envolvimento com outras formas de ação coletiva, como campanhas específicas em que também exerceu papel central (movimento contra a corrupção eleitoral e pela ficha limpa)? Considerando a relação entre Igreja e movimentos sociais no Brasil a partir da segunda metade do século XX, será que as organizações católicas exercem papel semelhante em outras partes do mundo? Como esse envolvimento entre militância política e religiosa conforma uma cultura política específica – ou não – na vida política brasileira? Como se dá a interação entre esses setores da Igreja com sua hierarquia? E quais são as semelhanças e diferenças do tipo de ação coletiva e organização política aqui descrita e

a mobilização de setores mais ortodoxos da Igreja, com demandas consideradas conservadoras?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADRIANCE, Madeleine. Agents of change: the roles of priests, sisters, and lay workers in the grassroots Catholic Church in Brazil. *Journal for the Scientific Study of Religion*. v. 30, n. 3, p. 292-305, Sep. 1991.

ANJOS, Gabriele dos. Liderança de mulheres em pastorais e comunidades católicas e suas retribuições. *Cad. Pagu*. n. 31, p. 509-534, 2008.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados*. v. 18, n. 52, p. 57-79, set./dez. 2004.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2009.

BILLINGS, Dwight; SCOTT, Shauna L. Religion and political legitimation. *Annual Review of Sociology*. v. 20, p. 173-202, 1994.

BENTO XVI. *Carta Encíclica Deus caritas est*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

BETTO, Frei. *Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. 14. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

BEYER, Peter. Systemic religion in global society. In: KHAGRAM, Sanjeev; LEVITT Peggy. *The transnational studies reader: intersections and innovations*. New York: Routledge, 2007, p. 299-307.

BLEE, Kathleen M.; TAYLOR, Verta. Semi-structured interviewing in social movement research. In: KLANDERMANS, B.; STAGGENBORG, S. (eds.). *Methods of social movement research*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2002, p. 92-145.

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

CBJP - Comissão Brasileira Justiça e Paz. Estatuto da Comissão Brasileira Justiça e Paz. 1998. Disponível em: <<http://www.cbjp.org.br/index.php/sobre/estatuto>>. Acessado 6 jul. 2011.

\_\_\_\_\_. Carta de Princípios. [1998?]. Disponível em: <<http://www.cbjp.org.br/index.php/sobre/carta-de-principios>>. Acessado 6 jul. 2011.

\_\_\_\_\_. Boletim de conjuntura: outubro-novembro de 2000. 2000a. Disponível em: <[http://www.cbjp.org.br/boletim\\_conjuntura/boletins\\_2000/BConjutOutNov2000atual.htm](http://www.cbjp.org.br/boletim_conjuntura/boletins_2000/BConjutOutNov2000atual.htm)>. Acessado em 6 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. Boletim de conjuntura: dezembro de 2000. 2000b. Disponível em: <[http://www.cbjp.org.br/boletim\\_conjuntura/boletins\\_2000/BConjDezem2000atual.htm](http://www.cbjp.org.br/boletim_conjuntura/boletins_2000/BConjDezem2000atual.htm)>. Acessado em 6 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. Boletim de análise de conjuntura: agosto-setembro 2001. 2001a. Disponível em: <[http://www.cbjp.org.br/boletim\\_conjuntura/boletins\\_2001/BConjuntAgostoSetemb01atual.htm](http://www.cbjp.org.br/boletim_conjuntura/boletins_2001/BConjuntAgostoSetemb01atual.htm)>. Acessado em 6 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. III Encontro Nacional de Comissões Justiça e Paz: relatório resumido. 5, 6 e 7 de outubro de 2001. 2001b. Disponível em: <[http://www.cbjp.org.br/comissoes\\_just\\_paz/relato\\_3\\_encontro\\_%20nov2001.htm](http://www.cbjp.org.br/comissoes_just_paz/relato_3_encontro_%20nov2001.htm)>. Acessado em 6 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. Boletim de análise de conjuntura: abril-maio de 2002. 2002. Disponível em: <[http://www.cbjp.org.br/boletim\\_conjuntura/boletins\\_2002/Cj0205final.htm](http://www.cbjp.org.br/boletim_conjuntura/boletins_2002/Cj0205final.htm)>. Acessado em 6 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. Boletim de análise de conjuntura: julho-agosto de 2004. 2004. Disponível em: <[http://www.cbjp.org.br/boletim\\_conjuntura/boletins\\_2004/boletimconj\\_julhoAgosto2004.pdf](http://www.cbjp.org.br/boletim_conjuntura/boletins_2004/boletimconj_julhoAgosto2004.pdf)>. Acessado em 6 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. História da CBJP. 2011a. Disponível em: <<http://www.cbjp.org.br/index.php/sobre/historia-da-cbjp>>. Acessado 6 jul. 2011.

