

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSÓFICAS
DOUTORADO

SANDRO RAMON FERREIRA DA SILVA

O Tempo das Utopias

Religião e Romantismos Revolucionários no Imaginário da
Teologia da Libertação dos anos 1960 aos 1990.

Niterói
2013

SANDRO RAMON FERREIRA DA SILVA

**O Tempo das Utopias: Religião e Romantismos
Revolucionários no Imaginário da Teologia da Libertação
dos anos 1960 aos 1990.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Social da Universidade Federal
Fluminense, como requisito parcial à obtenção
do título de Doutor em História Social.

Área de Concentração: História Contemporânea.

Orientador:
Prof. Dr. Daniel Aarão Reis Filho

Niterói
2013

SANDRO RAMON FERREIRA DA SILVA

**O Tempo das Utopias: Religião e Romantismos
Revolucionários no Imaginário da Teologia da Libertação
dos anos 1960 aos 1990.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Social da Universidade Federal
Fluminense, como requisito parcial à obtenção
do título de Doutor em História Social.

Área de Concentração: História Contemporânea.

Aprovada em 26 de março de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Daniel Aarão Reis Filho – UFF
Orientador

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima – UFJG

Prof^a. Dr^a. Cecília Loreto Mariz - Uerj

Prof. Dr. João Marcus Figueiredo Assis – Uni-Rio

Prof. Dr. Marcelo da Silva Thimóteo da Costa – Universo

Niterói
2013

AGRADECIMENTOS

À Coordenação e Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa de estudos que permitiu a realização das pesquisas e a produção dessa tese.

Ao meu orientador, professor doutor Daniel Aarão Reis Filho, por todo seu apoio, firmeza e solidariedade demonstrados ao longo desses quatro anos de pesquisa. Seu incentivo e amizade não me faltaram em nenhum momento, principalmente naqueles de incertezas e cansaço. Seu conhecimento histórico e teórico deram-me certezas para caminhar.

À professora doutora Denise Rollemberg, que há vários anos tem acompanhado minhas pesquisas sobre o catolicismo latino-americano e a teologia da libertação. De maneira especial, agradeço todas as contribuições que trouxe para esse trabalho na sua participação como arguidora na Banca de Qualificação dessa pesquisa. Sua amizade e generosidade têm sido um porto seguro em meio aos desafios da vida acadêmica.

Ao professor doutor Marcelo Camurça, que participou como arguidor da Banca de Qualificação e da Banca Examinadora dessa tese. Sua leitura atenta do material de qualificação estimulou minha aproximação com a antropologia, na tentativa de bem utilizar o seu instrumental teórico, para produzir um texto que se pudesse chamar de História Cultural. Embora os erros e equívocos que possam constar nesse trabalho sejam tão somente meus.

A todos os professores doutores que, com grande disponibilidade, aceitaram participar da Banca Examinadora da tese: Marcelo Thimóteo, João Marcus Figueiredo Assis, Cecília Mariz e Ana Maria Tepedino. Espero ter produzido um material condizente com a qualidade da banca ora apresentada.

À Universidade Federal Fluminense e especialmente ao PPGH, através dos seus professores e funcionários, que me possibilitaram aprofundar conhecimentos nas disciplinas que cursei ao longo do Mestrado e do Doutorado, e pela “parceria”, sempre presente, para auxiliar aos alunos “nas horas do sufoco”.

Ao padre Laudemiro Borges, ou melhor, padre “Mirim”, que tão amigavelmente viajou comigo pelo sertão de Goiás e do Mato Grosso e inseriu-me nessa rede social das muitas pessoas que militaram nas bases da Igreja Católica dos anos 1960 aos anos 1990, e possibilitou-me conhecer personagens incríveis e narrativas maravilhosas, compartilhadas durante as entrevistas que lá realizei.

Com ele agradeço a todos que com carinho e generosidade dividiram comigo as memórias afetivas de suas experiências e trajetórias de vida.

Com grande apreço, agradeço ao bispo d. Pedro Casaldáliga, que tão amorosamente acolheu-me em seu “palácio episcopal”, ou melhor, em sua singela e inspiradora residência no centro da pequena cidade de São Félix do Araguaia.

Não menos especial é o meu agradecimento a todos aqueles que abriram suas casas e corações na Baixada Fluminense, concedendo-me o privilégio de ouvir as suas muitas histórias de lutas sociais e resistências nas igrejas de Nova Iguaçu e de Duque de Caxias. São inspiradoras.

Aproveito esse momento de um novo “rito de passagem” para agradecer a várias pessoas que, de uma maneira ou de outra, têm sido fundamentais para que eu possa avançar na minha vida acadêmica e profissional: professor doutor Marcelo Magalhães, professora doutora Christiane Laidler, professoras Lúcia Regina Gonçalves, Magali Godoy, Yagnes Melo, Carmem Lúcia da Costa, Sirlene Mendes, Regina Ferreira, Vanda Mello, Angélica Lannes e tantos outros.

Por último, agradeço à minha família todo o apoio e incentivo durante os longos anos dessa pesquisa. Quero agora recompensar todas as ausências, impaciências e correrias. Sem vocês, nada teria sido possível, nada teria valido a pena.

A utopia romântica, em todas as suas modalidades, implicava uma valorização mais positiva de um tempo concebido, no fim das contas, como irresistível: o tempo corria, sem retorno possível para o passado, em direção a um futuro concebido como lugar único da mais autêntica e harmoniosa liberação humana.

Elias Thomé Saliba.

RESUMO

A partir dos anos 1960, a América Latina conheceu um período de grandes transformações com o crescente número de golpes e contragolpes de Estado, que fizeram emergir regimes políticos autoritários, amparados nas Doutrinas de Segurança Nacional e, em certos lugares, numa *modernização conservadora* do capitalismo, que agravou ainda mais as precárias condições de vida da enorme maioria da população do continente, isto é, os milhares de trabalhadores pobres no campo e nas cidades. Nesse contexto, ganharam força os vários grupos de esquerda que, inspirados num certo romantismo revolucionário e no retumbante sucesso da Revolução Cubana, acreditaram ser possível construir uma modernidade alternativa para a América Latina. Alguns setores da Igreja latino-americana beberam profundamente dos ideais compartilhados nessas esquerdas e passaram por um significativo processo de transformação nas suas práticas, crenças e ideários, gestando um movimento social que tem sido chamado de cristianismo de libertação. As várias reflexões de homens da Igreja sobre as então desejadas mudanças políticas, econômicas, sociais e eclesiais no continente, beneficiadas pelas encíclicas sociais dos papas João XXIII e Paulo VI, pelos documentos oriundos do Concílio Vaticano II e de Medellín, deram origem à teologia da libertação, que se tornou um suporte teórico das esquerdas católicas da América Latina. Assim, padres, bispos, religiosos e fieis leigos, no Brasil e no restante do continente, compartilharam vivamente uma nova cultura política que redefinía continuamente a maneira do cristão estar no mundo e sua visão sobre ele. Estabelecendo uma forte conexão entre fé e vida, religiosidade e lutas sociais. Professando uma grande centralidade na relação *Deus-pobre*, que conduziria à vitória do *Projeto de Deus* para as sociedades históricas. Com uma hermenêutica bíblica compreendida a partir de uma chave de leitura marxista, projetou novas representações coletivas de um *Jesus revolucionário*, de um *Moisés guerrilheiro*, de Che Guevara como *lutador do Reino*, e da Revolução Sandinista como *Sagrada*. Bem como ressignificou outras, milenares, da tradição cristã como *Reino de Deus*, *profetismo*, *martírio* etc. Transformando, assim, todo o patrimônio cultural e religioso do catolicismo romano. Tais perspectivas ajudaram a criar um imaginário social de uma guerra do Deus cristão, libertador, contra os deuses opressores do capitalismo e dos regimes políticos compreendidos como injustos, e transformaram a Bíblia numa espécie de aporte teórico para a revolução. Motivaram diversas lutas sociais no campo e nas cidades, principalmente através das Comunidades Eclesiais de Base e da ação dos setores mais progressistas da Hierarquia católica. Geraram adesões e rejeições dentro da própria Igreja, na imprensa e nos diversos meios sociais, criando um grande debate e um grande embate ideológico-religioso que se manteve extremamente intenso, pelo menos, até os anos 1990. Para melhor compreender esse imaginário social com as mediações que utilizou, as representações coletivas que projetou e as construções de sentidos que forjou, recorreremos aos pressupostos da História Cultural, dialogando, sempre que possível, com as disciplinas da linguística, da sociologia e da antropologia social. Além de beneficiarmos-nos intensamente com as metodologias da História Oral.