\_\_\_\_\_. Futuro da CBJP. 2011b. Disponível em: <<http://www.cbjp.org.br/index.php/sobre/futuro-da-cbjp>>. Acessado 6 jul. 2011.

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Estatuto Canônico e Regimento da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil**. Brasília, 2002.

CLEMENS, Elisabeth. Repertórios organizacionais e mudança institucional: grupos de mulheres e a transformação na política dos Estados Unidos. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 3, p. 161-218, jan/jul. 2010.

COMISSÃO EPISCOPAL PARA O MUTIRÃO DE SUPERAÇÃO DA MISÉRIA E FOME. O Fórum Social Mundial – símbolo de esperança. In: CNBB. **Comunicado Mensal**. Ano 53, n. 577, p. 839-841, jan/fev. 2004.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Gaudium et Spes. s.d. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)>. Acessado em 13 fev. 2011.

CONSELHO INTERNACIONAL do Fórum Social Mundial. **Carta de Princípios do Fórum Social Mundial**. São Paulo, 2001. Disponível em: <[http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id\\_menu=4&cd\\_language=1](http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=1)>. Acessado em 13 fev. 2011.

\_\_\_\_\_. **Relatório da Reunião do Conselho Internacional do FSM**. Cidade do México, 5 a 7 de maio de 2010. Disponível em: <[http://www.forumsocialmundial.org.br/download/Relatorio\\_da\\_Reuniao\\_IC\\_CidadedoMexico\\_2010\\_PT.pdf](http://www.forumsocialmundial.org.br/download/Relatorio_da_Reuniao_IC_CidadedoMexico_2010_PT.pdf)>. Acessado em 13 fev. 2011.



DELLA CAVA, Ralph. A igreja e a abertura, 1974-1985. In: KRISCHKE, Paulo; MAINWARING, Scott (org.). **A Igreja nas bases em tempo de transição**. Porto Alegre: L&PM/CEDEC, 1986, p. 13-45.

DELLA PORTA, Donatella. Multiple belongings, tolerant identities and the construction of 'another politics': between the European Social Forum and the Local Social Fora. In: DELLA PORTA, D. e TARROW, S. (eds.) **Transnational protest and global activism**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, p. 175-202.

DELLA PORTA, Donatella; DIANI, Mario. **Social movements: an introduction**. 2.ed. Malden: Blackwell Publishing, 2006.

DOIMO, Ana Maria. **A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

\_\_\_\_\_. Pluralidade religiosa à brasileira, associativismo e movimentos sociais em São Paulo. In: AVRITZER, Leonardo (org.). **A participação em São Paulo**. São Paulo: Unesp, 2004, p. 123-195.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar**. n. 24, 2004, p. 213-225.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1912].

FALCÃO, Manuel Franco. Doutrina Social da Igreja (DSI). In: \_\_\_\_\_. **Enciclopédia Católica Popular**. Paulinas, 2004. Disponível em: <[http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id\\_entrada=634](http://www.portal.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.asp?id_entrada=634)>. Acessado em 6 jul. 2011.