Palavras-chave: Igreja Católica. Libertação. Imaginário

ABSTRACT

Since the 1960's, Latin America knew a period of great changes with the growing number of coups and counter coups, from which emerged authoritarian political regimes, supported by Doctrines of National Security and, in certain places, in an *conservative modernization* of capitalism, which aggravated even more the precarious life conditions of the great majority of the continent's population, namely, the thousands of poor workers in the cities and on the countryside. On this context, various leftist groups gained power which, inspired by a certain revolutionary romanticism and in the resounding success of the Cuban Revolution, believed to be possible to make an alternative modernity for Latin America. Some sectors of the Latin American Church drank deeply from the ideals shared in those lefts and went through a significant process of transformation in their practices, beliefs and ideals, gestating a social movement which has been called Liberation Christianity. The multiple reflections of the church's men about the then desired political, economic, social and ecclesial changes on the continent, benefit from the social encyclicals of the Popes John XXIII and Paul VI, by documents of the Second Vatican Council and from Medellín, resulted in the liberation theology, which became the theoretical support of the Latin Americans catholic lefts. Thus, priests, bishops, religious and lay faithful in Brazil and on the rest of the continent, shared vividly a new political culture that continually redefined way of the Christian being in the world and his view about it. Establishing a strong connection between faith and life, religiosity and social struggles. Professing a great centrality in relation *God-poor*, which would lead to the victory of *The Plan of God* for historical societies. With a biblical hermeneutics understood from a key Marxist reading, designed new collective representations of a Revolutionary Jesus, of a guerilla Moses, of Che Guevara as a Fighter of the Kingdom, and of the Nicaraguan Revolution as Sacred. Just as re-signified other, millenarian, of the Christian Tradition, like The Kingdom of God, profetism, martyrdom etc. This way, transforming all the cultural and religious patrimony of Roman Catholicism. Such perspectives helped in the creation of an social imaginary of a war of the Christian God, liberator, against the oppressive gods of capitalism and of the political regimes understood as unfair, and transformed the Bible in a theoretical support for the revolution. They have motivated several social conflicts on the countryside and in the cities, mainly through the Basic Ecclesial Communities and the action of the more progressive sectors of the Catholic Hierarchy. They generated accessions and rejections inside the Church, in the press and in several social media, creating a big debate and a great ideological-religious clash that remained extremely intense, at least until the 1990's. For a better understanding of the social imaginary that was utilized, the collective representations that it projected and the constructions of meaning that where forged, we resort to the assumptions of the Cultural History, dialoging, whenever is possible, with the disciplines of linguistics, sociology and social anthropology. Besides benefiting us intensely with the methodologies of Oral History.

Key words: Catholic Church. Liberation. Imaginary.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ALN	Ação Libertadora Nacional
AP	Ação Popular
BASA	Banco de Crédito da Amazônia
CEBI	Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos
CEBS	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM (a)	Conferência Episcopal Latino-Americana
CELAM (o)	Conselho Episcopal Latino-Americano
CEN	Conferência Episcopal da Nicarágua
CENFI	Centro de Formação Intercultural
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CUT	Central Única dos Trabalhadores
FARCs	Forças Revolucionárias Colombianas
FMLN	Frente Martí Faribundo de Libertação Nacional
FSLN	Frente Sandinista de Libertação Nacional
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
MR-8	Movimento Revolucionário 8 de outubro
MRT	Movimento Revolucionário Tiradentes
MST	Movimento dos Trabalhadores Sem Terra
OBAN	Operação Bandeirantes
OLAS	Organização Latino-Americana de Solidariedade
PCBR	Partido Comunista Brasileiro Revolucionário
PC do B	Partido Comunista do Brasil
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PIN	Programa de Integração Nacional
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PRT	Partido Revolucionário dos Trabalhadores
PT	Partido dos Trabalhadores
PTB	Partido Trabalhista Brasileiro
SL	Sendero Luminoso
SUDAM	Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
UNICAS	União Cooperativa de Assistência e Saúde
VAR-Palmares	Vanguarda Armada Revolucionária – Palmares
VPR	Vanguarda Popular Revolucionária

SUMÁRIO

“O AR CONGELOU-SE, E A NOITE”, p.12
O CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO, p.17

1 SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA E O IMAGINÁRIO DA NOVA IGREJA p.28

1.1 POR UMA NOVA CULTURA POLÍTICA, p.28
1.2 A CONQUISTA DO IMAGINÁRIO COLETIVO, p.44
1.3 OS LUGARES DE MEMÓRIA, p.69

2 A BÍBLIA REVOLUCIONÁRIA, p.73

2.1 A BÍBLIA NUMA SOCIEDADE INSTÁVEL, p.73
2.2 AS NOVAS REPRESENTAÇÕES BÍBLICAS E SEUS USOS, p.86
2.3 UMA REVOLUÇÃO EVANGÉLICA, p.96

3 AS NOVAS REPRESENTAÇÕES DO CATOLICISMO ROMANO, p.104

3.1 A TEMPESTADE SOBRE A BARCA DE PEDRO, p.104
3.2 A IGREJA DOS POBRES, p.110
3.3 RESSIGNIFICANDO O PATRIMÔNIO DA FÉ, p.116

4 IMPRENSA E IMAGINÁRIOS SOCIAIS, p.132

4.1 IMAGENS DA LIBERTAÇÃO, p. 132
4.2 A GUERRILHA CLERICAL NO CONTEXTO POLÍTICO DO AI-5, p.143
4.3 A IGREJA PROGRESSISTA COMO FORÇA MORAL DA ABERTURA, p.161

5 A PARTILHA DOS BENS SIMBÓLICOS DO CATOLICISMO, p.171

5.1 O TRIÊNIO DOS NOVOS DESAFIOS (1978-1980), p.171
5.2 SOB FOGO CERRADO, p.192

6 O MITO DA IGREJA REVOLUCIONÁRIA, p.203

6.1 O MITO DA REVOLUÇÃO, p.203
6.2 A TRADIÇÃO REVOLUCIONÁRIA DOS ANOS 1960 E 1980 E O CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO, p. 214
6.3 AS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS DOS ANOS 1980 E A ANEXAÇÃO DO PASSADO, p. 222
6.4 AS REVOLUÇÕES POSSÍVEIS: EXPERIÊNCIAS NAS CEBS, p.227
6.5 TRANSFORMAÇÕES NOS RITOS DA FÉ, p.233
6.6 O DECLÍNIO DAS UTOPIAS, p.238

7. REFERÊNCIAS, p.243

8. FONTES, p.253

8.1 DOCUMENTOS OFICIAIS DA IGREJA, p. 253
8.2 LITERATURA DA LIBERTAÇÃO, p. 254
8.3 PERIÓDICOS, p. 258
8.4 MATERIAL DO ARQUIVO DA PRELAZIA DE SÃO FÉLIX, p. 263
8.5 FONTES ORAIS, p. 264
8.6 DISCOGRAFIA, p 264
8.7 FILMOGRAFIA, p.265

- 9 ANEXOS, p.266.
- 9.1 FOTO 1 D.PEDRO CASALDÁLIGA, PE.PEDRO DAS BARBAS, IRMÃO MANOEL COM OS INDIOS XAVANTES, p.266.
- 9.2 FOTO 2 – OS PRIMEIROS ANOS NA PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, p.267.
- 9.3 FOTO3 - VISITANDO OS MORADORES DO SERTÃO, p.268.
- 9.4 FOTO4 - MUTIRÃO DE LIMPEZA DO TERRENO DA IGREJA. SANTO ANTÔNIO, 1982, p.269.
- 9.5 FOTO 5 – REUNIÃO PARA DISCUTIR O ORÇAMENTO DA PREFEITURA. PORTINÓPOLIS, 1984, p.270.
- 9.6 FOTO 6 – AS NOVAS INSÍGNEAS EPISCOPAIS, p.271.
- 9.7 FOTO 7 – NOSSA SENHORA DOS POSSEIROS, p.272.
- 9.8 FOTO 8 – TEATRO JOVENS SOBRE A CONSTITUINTE, 1987, p.273.
- 9.9 FOTO 9 - A PLACA DA CRUZ COLOCADA NO LUGAR DO MARTÍRIO DO PADRE JOÃO BOSCO. RIBEIRÃO BONITO, OUTUBRO, 1976, p.274.
- 9.10 FOTO 10 – MURAL DO SANTUÁRIO DOS MÁRTIRES DA CAMINHADA LATINOAMERICANA. RIBEIRÃO CASCALHEIRA, MATO GROSSO, p.275.
- 9.11 FOTO 11 – IMAGEM DA IGREJA DO MORRO DA AREIA, SANTA TEREZINHA, p.276.
- 9.12 FOTO 12 – ERNESTO CARDENAL (MINISTRO DA CULTURA DA NICARÁGUA), 1984, p.277.
- 9.13 OS SACERDOTES DA VIOLÊNCIA, p.278.
- 9.14 LITERATURA PERIGOSA, p.279.
- 9.15 O FIEL DA BALANÇA, p.280.
- 9.16 NUVEIS DE TEMPESTADE SOBRE A BARCA DE PEDRO, 281.
- 9.17 PARA ONDE VAI A IGREJA?, p.282.
- 9.18 DOM SIGAUD: O DIABO É SOCIALISTA, p.283.
- 9.19 FREI BETTO COCHICHA AO OUVIDO DE LULA, p.284.
- 9.20 A BENÇÃO, JOÃO DE DEUS, p.285.
- 9.21 DOM HÉLDER: IRMÃO DOS POBRES E DE WOJTYLA, p.286.
- 9.22 SANTO PADRE: O POVO PASSA FOME, p.287.
- 9.23 O “TIO SAM” E O PAPA: FAVORES MÚTUOS CONTRA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, p.288.
- 9.24 “ENQUANTO ISSO, NA NICARÁGUA...”, p.289.
- 9.25 IGREJA: ESFORÇO PARA CONTROLAR O BRASIL, 290.
- 9.26 O COMPROMISSO DE VILMAR DE CASTRO, 291.
- 9.27 PROTESTO CONTRA PREÇO DE PASSAGEM FECHA ESTRADA, p.292.
- 9.28 PLACA DA UNIDADE DE SAÚDE DO PILAR, p.293.

“O AR CONGELOU-SE, E A NOITE”

Naquele 19 de outubro de 1976, os patrimônios de Ribeirão Bonito e Cascalheira, no então município de Barra do Garças, no Mato Grosso, recebiam uma grande quantidade de peregrinos, que vinham dos mais distantes locais da Prelazia de São Félix do Araguaia. Oriundos dos povoados de Santo Antônio, Santa Terezinha, Alto Boa Vista, Porto Alegre do Norte, Luciara, São Félix e outros, viajaram por seis, oito, dez horas pelas estradas dessa região amazônica, e vinham participar da missa de sétimo dia do padre missionário e jesuíta João Bosco Penido Burnier. No Ribeirão Bonito e na Cascalheira havia um grande silêncio, era como se todo mundo das pequenas vilas estivesse de luto (informação verbal)¹. O já habitual medo da repressão, sempre à espreita, estava agora mais fortemente entrelaçado com o sentimento de revolta, que naquele momento parecia prestes a explodir.

Já havia uma semana, o corpo do jesuíta havia recebido as exéquias em Diamantino, sob o sol forte de quase meio dia no Mato Grosso. Sepultado próximo a uma cerca de arame farpado,² símbolo do progressivo processo de *cercamento* que aquelas terras iam sofrendo, ancorado nos projetos de desenvolvimento da Amazônia, promovidos pela Sudam Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam). Esses *cercamentos* continuamente expulsavam de suas terras índios e posseiros – muitos! – que haviam desbravado a região há trinta, quarenta anos atrás, descendo através dos rios das Mortes e do grande rio, assim decantado pelos sertanejos: “Araguaia, meu Araguaia de mistério e de temor; de cascatas e bandeiros; matas e praias e campos sem fim”.³ Ali, abriam a terra e plantavam uma pequena roça antes de voltarem para buscar a família que haviam deixado para trás. As novas fazendas que iam instalando-se no local, previstas pelo projeto de modernização do governo Federal, provocavam continuamente imensos conflitos nessas regiões amazônicas.

A missa do religioso foi celebrada no “barraco-capela” (CASALDÁLIGA, 1977, p. 134-142). Na verdade, uma capelinha de madeira e palha, não muito distante do local onde ele havia sido baleado à queima roupa pelo soldado da Polícia Militar do Mato Grosso, Erzy

¹ Esse sentimento aparece nos depoimentos de Maria de Lourdes Jorge de Sousa, professora, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

² A construção dessa narrativa tomou por base os depoimentos colhidos em São Felix do Araguaia e dos registros feitos pelo bispo local. Cf. CASALDÁLIGA, Pedro. Creio na justiça e na esperança. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, p. 134-142.

³ Essa canção foi magistralmente cantada durante as entrevistas realizadas em São Félix do Araguaia, em 30 de setembro de 2010, como expressão do cancionário local, durante o depoimento de Maria José Souto Moraes.

Ramalho Feitosa, na frente do próprio bispo da prelazia (SOLDADO de Mato Grosso...Jornal do Brasil, 13-10-1976, p, 18). Entre os celebrantes, estava o padre Máximo Paredes conduzindo o rito através dos cantos, leituras e expressões espontâneas, que revelavam os sentimentos ali subjacentes incisivamente.

Estamos aqui hoje [...] para celebrar a paixão e morte do padre João Bosco. [...] para manifestar nossa união e nosso desejo de libertação. Que nossa presença seja um protesto silencioso contra os opressores, os exploradores, representados pela polícia, responsável por tantas injustiças e por tantos sofrimentos do povo. [...] Que esta celebração nos torne mais conscientes de nossa própria força [...], de que somos nós e só nós que conseguimos nossa libertação. Que o sangue derramado pelo padre João Bosco nos comprometa nessa caminhada (CASALDÁLIGA, 1977, p. 135).

Corroborando o sentimento de clamor que pairava na assembleia, leu-se solenemente o livro do Êxodo 2, 23-25 e 3, 7-10:

Os filhos de Israel gemiam sob o peso da escravidão, e clamaram; e do fundo da escravidão, o seu clamor chegou até Deus. Deus ouviu as queixas deles e lembrou-se da aliança que fizera com Abraão, Isaac e Jacó. Deus viu a condição dos filhos de Israel e a levou em consideração.
[...]
Javé disse: “Eu vi muito bem a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor contra seus opressores, e conheço os seus sofrimentos. Por isso, desci para libertá-lo do poder dos egípcios e para fazê-lo subir desta terra para uma terra fértil e espaçosa, terra onde corre leite e mel...”⁴

Havia pouco mais de uma semana, padre João Bosco, então com cinqüenta e nove anos de idade, havia chegado feliz àquele povoado para participar dos festejos de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do lugar, ao lado do bispo Pedro Casaldáliga. Os dois haviam participado juntos do encontro promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi), da regional Nordeste do Mato Grosso, realizado no povoado de Santa Terezinha, habitado por posseiros. Havia discutido temas como choque cultural, turismo, atendimento aos karajá,

⁴ O trecho aqui compilado foi extraído da Bíblia Pastoral, que só foi impressa no ano de 1990, contudo, sua escolha faz-se pertinente por ela expressar bem as leituras possíveis da Bíblia propostas dentro da cultura política da tradição do cristianismo de libertação. Tais versículos foram sempre emblemáticos para essa ala da Igreja, na defesa de uma religião mais politizada. A nota de rodapé proposta pelo biblista da libertação frei Ivo Storniolo ajuda-nos a compreender as interpretações que a corrente da libertação propugnava há décadas na América Latina: “O povo começa a tomar consciência de que é escravo e exprime a sua insatisfação. Esse clamor já é o desejo de uma nova situação. Deus vê a condição do povo e ouve o seu desejo; lembra-se de sua própria aliança de vida e se solidariza com os oprimidos, levando em conta a situação deles...” Cf. Bíblia Edição Pastoral. Trad. Frei Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1990, p 71-72.

etc. Ele havia navegado por seis horas pelo “grande rio Araguaia, das lendas e narrações”,⁵ realizando naqueles últimos dias um sonho acalentado ainda na infância, agora já distante.

Quando chegou a Ribeirão Bonito acompanhou o povo rezando e cantando até o riacho local, ou o ribeirão, que dava origem ao nome do patrimônio de pouco mais de mil habitantes. Em procissão pegou e carregou a água em talhas de barro, que seria utilizada para bênção e batismo no dia seguinte.⁶

Apesar dos festejos celebrados, desde a chegada com o bispo percebia-se um clima de terror presente no vilarejo. Duas mulheres eram barbaramente torturadas na cadeia local, desde que o cabo Félix havia sido morto por um homem do patrimônio, chamado Joviro Barbosa, após uma tentativa arbitrária da polícia de prender seu filho. Depois de atirar no policial, o pai fugiu com o filho para a mata, onde se esconderam. Um grupo de policiais foi à casa de Joviro e, não o encontrando, prenderam sua irmã, dona Margarida, e sua nora, dona Santana, que estava de resguardo de uma recente gravidez. A casa e a roça da família, onde se produzia arroz, foram incendiadas.