FERNANDES, Sílvia Regina Alves. Diferentes olhares, diferentes pertenças: Teologia da Libertação e MRCC. **Revista de Estudos da Religião**. n. 3, p. 76-92, 2001.

FÓRUM MUNDIAL DE TEOLOGIA E LIBERTAÇÃO. **Quem somos**. Disponível em: <<http://www.wftl.org/default.php?lang=pt-br&t=padrao&p=quem&m=padrao>>. Acessado em 13 fev. 2011.

FRUTUOSO, José Roberto A.; MAIA, Juliana L. A Pastoral da Criança enquanto movimento social: uma análise de redes e identidades. **Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p.45-59, jul. 2009. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~habitus/7apastoral.htm>>. Acessado em 6 jul. 2011.

GILL, Anthony; LUNDSGAARDE, Erik. State welfare spending and religiosity: a cross-national analysis. **Rationality & Society**. v. 16, p. 399-436, 2004.

GOODWIN, Jeff; JASPER, James M. Caught in a winding, snarling vine: the structural bias of political process theory. **Sociological Forum**, v. 14, n. 1, 1999, p. 27-54.

\_\_\_\_\_. Editors' Introduction. In: \_\_\_\_\_. (org.). **The social movements reader: cases and concepts**. Blackwell Publishing, 2003, pp. 3-7.

GOHN, Maria da Glória. As teorias clássicas sobre as ações coletivas. In: \_\_\_\_\_. **Teorias dos Movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.23-48.

HAMMES, Roque. **Igreja Católica, sindicatos e movimentos sociais: quarenta anos de história projetando luzes para a defesa e a promoção da vida na região**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003.

HANNIGAN, John A. Apples and oranges or varieties of the same fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements compared. **Review of Religious Research**. v. 31, n. 3, pp. 246-258, mar. 1990.

HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira época. 3 ed. Petrópolis: Vozes; Edições Paulinas: 1983.

\_\_\_\_\_. Social movement theory and the sociology of religion: toward a new synthesis. **Sociological Analysis**. v. 52, n. 4, p. 311-331, 1991.

IBASE - Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas. **Coleção Fórum Social Mundial 2003**. Volume V – Pesquisa sobre perfil de participantes. 2003. Disponível em: <<http://www.ibase.br/fsm2003/portugues.htm>>. Acessado em 13 fev. 2011.

\_\_\_\_\_. **Relatório de pesquisa sobre os participantes: Fórum Social Mundial 2009**. 2010. Disponível em: <<http://www.ibase.br/userimages/FINAL-FSM2009-participantes.pdf>>. Acessado em 13 fev. 2011.

KECK, Margaret E.; SIKKINK, Kathryn. **Activistas sin fronteras: redes de defesa en política internacional**. Cidade do México: Siglo XXI. 2000.

KLOTZ, Audie. Transnational Activism and Global Transformations: The Anti-Apartheid and Abolitionist Experiences. **European Journal of International Relations**. v. 8, n. 1, p. 49-76, 2002.

LAVALLE, Adrián; CASTELLO, Graziela; BICHR, Renata. Quando novos atores saem de cena. Continuidades e mudanças na centralidade dos movimentos sociais. **Política & Sociedade**. n. 5, p. 37-55, out. 2004.

LENIN, Vladimir Ilitch. A espontaneidade das massas e o espírito da consciência da social-democracia. In: \_\_\_\_\_. **Que fazer?** As questões palpitantes do nosso movimento. São Paulo: Hucitec, 1978 [1902], p. 23-34; 86-98.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica. Trabalho apresentado na Área Temática sobre Catolicismos. **X Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina**. Buenos Aires, 3 a 6 de out. 2000.

MCADAM, Doug; TARROW, Sidney; TILLY, Charles. **Dynamics of contention**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. Methods for Measuring Mechanisms of Contention. **Qualitative Sociology**, n. 31, 2008a, p. 307-331.

\_\_\_\_\_. Progressive polemics: reflections on four stimulating commentaries. **Qualitative Sociology**, n. 31, 2008b, p. 361-367.