As mulheres permaneceram dias sem água ou comida, receberam agulhadas na garganta e sob as unhas. Furaram os seios de Santana e colocaram as duas de joelhos sobre cacos de vidro. As mulheres da região tentavam levar água para as presas, mas eram impedidas pelos policiais.⁷ Havia uma ameaça permanente de soltar um catitu, espécie de porco selvagem, dentro da cela.

Às seis horas da tarde, ouvindo os gritos partindo da prisão: “Não me bata”, o bispo decidiu intervir indo até à cadeia, no que foi imediatamente seguido pelo padre João, que abandonou suas orações e leituras.

“A escuridão que chegava, a areia da rua, o terror perceptível no ar, no silêncio, nos acompanharam” (CASALDÁLIGA, 1977, p. 131). Recebidos na porta da delegacia pelos policiais (CASALDÁLIGA, 2005, p. 12) o bispo e o padre tentaram um diálogo pacificador, procurando convencer os soldados a soltarem as mulheres, afinal elas não haviam feito nada

⁵ O bispo Pedro faz um relato comovente desses últimos dias do padre ao seu lado. CASALDÁLIGA, Pedro. Creio na justiça e na esperança. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, p. 134-142.

⁶ Depoimento de Eva Mendes da Rocha, produtora rural, cedido em 01-10-2010, São Félix do Araguaia.

⁷ A narrativa da morte do policial, a prisão e a tortura das mulheres foi construído através dos escritos do bispo Pedro, da reportagem publicada no *Jornal do Brasil*, dia 13/10/76, e dos depoimentos colhidos em São Félix do Araguaia, principalmente os de Eva Mendes de Souza, Eva Domingues da Rocha e Lídia Rodrigues Valadares, entre setembro e outubro de 2010. Embora esse fato pareça bastante cristalizado na memória coletiva da Prelazia de São Félix do Araguaia, chegando a ser um divisor de águas na história local, como veremos mais adiante, há nos relatos uma espécie de dança dos nomes. Por exemplo, em um relato o soldado morto chama-se Belmiro e o homem que o matou foi chama de “Diogo Veio”, uma das mulheres seria Carmozina. Contudo, tais nomes não se confirmam nem pelos relatos da imprensa e nem pelos registros do bispo. Cf. CASALDÁLIGA, Pedro. Creio na justiça e na esperança. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, p. 134-142; Cf. SOLDADO do Mato Grosso mata jesuíta com tiro. *Jornal do Brasil*. Primeiro Caderno, 13 out. 1976, Primeiro Caderno, p. 18.

de errado. Diante da virulência dos policiais e das constates ameaças contra os dois clérigos, padre João decidiu falar com mais firmeza:

- Eu vou denunciar para os seus superiores, o que vocês estão fazendo aqui é contra a lei. O que vocês estão fazendo... eu vou denunciar vocês para os seus superiores.⁸

Nesse momento o cabo Erzy pulou à frente, deu uma bofetada forte no rosto do religioso, em seguida deu-lhe um golpe com o revólver na face e, por último, o tiro derradeiro, na cabeça! “O ar congelou-se, e a noite” (CASALDÁLIGA, 1977, p. 131). O disparo ecoou pelo povoado naquela escuridão.

Erzy gritou ainda:

- “Ah! Seu bispo sem vergonha, subversivo!”.^{9, 10}

Imediatamente auxiliado pela população, padre João foi levado até o pequeno ambulatório mantido pela própria prelazia, onde o médico, Dr. Luís, a doutora Sílvia, as religiosas Beatriz e Madalena, bem como a produtora rural Eva Domingues providenciaram os primeiros socorros (informação verbal)¹¹. Durante algumas horas oscilou num estado contínuo de consciência e inconsciência. Vomitou sangue diversas vezes e expeliu fiapos da massa encefálica pelo ferimento. Entre um estado e outro disse ao bispo:

- “Dom Pedro, acabamos a nossa tarefa!”.¹²

Naquela noite não houve novena e nem houve missa para a padroeira. Padre João foi levado de avião para Goiânia às cinco horas da manhã do dia doze de outubro, onde faleceu.

Durante sua missa o povo ainda entoou “Glória a Cristo que tira seu povo da escravidão!” E também uma canção composta por seu bispo-poeta, muito cantada pelos sertanejos: “Somos um povo de gente, somos um povo de Deus, queremos terra na Terra, já temos terra no céu” (CASALDÁLIGA, 1977, p. 137).

Já caía novamente a noite sobre o sertão, quando o celebrante marchou com um lampião nas mãos, iluminando-a, conjuntamente com as velas acesas que o povo trazia em procissão. Foram ao local exato onde o padre-mártir havia tombado baleado, bem em frente à

⁸ Essa fala foi narrada por Eva Domingues da Rocha, mas são confirmadas nos relatos registrados pelo bispo.

⁹ Essa fala atribuída ao policial Erzy Ramalho, foi narrada por Eva Domingues da Rocha, que morava próxima à delegacia, e tendo sido ela uma das pessoas que ajudaram a socorrer o padre. Mas não há até o momento qualquer outra fonte que confirme isso.

¹⁰ Embora nos seus registros o bispo afirme terem ele e o padre se apresentado formalmente aos policiais, todas as entrevistas corroboram a idéia de que houve um engano por parte do policial e, o alvo seria mesmo o bispo, como confirma o depoimento do ex-padre Antônio Canuto, então colaborador direto de d. Pedro na Prelazia, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

¹¹ Nos registros de d. Pedro aparecem apenas o doutor Luís e a irmã Beatriz.

¹² Essa expressão utilizada pelo padre é confirmada tanto nos registros do bispo como nos depoimentos colhidos em São Félix do Araguaia, e podem ser facilmente associadas à expressão do apóstolo São Paulo quando estava para ser decapitado em Roma: “Combati o bom combate, terminei a minha corrida, guardei a fé”. 2 Tm 4, 7.

cadeia local. Carregavam uma grande cruz de madeira de candeia, construída com desvelo pelos homens do vilarejo em homenagem ao padre João. Nela havia uma placa com a seguinte inscrição: “Aqui, no dia 11/X/1976 foi assassinado pela polícia o padre João Bosco defendendo a Liberdade” (CASALDÁLIGA, 1977, p. 137).

O silêncio religioso que o momento impunha só foi quebrado quando surgiram gritos de revolta e indignação, que começaram a explodir no meio da assembleia. Uma mulher pobre, dona de um bar na localidade, de nome Carmozina, que já havia sido presa naquela cadeia, foi a primeira a gritar:

- Gente, porque não derruba essa cadeia? Nessa cadeia nunca foi presa gente rica, só pobre! Só gente humilhada! Só pobre já foi preso aqui nessa delegacia. Nunca foi preso um fazendeiro... Nunca foi preso ninguém rico aqui. Só pobre!¹³

O povo concordou. Na verdade, já havia um grande ressentimento nas relações entre o povo da prelazia e as forças policiais, sempre apontadas como repressoras, arbitrárias e violentas contra a gente pobre do lugar. Eram percebidas, sobretudo, como representantes locais do regime militar autoritário e defensoras dos interesses dos grandes fazendeiros. Muitas vezes eram os policiais quem despejavam os posseiros em nome das grandes fazendas. Era comum ainda a entrada de militares armados nas igrejas durante as celebrações religiosas, muitas vezes com atitudes ameaçadoras (informação verbal).¹⁴ Ao longo dos últimos anos, vários agentes de pastoral haviam sido presos e torturados, sendo sempre acusados de serem comunistas e subversivos.¹⁵

No jogo simbólico do imaginário que permeava aquela cultura política da libertação, alguém completou o raciocínio lógico, expressando sinteticamente uma imagem que possivelmente já era interiormente compartilhada por aquela coletividade,

- “A cruz representa nossa libertação; essa cadeia representa a perseguição, a tortura, o assassinato e tudo o que nos aterroriza”.

Talvez um terceiro tenha gritado ainda mais forte:

- “Entre a cruz e a cadeia, é melhor tirar a cadeia” (CASALDÁLIGA, 1977, p. 137).

Carmozina correu em casa, próxima dali, pegou um machado, ao que foi seguida por outros. Logo havia machados, enxadas, foices, paus, pedras. Em poucos minutos a cadeia estava totalmente destruída. O povo irado foi rapidamente demolindo tudo o que via pela

¹³ Essa personagem aparece nos relatos de Lídia Rodrigues Valadares. Com já citado, o nome Carmozina foi citado outras vezes determinando outros personagens.

¹⁴ Depoimento de Eva Mendes de Sousa, cedido em 29-09-2010, São Félix do Araguaia.

¹⁵ D. Pedro registra isso em vários dos seus escritos e os depoimentos colhidos na prelazia relatam a mesma coisa. Da mesma forma a Polícia Federal e o exército foram diversas vezes à prelazia em busca de subversivos. Segundo alguns relatos, muitas vezes havia invasões às igrejas durante a missa.

frente. Não deixando pedra sobre pedra. Os que não atacavam gritavam incentivando os outros. Eram centenas de pessoas numa grande explosão de ira e sede de justiça, carregada de significados simbólicos, que inevitavelmente remetem o historiador ao episódio da queda da Bastilha e ao ocaso do antigo regime francês.

O jornal *Alvorada*, publicado pela prelazia, escreveu assim no dia seguinte: “... O povo celebrou a Eucaristia, plantou a cruz e derrubou a cadeia. Tudo num gesto só” (CASALDÁLIGA, 1977, p. 138).

Muito rapidamente iniciou-se uma grande repressão sobre a prelazia. Chegaram a polícia Federal, o exército, paraquedistas, etc. Consta que o próprio presidente Geisel havia ficado profundamente irritado com o episódio da queda da cadeia, ou simplesmente, como alguns disseram, com a queda da “pequena Bastilha” (CASALDÁLIGA, 1977, p. 138).

O Cristianismo de Libertação

O evento acima parece bastante emblemático para pensar a transformação de importantes setores da Igreja Católica na América Latina entre as décadas de 1960 e 1990. Sua trama carregada de valores, imagens e símbolos que impulsionaram a ação política dessa igreja rural no sertão do Brasil, serve-nos como uma história em escala reduzida ou uma microhistória, a partir da qual podemos iniciar uma reflexão sobre a formação de um novo *ethos* no catolicismo romano, e as muitas lutas políticas travadas por leigos e clérigos em vastas paragens da América Ibérica na segunda metade do século XX. Essa redução de escala permite-nos, ao mesmo tempo, reconstituir a experiência de um homem e de uma coletividade e identificar as estruturas sociais nas quais esse vivido se articula (LEVI, 2000, p. 17).

Nessa narrativa a cruz é concebida como representação de uma libertação não apenas espiritual, mas, sobretudo, como libertação frente à opressão política e econômica: “A cruz representa nossa libertação; essa cadeia representa a perseguição, a tortura, o assassinato e tudo o que nos aterroriza”. O povo simples se reconhece como aquele que é escravizado e que se ergue num clamor a Deus pedindo libertação: “os filhos de Israel gemiam sob o peso da escravidão, e clamaram...” (Êxodo 2). As Sagradas Escrituras são tomadas como um espelho que reflete a própria vida do povo, como um guia para a mobilização social e como garantia da opção política de Deus a favor dos oprimidos: “Eu vi muito bem a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor contra seus opressores, e conheço os seus sofrimentos. Por isso, desci para libertá-lo...” (Êxodo 2).

O assassinato de um homem tomado por “paixão e morte”. Os textos selecionados para leitura, os cantos, a fala parecem demonstrar uma clara compreensão de que a sociedade estava dividida em grupos antagônicos, entre exploradores e explorados: “que nossa presença seja um protesto silencioso contra os opressores, os exploradores, representados pela polícia, responsável por tantas injustiças e por tantos sofrimentos do povo”.

Os cânticos corroboram no sentido de revelar que uma nova cultura política havia sido gestada nesses setores do cristianismo, produzindo novas reflexões articuladas em uma *nova* cosmovisão: “Glória a Cristo que tira seu povo da escravidão!” A espiritualidade da libertação projetando o fiel tanto no sentido vertical, para Deus, e no sentido horizontal, para o próprio homem. Nessa cosmovisão o papel social da instituição cristã aparece bastante resignificado, mudando as expectativas e as perspectivas em relação à ação da Igreja. Esta deveria conduzir os homens não apenas para a salvação eterna, mas para o centro do *Projeto de Deus*, que incluiria a salvação completa dos homens, que começa aqui e agora e caminha para a eternidade: “queremos terra na Terra, já temos terra no céu”. Enfim, uma nova economia da salvação onde a cruz, o martírio, o rito litúrgico, as Sagradas Escrituras, os cânticos religiosos, a mobilização social, tudo era compreendido como parte de uma mesma luta de libertação, que daria início à vitória do Projeto de Deus: “O povo celebrou a Eucaristia, plantou a cruz e derrubou a cadeia. Tudo num gesto só”.

A análise desse episódio também revela que, pelos menos para parte da sociedade brasileira, alguns religiosos haviam assumido uma nova representação social, já não eram *homens de Deus*, mas sim uma *ameaça* à sociedade brasileira, espécie de *inimigo interno*: “Ah! Seu bispo sem vergonha, subversivo!”

O trabalho, que aqui começo propor, é uma reflexão sobre esse imaginário social do cristianismo de libertação¹⁶, origem, mas também efeito da teologia da libertação, com suas novas representações e ressignificações do patrimônio cultural da fé católica.

A prelazia de São Félix do Araguaia e sua microhistória servem como estopim para análises mais abrangentes da conjuntura política, econômica e cultural da sociedade brasileira e da própria Igreja no Brasil, com suas trocas culturais permanentes com a Igreja Universal e com a Igreja na América Latina. Em contrapartida, perscrutar uma macro-história religiosa, cultural, social e política da Igreja e do Brasil parece ser uma condição *sine qua non*, para

¹⁶ Baseando-me em Michael Löwy, considero esse termo cristianismo de libertação mais apropriado para definir conceitualmente o grande espectro de movimentos sociais e ideias que a Teologia da Libertação desencadeou dentro dos movimentos de esquerda da América Latina e do Brasil a partir do final dos anos 1960. Assim, ao longo do texto usarei o termo teologia da libertação, quando tratar-se da teologia *stricto sensu*, e cristianismo de libertação quando referir-me ao movimento social mais amplo.

também melhor compreender o imaginário que mobilizou fiéis e clérigos em São Félix do Araguaia, num movimento que se quer dialético: do micro ao macro e vice-versa.

Assim, é interessante compreender que a nova cultura política, presente nos chamados setores progressistas da Igreja católica, finca suas raízes, pelo menos, na década de 1950, quando a eleição do cardeal Ângelo Roncalli ao trono de Pedro, com o título de João XXIII, promoveu um momento de grande inflexão na história do catolicismo. Pois, o governo desse pontífice foi marcado pela aproximação da Igreja com as questões sociais, definida em suas encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris* e pelo desejo de, finalmente, promover um diálogo profícuo entre a Igreja Católica e o mundo moderno, convocando o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965).

De fato, os documentos conciliares, promulgados já no pontificado de Paulo VI, mudaram a face da Igreja na celebração do culto, nas relações com os fiéis leigos e com a *modernidade ocidental*. *Sacrosanctum Concilium*: sobre a liturgia; *Lumen gentium* sobre a Igreja; *Dei Verbum* sobre a Revelação e *Gaudium et spes* sobre o mundo contemporâneo. Definitivamente, o concílio trouxe novos ares para o interior da Igreja, permitiu maior liberdade no campo litúrgico, pastoral e teológico, inclusive autorizando a adoção da língua nacional no culto e na produção teológica.

Mas ainda antes do grande concílio, há tempos, a instituição buscou novas formas de inserção na sociedade a partir da criação da Ação Católica. Seu intento era agir em setores sociais por meio do laicato, alcançando instituições e grupos onde tradicionalmente apenas os leigos estavam inseridos e, através deles, cristianizar o mundo moderno. No Brasil, seguindo o modelo italiano, a Ação Católica organizou-se de acordo com os diversos seguimentos atuantes na sociedade JAC (Juventude Agrária Católica); JEC (Juventude estudantil Católica); JOC (Juventude Operária Católica) e JUC (Juventude Universitária Católica).

Embora se possa dizer que a inspiração para sua criação tenha sido levar as verdades da Igreja para o mundo, de uma forma talvez contraditória, a Igreja começou a perceber mais claramente a realidade social do mundo no qual estava inserida. Tais organismos colocaram, na verdade, o fiel católico e os religiosos que os dirigiam em contato com graves problemas sociais no campo e nas cidades. Dessa forma, questões como o alto custo de vida, a reforma agrária, as migrações, a favelização e a exploração no mundo do trabalho passaram a fazer parte das preocupações do católico engajado nesses movimentos e de alguns setores do, até então, conservador clero brasileiro. Como fruto dessa nova práxis pastoral, uma nova mentalidade foi pouco a pouco sendo adquirida, guiada pelo princípio que sempre norteou as práticas da Ação Católica: ver, julgar e agir.

Vale a pena destacar que, desde a década de 1940, o padre Lebret havia organizado cursos e conferências no país sobre economia e humanismo, influenciando o pensamento e as ações de católicos como Cândido Mendes, Alceu Amoroso Lima e o próprio d. Hélder Câmara.