MCCARTHY, John D.; ZALD, Mayer. Resource Mobilization and Social Movements: a partial theory. **The American Journal of Sociology**, v. 82, n. 6, pp. 1212-1241, maio 1977.

MCCE – Movimento de Combate à Corrupção Eleitoral. **História da conquista da lei 9840**. s.d.-A. Disponível em: <<http://www.mcce.org.br/node/6>>. Acessado em 13 fev. 2011.

\_\_\_\_\_. **Conheça a Campanha**. s.d.-B. Disponível em: <<http://www.mcce.org.br/node/125>>. Acessado em 13 fev. 2011.

MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais?. **Lua Nova**, n. 17, p. 49-66, jun. 1986.

\_\_\_\_\_. **Challenging codes: collective action in the information age**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MISCHE, Ann. De estudantes a cidadãos: redes de jovens e participação política. **Revista Brasileira de Educação**, n. 5/6, pp. 134-150, 1997.

NUNES, R. The Intercontinental Youth Camp as the Unthought of the World Social Forum. **Ephemera**, v.5, n.2, p. 277-296, 2005.

OLSON, Mancur. Uma teoria dos grupos sociais e das organizações. In \_\_\_\_\_. **A lógica da ação coletiva: os benefícios públicos e uma teoria dos grupos sociais**. São Paulo: Edusp, 1999 [1965], p. 17-64.

PAULO II, João. **Mensagem de Sua Santidade João Paulo II para a celebração do Dia Mundial da Paz**: 1 de Janeiro de 1998. Vaticano, 1997. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_08121997\\_xxxi-world-day-for-peace\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121997_xxxi-world-day-for-peace_po.html)>. Acessado em 13 fev. 2011.

\_\_\_\_\_. **Mensagem de Sua Santidade João Paulo II para a celebração do Dia Mundial da Paz**: 1 de janeiro de 2005. Vaticano, 2004. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_20041216\\_xxxviii-world-day-for-peace\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20041216_xxxviii-world-day-for-peace_po.html)>. Acessado em 13 fev. 2011.

PAULO VI. **Carta Encíclica *Populorum Progressio***. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html)>. Acessado em 6 jul. 2011.

PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE. **Profile**. Disponível em: <<http://www.justpax.it/pcgp/eng/profilo.html>>. Acessado em 6 jul. 2011.

PINHEIRO, Ernanne. Uma leitura do Fórum Social Mundial - FSM. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunicado Mensal**. Ano 50, n. 548, p. 38-41, jan.-fev. 2001.

REESE, Ellen et.al.. Research note: surveys of World Social Forum participants show influence of place and base in the global public sphere. **Mobilization**, v. 13, n. 4, 2008, p. 431-445.

RUDOLPH, Susanne H. Introduction: religion, states, and transnational civil society. In: KHAGRAM, Sanjeev; LEVITT Peggy. **The transnational studies reader: intersections and innovations**. New York: Routledge, 2007, pp. 308-314.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O Fórum Social Mundial: manual de uso**. Porto: Afrontamento, 2005.

SILVA, Suylan de A. M. e. **“Ganhamos a batalha, mas não a guerra”**: a visão da Campanha Nacional contra a ALCA sobre a não-assinatura do Acordo. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SMITH, Christian. **The Emergence of Liberation Theology: radical religion and social movement theory**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

\_\_\_\_\_. (org.). **Disruptive Religion: the force of faith in social movement activism**. New York: Routledge, 1996.

SMITH, Gregory A. The influence of priests on the political attitudes of Roman Catholics. **Journal of Scientific Study of Religion**. v. 44, n. 3, p. 291-306, 2005.

SNOW, David A. et al. Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. **American Sociological Review**, v. 51, n. 4, pp. 464-481, ago. 1986.

STAGGENBORG, Suzanne. Seeing mechanisms in action. **Qualitative Sociology**, n. 31, 2008, p. 341-344.