Na verdade, a realidade social, nesse momento, despertava a atenção de muitos religiosos em toda a América Latina. Vários teólogos como Gustavo Gutiérrez, Juan Luís Segundo e outros começaram a organizar encontros e congressos para pensar as questões entre justiça social e fé, pobreza e Evangelho. Tais encontros ocorreram inicialmente no Rio de Janeiro (1964), em Havana e Bogotá (1965).

Algumas semanas antes da abertura do grande encontro de Medellín, Gustavo Gutierrez apresentou em Chimbote, no Peru, uma conferência que seria o gérmen da Teologia da Libertação. Dessa conferência saiu uma publicação intitulada *Hacia una Teologia de la Libertación*, e que mais tarde serviu de base para o *Teologia da Libertação, Perspectivas*, obra lapidar da teologia da libertação.

Em 1968 realizou-se na Colômbia a assembleia promovida pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Medellín, que se tornou o verdadeiro divisor de águas na história da Igreja latino-americana. Realizada para discutir os problemas da Igreja e do homem latino-americano frente aos desafios dos tempos atuais, sofreu enorme influência dos teólogos progressistas e ocupou um lugar chave no espaço simbólico da libertação (DELGADO in FERREIRA; DELGADO, 2003, p.114), legitimando durante décadas várias ações políticas e pastorais da ala progressista da Igreja.

Embora Medellín seja compreendida por alguns como crítica ao Vaticano II, por considerar que este acatou demasiadamente o liberalismo como filosofia da modernidade, parece inegável que a conferência tenha bebido também de suas fontes, da sua aproximação com o mundo moderno. Da mesma forma, alimentou-se das proposições presentes nas encíclicas sociais de João XXIII e Paulo VI. Este último, com a *Populorum Progressio* e sua incisiva defesa de uma maior igualdade nas relações internacionais. “O desenvolvimento dos povos, especialmente daqueles que se esforçam por afastar a fome, a miséria, as doenças endêmicas, a ignorância... [...] é seguido com atenção pela Igreja” (PAULO VI, 1990, p. 5).

Inspirada na Encíclica social do Papa, a assembleia dos bispos em Medellín declarou: “Se o desenvolvimento é o nome da paz, o subdesenvolvimento latino-americano [...] é uma injusta situação promotora de tensões que conspiram contra a paz” (DOCUMENTO DA 2ª CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO EM MEDELLÍN, Paz, 2, 1).

Medellín propôs-se apontar aquilo que compreendia como males estruturais da América Latina, ao mesmo tempo em que apontou a necessidade urgente de sua superação para garantir a *verdadeira* paz no continente. Enorme impacto sobre as sociedades latino-americanas tiveram as interpretações que apontavam sua opção preferencial pelos pobres (DOCUMENTO DA 2ª CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO EM MEDELLÍN, Paz, 2, 22), que depois seria oficializada em Puebla (DOCUMENTO DA 3ª CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO EM PUEBLA, Parte 4, 1128).

Uma nova consciência social atingiu amplos setores da Igreja no continente, indo desde destacados membros de sua Hierarquia como cardeais, bispos, superiores das ordens até aos padres, religiosos, freiras etc. Além de envolver também um número cada vez maior de leigos comprometidos com as mudanças sociais e organizados em milhares de Comunidades Eclesiais de Base (Cebs), que se imaginava como espécie de arquétipo para a *nova Igreja*.

O pensamento desses setores da Igreja evoluiu a partir de uma nova práxis, das novas ideias emanadas de Roma; do diálogo, velado ou não, com esquerdas latino-americanas e suas concepções marxistas de variados matizes; e também do pensamento social brasileiro. A percepção das condições estruturais da América Latina, por exemplo, foi profundamente transformada a partir da elaboração da teoria da dependência, da análise de intelectuais como Fernando Henrique Cardoso e Celso Furtado, ligados à Comissão Econômica para a América Latina (Cepal). Essa teoria colocou em xeque uma perspectiva até então aceita por muitos e lançou por terra as esperanças calcadas nos modelos econômicos dos anos 1950. Muitos acreditaram até ali que as nações subdesenvolvidas estavam apenas em um estágio inferior do processo de desenvolvimento, já experimentado pelos países ricos e que, em questão de algum tempo, também elas seriam desenvolvidas, desde que se abrissem ao capital e ao investimento dos países já desenvolvidos. A nova teoria do Cepal quebrou esse mito. Propugnava que não seria possível aos países subdesenvolvidos superar essa fase do desenvolvimento, já que essa situação era algo intrínseco ao próprio capitalismo moderno, isto é, o subdesenvolvimento dos países pobres era condição para o desenvolvimento dos países ricos, não sendo, portanto, possível sua superação sem uma ruptura com o sistema econômico vigente. Haveria não uma relação de interdependência entre o mundo desenvolvido e o subcontinente, mas uma relação de *dependência*. Abriu-se uma nova perspectiva para a América Latina, a partir da qual, a saída possível seria uma ruptura com os laços de *dependência* numa atitude de *libertação*.

Nesse contexto, vários grupos de esquerda, de orientação marxista-leninista ou maoísta, comprometeram-se com a luta armada, vislumbrando a construção de uma nova realidade sócio-política em seus respectivos países. Na verdade, compartilhavam, quase todos,

o sonho de que uma revolução continental seria possível: Sendero Luminoso, do Peru; as Forças Revolucionárias Colombianas (Farc); a Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN) na Nicarágua; a Frente Marti Faribundo de Libertação Nacional (FMLN), em El Salvador; entre muitos outros. O ponto de partida para a ascensão desses movimentos foi o grande êxito da Revolução Cubana de 1959. A pequena ilha do Caribe tornou-se um símbolo!

Sob a égide da Guerra Fria e da bipolarização Leste/Oeste, as pressões tenderam a crescer continuamente no chamado *Terceiro Mundo*. A América Latina em quase sua totalidade conheceu diversos golpes de Estado: Bolívia (1952); Colômbia (1953); Paraguai (1954); Brasil (1964) e; Argentina (1966 e 1976) entre outros. Baseados nas chamadas Doutrina de Segurança Nacional, os regimes autoritários, então instalados, passaram a combater sistematicamente o *inimigo interno*, que naquele momento histórico era o mesmo que *comunista* ou *subversivo*. Na sua maioria, adotaram políticas de grande repressão popular enquadrando as classes trabalhadoras que, num crescendo vinham exigindo a satisfação de suas demandas. Em países como o Chile e o próprio Brasil, seus governos adotaram uma política de *modernização conservadora*, que colocaram as relações econômicas dos seus respectivos países num novo patamar, aumentando os lucros dos grandes capitalistas e os mecanismos de exploração das classes subalternas, num capitalismo regulado por uma ética distante do *envergonhado* capitalismo ibérico.

No Brasil, principalmente a partir de 1968 e do decreto do Ato Institucional nº 5, nas diversas regiões do país, espalhou-se a ideia de que somente pela *ação* imediata seria possível derrubar o regime autoritário e *fazer a revolução*, surgindo inúmeros grupos de guerrilha urbana e rural como a Ação Libertadora Nacional (ALN); Partido Comunista Brasileiro Revolucionário (PCBR); o próprio Partido Comunista do Brasil (PC do B); Ala Vermelha; Movimento Revolucionário 8 de outubro (MR-8); Movimento Revolucionário Tiradentes (MRT); Vanguarda Armada Revolucionária – Palmares (VAR-Palmares); e tantos outros.

Inegavelmente, determinados setores mais progressistas da Igreja aderiram, pelo menos em parte, valores e práticas das diversas esquerdas do continente, compartilhando com elas dois mitos que marcaram da história política da América Latina na segunda metade do século XX: o mito do foco (ROLLEMBERG in FERREIRA; DELGADO, 2003, p. 60) e o mito da revolução (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1986, p.59). O termo libertação, tão frequente nesses meios eclesiásticos, foi perdendo rapidamente sua acepção mais mística, aquele da tradição cristã, e sendo cada vez mais empregado com a mesma conotação semântica utilizada pelas esquerdas a partir da elaboração da teoria da dependência (Cepal), significando, principalmente, o rompimento com estruturas sócio-

político-econômicas entendidas como opressoras (LIBÂNIO, 1987, p. 146). O teólogo peruano Gustavo Gutierrez e o sacerdote colombiano Camilo Torres, considerados precursores do cristianismo de Libertação, defendiam abertamente a quebra do sistema capitalista e a revolução, por exemplo. O sacerdote Camilo tornou-se efetivamente guerrilheiro, bem como o padre Alípio de Freitas, integrante da Ação Popular, que recebeu treinamento militar para a guerrilha em Cuba (GORENDER, 1987, p. 112).