SUSIN, Luis Carlos (org.). **Terra prometida: movimento social, engajamento cristão e teologia**. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Teologia para outro mundo possível**. São Paulo: Paulinas, 2006.

TARROW, Sidney. **O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político**. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **The New Transnational Activism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

TILLY, Charles. Mechanisms in Political Process. **Annual Review of Political Science**, n. 4, 2001, p. 21-41.

VÁSQUEZ, Manuel A.; MARQUARDT, Marie Friedmann. Theorizing globalization and religion. In: KHAGRAM, Sanjeev; LEVITT Peggy. **The transnational studies reader: intersections and innovations**. New York: Routledge, 2007, pp. 315-326.

WARR, Kevin. The normative promise of religious organizations in global civil society. **Journal of Church and State**. v. 41, n. 3, p. 499-524, jun. 1999.

WALD, Kenneth D.; SILVERMAN, Adam L.; FRIDY, Kevin. Making sense of religion in political life. **Annual Review of Political Science**, v. 8, pp. 121-143, jun. 2005.

WALD, Kenneth D.; WILCOX, Clyde. Getting religion: has political science rediscovered the faith factor?. **American Political Science Review**. v. 100, n. 4, p. 523-529, nov. 2006.

WEBER, Max. A Psicologia Social das Religiões Mundiais. In: MILLS, C. W.; GERTH, H. H. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LCT, 1982a, p. 309-346.

\_\_\_\_\_. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: MILLS, C. W.; GERTH, H. H. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LCT, 1982b, p. 371-410.

\_\_\_\_\_. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**, v. 1. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999[1918-1920].

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2005 [1904].

WHITAKER, Francisco. Rede: uma estrutura alternativa de organização. **Revista Mutações Sociais**, Ano 2, n. 3, mar/abr/mai. 1993.

\_\_\_\_\_. Quadro de análise de conjuntura. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunicado Mensal**. Ano 51, n. 558, p. 59-62, jan.-fev. 2002.

\_\_\_\_\_. Comunicação da Comissão Brasileira Justiça e Paz sobre o Fórum Social Mundial. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunicado Mensal**. Ano 52, n. 569, p. 738-742, mar. 2003.

\_\_\_\_\_. Comunicação sobre o Fórum Social Mundial. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunicado Mensal**. Ano 53, n. 577, p. 839-841, jan.-fev. 2004.

\_\_\_\_\_. **O desafio do Fórum Social Mundial: um modo de ver**. São Paulo: Loyola; Fundação Perseu Abramo, 2005.

WEF - World Economic Forum. **Our Organization**. s.d. Disponível em: <<http://www.weforum.org/en/about/Our%20Organization/index.htm>>. Acessado em 6 fev. 2010.

WOOD, Richard L. Religious Culture and Political Action. **Sociological Theory**, v. 17, n. 3, pp. 307-332, nov. 1999.

\_\_\_\_\_. **Faith in action:** religion, race, and democratic organizing in America. Chicago and London: University of Chicago Press, 2002.

WRIGHT, Colin. Opening Spaces: Power, Participation and Plural Democracy at the World Social Forum. **Ephemera**, v. 5, n. 2, pp. 409-422, 2005.

YLÄ-ANTTILA, Tuomas. The World Social Forum and the Globalization of Social Movements and Public Spheres. **Ephemera**, v. 5, n. 2, pp. 423-442, 2005.

ZALD, Mayer N. Theological crucibles: social movements in and of religion. **Review of Religious Research**. v. 23, n. 4, p. 317-336, jun. 1982.