Esses setores do cristianismo, identificados com as classes oprimidas, foram pouco a pouco dando origem a concepções outras da religião com novos compromissos, novas redes de solidariedade, gestando aquela que tem sido chamado de *nova igreja* ou *igreja dos pobres*, compreendida por muitos como uma espécie de aliada de última hora dos revolucionários latino-americanos (HOBSBAWM, 2001, p.339).

Na verdade, o contato com uma realidade avassaladora fez emergirem diversos *projetos alternativos* de sociedade, projetos utópicos, nas diversas organizações políticas do continente, no movimento estudantil, nas expressões artísticas e religiosas como o próprio cristianismo de libertação. Todos contendo um traço comum: o *Romantismo revolucionário* (LÖWY; SAYRE, 1993, p. 22; RIDENTI, 2000, p. 24) com sua rejeição ao capitalismo e a modernidade que se desenhava.

Devido ao seu conteúdo extremamente politizado e às ações que engendrou, gerando embates dentro e fora da Igreja Católica, o cristianismo de libertação, e a história da própria Igreja no *tempo presente*, têm sido estudados tradicionalmente na historiografia a partir de uma perspectiva essencialmente política, que parece não levar tanto em conta os valores e a lógica interna dos diversos grupos envolvidos. Muitas vezes, analisadas a partir de paradigmas que têm produzido quadros explicativos, ao que parece, a partir de um pressuposto de que toda ação da Hierarquia católica visa, em última instância, apenas manter sua grande influência sobre o laicato e garantir a perpetuação do seu próprio poder; enfim, conservar o *status quo*. Os embates entre a *igreja dos pobres* e esta Hierarquia, quase sempre, pensados como um conflito de interesses entre *estrutura* e *superestrutura* ou, apenas como disputas entre a *periferia* e o *centro*.

Essa historiografia obviamente ocupa lugar essencial nessa pesquisa e foi, sem dúvida, o ponto de partida para este estudo, mas que pretende lançar um olhar para o imaginário social dessa coletividade. Tentando entender a própria busca do poder pela sua lógica interna, através da construção de sentidos que forjou, por meios das representações coletivas que construiu, inclusive aquelas acerca do próprio poder político, laico ou religioso, tendo como norte a concepção de que “qualquer poder, designadamente o poder político, se rodear de

representações coletivas” E que: “para tal poder, o domínio do imaginário é um importante lugar estratégico” (BACZKO in ENCICLOPÉDIA EINAUD, 1985, p. 297). Assim, o imaginário aqui não é pensado como algo que remete apenas às “ilusões, sonhos, símbolos etc ligados à arte”, como algo que está no campo das brumas e daquilo que não é real e, nesse sentido, paradoxal ao estudo do poder ou do político (BACZKO in ENCICLOPÉDIA EINAUD, 1985, p. 296).

Se o estudo do imaginário já tem demonstrado grande valor para compreender o poder, o político, o econômico e o social de uma forma mais ampla, muito mais será útil para decodificar o pensamento religioso e o seu espaço simbólico. Gilbert Durand, em um dos seus estudos sobre o imaginário, também tratou do uso do símbolo na religião afirmando que “em todas as religiões [...] há uma organização de uma rede de imagens simbólicas coligidas em mitos e ritos que revelam uma trans-história por detrás de todas as manifestações da religiosidade na história” (2004, p. 73-74).

Na verdade, propomos desvendar a evolução desse imaginário no espaço simbólico, aceitando que ele pautou, orientou e deu sentido às opções de várias gerações¹⁷ (SIRINELLI in REMOND, 1988, p. 255) de homens, mulheres e jovens católicos que partilharam esperanças, crenças, valores, práticas e representações e que vislumbravam a construção de uma sociedade utópica, *libertada* das mazelas sociais, políticas, econômicas e culturais que afligiam as realidades dos povos brasileiro e latino-americanos. De fato, estes atores construíram mitos, ritos e projetos que ora convergiam e ora conflitavam com a cultura política da Igreja institucional e com o conjunto da sociedade brasileira.

Quais foram suas principais representações? Como elas evoluíram no espaço simbólico? Quais os seus alcances e limites? Quais os processos psíquico-sociais que contribuíram para a sua evolução? Quais os principais espaços onde se deram as disputas na construção desse imaginário? Qual o papel da grande imprensa na formação desse imaginário? Que influência exerceu sobre ele a ação de determinados líderes do cristianismo de libertação? Que impacto teve as visitas do sumo pontífice ao Brasil e à América Latina, ou ainda, os acontecimentos históricos como a Revolução Cubana e a Revolução Sandinista e as conferências episcopais de Medellín e Puebla nesse universo simbólico?

Auxiliado por um vasto *corpus documental* formado por fontes orais, ampla literatura da libertação, material de imprensa, biografias, fotografias, imagens, cancionário, peças

¹⁷ Trabalho o conceito de geração conforme elaborado por Jean-François Sirinelli “estrato demográfico unido por um acontecimento fundador que por isso adquiriu uma existência autônoma”. Cf. Sirinelli, Jean-François. “Os intelectuais” In Remond, René. *Por uma história política*. Trad. Dora Rocha. Rio de Janeiro: UFRJ, 1988, p. 255.

teatrais, documentos da Igreja, Bíblia pastoral etc. procurei realizar uma *descrição densa* (GEERTZ, 1989, p. 5), que me permitisse um intenso cruzamento das informações que continham, tentando desvendar o significado que determinados significantes possuíam no contexto social estudado, para o emissor e para o receptor e, como ambos, reciprocamente, poderiam ser transformados pela cultura que compartilhavam (EAGLETON, 2003, p. 15).

O grande desafio desse trabalho foi então o de recuperar os elementos constitutivos desse movimento social, que embora possa ser compreendido dentro da lógica das esquerdas latino-americanas desses períodos, adquiriu contornos próprios, pois reuniu em si elementos muito particulares e, em certa medida contraditórios, como a herança cultural/religiosa do catolicismo romano e as tradições da cultura política marxista, reinante no continente por um bom tempo.

Dessa forma, procurei compreender a sensibilidade romântica da libertação através das imagens e ideias que esses mesmos românticos construíram sobre si e sobre a alteridade. Aquilo que era socialmente valorizado no campo das atitudes, dos comportamentos, dos credos, dos ideários. Como o ato heróico, o desprendimento, a aversão ao capitalismo, o passadismo.

Tais imagens e ideias ajudaram a forjar novas identidades coletivas, que se tornaram então matrizes geradoras de novas práticas sociais extremamente valorizadas nesses grupos, como aquelas que levaram vários indivíduos a identificarem-se e comprometerem-se com o *povo* e suas causas, e que passou a significar um sinal de distinção nessa coletividade. E o contrário, isto é, não conhecer as demandas desse *povo* passou a ser sinal de *alienação* e *ignorância* política. Sendo já visto como um outro, ajudando a formar uma nova concepção de alteridade dentro do catolicismo.

Entre os vários conceitos-chave incorporados pela História Cultural, que são essenciais para aprofundar o entendimento da visão de mundo desses atores, está o de *representação*. Formulado inicialmente por Marcel Mauss e Émile Durkheim, e que tem sido apropriado com muita propriedade História Cultural. Designa um conjunto de elementos socialmente estabelecidos e que dão certa coesão a um determinado grupo, criando pois uma espécie de realidade “paralela” para os indivíduos e grupos, mas que dão sentido para suas vidas estabelecendo condutas, práticas e coesão social (PESAVENTO, 2005, p.39). São imagens mentais que os grupos constroem para si, possibilitando delimitar, classificar, hierarquizar, enfim, fazer uma leitura do mundo social. São construídas a partir dos interesses dos próprios grupos e, não sendo universais, estão sempre “colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de

dominação” (CHARTIER, 2002, p. 17). As lutas travadas por elas são tão importantes como as econômicas, pois através delas um grupo “impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são seus, e o seu domínio” (CHARTIER, 2002, p. 17). Chartier alerta-nos para o fato de que uma representação só fazer sentido quando há convenções socialmente partilhadas e que definam as relações entre o símbolo ou signo e o significado que lhe é atribuído.

O estudo desse movimento revelou a formação de um novo *ethos* no cristianismo romano, pois ao mesmo tempo em que os cristãos da libertação alimentavam-se das raízes profundas de sua herança católica, recuperavam as mais arraigadas tradições da Igreja, ressignificava-as e dando origem a novas representações coletivas como igreja dos pobres; o *Deus-pobre*; Nossa Senhora dos Posses; o Cristo marginalizado, trabalhador braçal, revolucionário; padre-guerrilheiro; padre-mártir; Igreja revolucionária; por enfim, a própria visão romântica da revolução que instauraria na Terra o Reino de Deus, e assim realizando uma verdadeira “invenção das tradições” (HOBSBAWM, 2008, p. 9).