## ANEXO A - LISTA DE ENTREVISTADOS/AS

1. **Morgana Lickteneld Boostel**, vice-coordenadora da Aliança Bíblica Universitária do Brasil, integrante da Rede Fale. Entrevista realizada em 29 de janeiro de 2009, após a atividade *Justiça e Cristianismo: um debate sobre política e fé*, organizada por Evangélicos pela Justiça e Rede Fale, em Belém.
2. **Marcelo Melo Barroso**, coordenador de relações institucionais do Projeto Amazônia, da Renovação Carismática Católica. Entrevista realizada em 29 de janeiro de 2009, após a atividade *Projeto Amazônia, Missão Marajó: Uma história do povo de Breves*, organizada pela Renovação Carismática Católica, em Belém.
3. **Lucia Abreu**, integrante da União Espírita Paraense. Entrevista realizada em 31 de janeiro de 2009, durante a atividade *Exposição de livros doutrinários, cartazes e banners*, organizada pela União Espírita Paraense, em Belém.
4. **Raimundo José Weil de Albuquerque Costa**, Círculo Esotérico Estrela do Oriente/Grande Fraternidade Branca, integrante do GT Inter-religioso local para o FSM 2009 e da Coalizão Ecumenismo e Direitos. Entrevista realizada em 31 de janeiro de 2009, em Belém.
5. **Orlanda Rodrigues Alves**, Secretária Executiva do Regional Norte 2 da CNBB, organizadora da *Tenda Irmã Dorothy*. Entrevista realizada em 2 de fevereiro de 2009, Belém.
6. **Luiz Carlos Susin**, Secretário Executivo do Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Entrevista realizada em 28 de janeiro de 2010, durante as atividades do *Seminário Direito e justiça*, do Fórum Mundial de Teologia e Libertação, em São Leopoldo.
7. **Francisco Whitaker**. Integrante da Comissão Brasileira Justiça e Paz e do Conselho Internacional do Fórum Social Mundial. Entrevista realizada em 25 de fevereiro de 2010, na sede da CNBB, em Brasília.
8. **Pedro Gontijo**. Atual Secretário Executivo da Comissão Brasileira Justiça e Paz. Entrevista realizada em 17 de setembro de 2011, por meio eletrônico.

## **ANEXO B – ROTEIROS DE ENTREVISTA**

### **ROTEIRO DE ENTREVISTA – FÓRUM SOCIAL MUNDIAL**

#### ***Informações gerais***

1. Nome:
2. Religião/ordem/congregação:
3. Organização/função:
4. Atualmente, qual a sua atuação na sua igreja/congregação/comunidade?
5. Brevemente, qual a sua trajetória de trabalho em movimentos sociais e políticos seculares, caso exista?
6. Você/sua organização participou de quais edições do FSM?

#### ***Religião e política***

7. Como você enxerga a relação entre religião e política?
8. Você acha que a religião pode inspirar a mobilização social/política? Se sim, o que inspira essa mobilização?
9. Para você, existe diferença na forma de engajamento entre organizações “seculares” ou de ateus? Se sim, o que causaria tal diferença?
10. (Quando se aplicar) Você acha que o envolvimento da religião com os movimentos sociais e os processos de transformação social no Brasil é igual ao que ocorre em outras partes do mundo? Se não, por que no Brasil isso se dá de forma diferente?

#### ***Religião e o FSM***

11. Por que você ou sua organização participa do FSM?
12. Como foi tomada essa decisão de participar do FSM?
13. Quais os principais temas que você ou sua organização tem interesse em discutir no FSM? O que os leva a priorizar esses temas?
14. A Igreja ajuda de alguma forma a sua organização a participar do FSM? Se sim, que tipo de ajuda vocês recebem? (recursos financeiros, viagens, disponibilidade de espaço, formação de lideranças, recrutamento de pessoas nas comunidades etc.)
15. A participação no FSM causou algum impacto sobre sua organização? Ou seja, participar do FSM gerou novas formas de organização, novas formas de ação, uma modificação de discursos ou de arenas de atuação?



16. Sua organização fez novas alianças com outros grupos dentro de Fórum ou fortaleceu alianças já existentes? Dê exemplos.
17. Você acha que a participação de organizações de origem religiosa em um espaço como o FSM, onde esses princípios religiosos muitas vezes são questionados como conservadores ou apolíticos, limita o debate sobre determinadas questões ou gera algum tipo de tensão com outros movimentos sociais?
18. (Caso identifique tensões) Você acha que se devem superar tais tensões? Como você ou sua organização buscam superá-las?
19. Em sua opinião, qual a importância das religiões em um processo de transformação social como o buscado pelos participantes do FSM?

### **ROTEIRO DE ENTREVISTA - FRANCISCO WHITAKER**

#### ***Religião e política***

1. Como você enxerga a relação entre religião e política?
2. Você acha que a religião pode inspirar a mobilização social/política? Se sim, o que inspira essa mobilização?
3. Em sua opinião, há diferença na forma de engajamento entre organizações ligadas a diferentes religiões? Se sim, o que causa tal diferença?
4. E há diferença na forma de engajamento entre organizações “seculares” ou de ateus? Se sim, o que causa tal diferença?
5. Você acha que a participação da Igreja Católica em movimentos sociais nas décadas de 1970 até final dos anos 1980 era mais expressivo do que o que ocorre atualmente?
6. O que explicaria essa mudança da relação entre religião e ativismo político/social?(refluxo da TL)
7. Como a existência do FSM e a participação de organizações religiosas no FSM se inserem nesse contexto (de diminuição de estudos sobre relação entre engajamento político e religião e de refluxo da TL), tendo-se em vista que o FSM participa de um movimento com pretensões globais?
8. Você acha que o envolvimento da religião com os movimentos sociais e os processos de transformação social no Brasil é igual ao que ocorre em outras partes do mundo? Se não, por que no Brasil isso se dá de forma diferente?

#### ***Sobre CBJP e o FSM***

7. Por que a CBJP participou da criação do FSM?

8. Qual foi a importância da participação da CBJP nos Comitês Organizadores das edições passadas do FSM ocorridas no Brasil?
9. Por que a CBJP não participou do Comitê Organizador do FSM 2009, como aconteceu nas edições anteriores que foram no Brasil?
10. E como é a participação da CBJP no Conselho Internacional atualmente?
11. A CBJP prioriza alguns temas específicos para discutir no FSM? Se sim, quais e com base em quais critérios?
12. Em que medida a participação no FSM teve algum impacto sobre a CBJP? (impacto nas formas de organização, nas parcerias, discurso e ampliação das arenas de atuação etc.)
13. Quando conversei com membros da Secretaria da CBJP em Brasília, eles pareceram não conhecer muito como a Comissão participou do FSM e pareciam concentrar a responsabilidade disto na sua atuação nesse processo. O que você acha disso? Houve essa “concentração” sobre você ou sobre algum grupo específico?

#### *Sobre religião e o FSM*

14. Em sua opinião, qual a importância das religiões em um processo de transformação social como o buscado pelos participantes do FSM?
15. Você acha que existe algum paralelo entre os valores cristãos e a estrutura da Igreja, com o que está expresso na Carta de Princípios do FSM e a sua estrutura?
16. Como o FSM se insere em questões que preocupam a Igreja Católica como, por exemplo, a proposta de ‘globalização solidária’ defendida pelo papa João Paulo II ou mesmo a Campanha da Fraternidade desse ano?
17. Em seu livro sobre o FSM, Boaventura de Sousa Santos menciona que nas primeiras edições do FSM não havia um eixo específico sobre religiões e espiritualidades e fala que o CI passou a se preocupar em incluir esses temas entre os seus eixos. Você participou dessa discussão? O que gerou essa discussão? (demanda de organizações participantes ou decisão do CI)
18. Em que medida o FSM estaria mais aberto à participação de organizações com orientação religiosa ou a discussões sobre espiritualidades e teologia antes e depois dessa decisão?
19. Ao longo dos seus 10 anos, você acha que a presença de organizações com origem religiosa teve alguma importância para o FSM? Qual?
20. Elas devem continuar tendo essa mesma importância (ou maior/menor) no futuro do FSM ou em outras iniciativas semelhantes?
21. Em sua opinião, qual a intensidade de participação das religiões no FSM?
22. Por ser uma pessoa reconhecidamente ligada à Igreja Católica e ter participado da criação do FSM e do seu CI, você contribuiu para esse grau de participação?

23. Você acha que esse grau de participação de organizações que têm princípios religiosos em um espaço como o FSM, onde esses princípios religiosos muitas vezes são questionados como conservadores ou apolíticos, limita o debate sobre determinadas questões (aborto, diversidade sexual, laicidade do Estado) ou gera algum tipo de tensão com outros movimentos sociais?
24. (Caso identifique tensões) Você acha que se devem superar tais tensões? Como o FSM pode ajudar na superação das mesmas?
25. Em uma comunicação sua à CNBB, em 2003, você diz que a Igreja tinha um projeto, na década de 1970, chamado “Jornadas Internacionais por uma Sociedade Superando as Dominações”, o qual seria um precursor do que viria a ser o FSM, porque ele seria “um grande encontro internacional em que pudessem se reunir, depois de um processo de intercomunicação crescente, livre e horizontal, todos os grupos e comunidades que pelo mundo afora lutavam contra diferentes tipos de opressão.” Você poderia falar um pouco sobre como surgiu a idéia desse evento? Por que ele pode ser comparado com o FSM? Esse evento chegou a ocorrer em seu formato inicial? Se sim, quais foram os seus resultados?
26. A Marcha de abertura do FSM em Porto Alegre esse ano foi iniciada pela “Marcha Estadual pela Vida e Liberdade Religiosa”. Isso foi alguma decisão do CI ou foi algo espontâneo? Caso tenha sido decisão do CI, por que se decidiu isso?

### **ROTEIRO DE ENTREVISTA - PEDRO GONTIJO**

#### ***Sobre Igreja Católica e política***

1. Você acha que a religião pode inspirar a mobilização social/política? Se sim, o que inspira essa mobilização, principalmente no caso da CBJP?
2. Em sua opinião, há diferença na forma de engajamento entre organizações ligadas à Igreja Católica e as organizações que não têm vínculo religioso? Se sim, o que difere a ação dessas organizações?
3. A participação da Igreja Católica em movimentos sociais de cunho progressista foi bastante expressiva nas décadas de 1970 até final dos anos 1980. Em sua opinião, qual foi a contribuição dos movimentos ligados à Igreja Católica para o desenvolvimento dos movimentos sociais brasileiros?
4. Após a redemocratização, o envolvimento da Igreja com movimentos progressistas parece ficar menos expressivo nos estudos sobre a sociedade civil no Brasil. Você acha que mudou a forma de atuação da Igreja desde a década de 1990? Se houve mudança, isso significa que o papel da Igreja Católica nos movimentos sociais se tornou menos importante?

### ***Sobre a organização da CBJP***

5. Quais os principais espaços de atuação política em que a CBJP participa regularmente, tanto no nível nacional quanto internacional? (redes de movimentos sociais, grupos de trabalho, articulações, eventos etc.)
6. Como é a relação da CBJP com as Comissões de Justiça e Paz espalhadas pelo Brasil? Existe um levantamento de quantas são as Comissões de Justiça e Paz existentes no país?
7. De onde provêm os recursos financeiros da CBJP? Quais organizações apóiam financeiramente suas atividades, viagens, eventos etc.? Vocês recebem ajuda financeira da CNBB?

### ***Sobre CBJP e o FSM***

8. Em sua opinião, o que levou a CBJP a participar do Fórum Social Mundial (FSM) desde sua criação?
9. Qual é a contribuição da CBJP para o processo do FSM?
10. E como é a participação da CBJP no Conselho Internacional do FSM atualmente?
11. A participação da CBJP no FSM parece se concentrar sobre a atuação do Chico Whitaker. Qual a sua opinião sobre isso? Como se dá o processo de representação da CBJP por ele no FSM?
12. Em que medida a participação no FSM gerou impactos sobre a CBJP? (impacto nas formas de organização, nas parcerias, discurso e ampliação das arenas de atuação etc.)