Na análise aqui realizada as representações coletivas ganham grande importância também porque ajudam a definir as concepções do grupo sobre o Absoluto, e suas relações com o sagrado, haja vista a enorme herança cultural do catolicismo, extremamente rico na construção e afirmação de diversos símbolos, com os quais os fiéis historicamente experimentam uma relação de afetividade e/ou obediência, mas havendo, como serão demonstradas, na cultura da libertação novas fronteiras a delimitar os espaços entre o sagrado e o profano. Redefinindo o sagrado e, de alguma forma, dessacralizando o santificado. Assim, para alguns, a revolução da Nicarágua, por exemplo, passou a ser concebida como *sagrada*, da mesma forma que a história do povo hebreu, expressa nos livros do Antigo Testamento, ganhou aura mais política do que religiosa. Mas no movimento inverso, as ferramentas de um trabalhador, poderiam ser símbolos do seu *suor sagrado*. Ou a morte de um guerrilheiro ser transformada em martírio, na acepção da tradição cristã.

Enfim, para investigar esse *imaginário* com sua *sensibilidade*, suas *práticas* e *representações*, farei uma abordagem segundo os parâmetros da História Cultural e, sempre que possível, beneficiando-me das enormes contribuições da experiência antropológica de cultura (SAHLINS, 2003, p. 19), para decifrar como indivíduos e grupos compartilharam determinada visão de mundo, e o impacto psíquico que essas representações coletivas exerceram nesse universo da libertação, realizando, sempre que possível uma *“análise êmica”* (GEERTZ, 1989, p.10), ou simplesmente, procurando “ver as coisas do ponto de vista do ator”. Como neste relato de um integrante da Pastoral da Juventude, ao narrar sua primeira

experiência no 6º Intereclesial das das Cebds em Goiânia, quando conheceu, pessoalmente, figuras como os teólogos Leonardo e Clodovis Boff e os cristãos militantes da Nicarágua Revolucionária: “foi um momento e um lugar fundamental na minha vida. Ouvir os cantos, ver as bandeiras, as celebrações... aquilo foi muito marcante, mexeu demais com minha cabeça” (informação verbal)¹⁸.

Especialmente as metodologias da História Oral ajudaram-me a conhecer mais profundamente esse imaginário social, pois as inúmeras entrevistas realizadas com indivíduos que militaram nas bases da igreja progressista nas décadas analisadas, no campo e na cidade, permitiram ao autor, ao menos, vislumbrar “[...] não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez” (PORTELLI, 1997, p. 33).

¹⁸ Depoimento de Lourival Rodrigues da Silva, militante nas Cebds e Pastoral da Juventude, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

1 SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA E O IMAGINÁRIO DA NOVA IGREJA

Quando grupos dotados de um poder menos divergente ou aproximadamente igual numa sociedade constituem os polos principais de eixos de tensão, a situação é diferente. Nesse caso, é bem possível que dependa da determinação e da estatura de algumas pessoas que, num momento oportuno, o centro da gravidade se desloque decisivamente para um lado ou para o outro. Nesse tipo de constelação reticular, pode ser muito ampla a margem de decisão acessível às pessoas que ocupam funções de liderança (ELIAS, 1994, p. 51).

1.1 POR UMA NOVA CULTURA POLÍTICA

A história da Prelazia de São Félix do Araguaia, no Mato grosso, parece profundamente atrelada à história de seu bispo fundador, d. Pedro Casaldáliga, catalão nascido em 1928, e pertencente a uma família humilde, católica e direitista. Ainda criança acompanhou os horrores da Guerra Civil espanhola com seus campos de concentração, fuga dos padres, freiras e religiosos. Como coroinha, participou de missas clandestinas durante a ocupação pelos *vermelhos* em sua cidade natal, exercendo uma religiosidade silenciada pela violência de uma guerra também ideológica, quando seu tio Luís, sacerdote, foi assassinado pelo exército anticlerical.

Foi com euforia que sua família recebeu os *nacionais*, logo trasladando os restos mortais de seu tio para o cemitério da cidade. Sua mãe prendera-lhe na camiseta uma espécie de breve, um saquinho que envolvia como uma relíquia um dente de seu tio morto (CASALDÁLIGA, 1978, p. 20). Era a primeira vez que reconhecia como *mártir* da fé um homem com quem convivera. Das muitas experiências religiosas na Espanha, possivelmente, trasladara para o Brasil sua devoção aos santuários, como aquele que, ainda menino, visitava na Catalunha, de Nossa Senhora de Montserrat. Foi ainda nesses tempos que decidiu seguir também a vida religiosa.

A guerra civil, o martírio do tio sacerdote, a luta ideológica, a religiosidade bruscamente silenciada parecem não ter deixado em d. Pedro qualquer espécie de mágoa das esquerdas, do socialismo, ou de qualquer outra manifestação que envolvesse luta por justiça social.

Chegou ao Brasil já na qualidade de missionário claretiano, acompanhado do religioso Manuel Luzón, em plena efervescência política e cultural de 1968. O golpe militar de 1964, que havia derrubado o presidente João Goulart, contou, inicialmente, com algum nível de conivência da imprensa liberal e de importantes setores das classes médias urbanas. Algumas

se expressando claramente nas famosas *marchas da família com Deus pela liberdade contra o comunismo* e, também de expressivos setores da Igreja Católica, que chegou a saudar o golpe através de uma nota da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB):

Logo após o movimento vitorioso da Revolução, verificou-se uma sensação de alívio e de esperança, sobretudo porque, em face do clima de insegurança e quase desespero em que se encontravam as diferentes classes sociais, a proteção divina se fez sentir de maneira sensível e insofismável. De uma a outra extremidade da pátria transborda dos corações o mesmo sentimento de gratidão a Deus pelo êxito incruento de uma revolução armada. Ao rendermos graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertá-la do abismo iminente (SALEM¹⁹ apud JOSÉ, 2002, p. 64-65).

Contudo, o golpe que havia sido deflagrado para *salvar* a democracia brasileira instaurou um regime que se mostrou cada vez mais autoritário. O governo de Castelo Branco foi substituído pelo de Costa e Silva, muito mais identificado com os grupos militares considerados *linha dura*. Assim, a imprensa como vários outros setores da sociedade mostravam-se cada vez mais desiludidos com os rumos da *revolução* (AARÃO REIS, *apud* CARNEIRO, 2002, p. 441) e os movimentos de protestos tornaram-se crescentes. De modo especial, a morte do estudante Edson Luís no restaurante Calabouço, no Rio de Janeiro, e a violenta repressão aos protestos estudantis foram espécies de gota d'água, que redirecionaram os rumos da opinião pública, expressa pela imprensa, pela classe média, novamente nas ruas, como na passeata dos cem mil e por setores da Igreja (SIRKIS, 1984, p. 88), que desde 1964 já eram, pelo menos, reticentes ou mesmo abertamente contrários ao golpe (JOSÉ, 2002, p. 5).

A onda de protestos contra a ditadura em 1968 foi eco de uma onda de envergadura ainda maior: do movimento hippie dos Estados Unidos, dos protestos estudantis de Paris, e da primavera de Praga. No Brasil, as muitas manifestações de crítica ao regime tiveram como resposta uma repressão ainda mais forte, sendo decretado em dezembro desse mesmo ano o Ato Institucional Nº 5, que estabeleceu uma rígida censura aos meios de comunicação, suspendeu as liberdades individuais e o *habeas corpus*. Foi, sem dúvida, o ano que marcou o início dos confrontos mais intensos entre o regime e vários grupos de esquerda, que desde 1965 haviam começado a luta armada. Um após o outro foram ficando convencidos, cada vez mais, de que somente o confronto armado e a revolução imediata resolveriam a *questão* do Brasil.

¹⁹ SALEM, Helena. *Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981, p.232.

Foi nessa conjuntura que d. Pedro desembarcou no Rio de Janeiro, experimentando um período de profícua convivência com outros religiosos de diversas nacionalidades, que dispunham de grande liberdade do ponto de vista da especulação teológica, no Centro de Formação Intercultural (Cenfi), em Petrópolis. Ali, “revisava-se tudo, vivia-se em estado de crítica” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 29).

As conferências do teólogo Juan Luís Segundo; o convívio e as trocas com membros da Jec e Juc; as visitas à cidade de Volta Redonda e a experiência da uma igreja progressista, liderada por d. Waldir Calheiros; as favelas do Rio de Janeiro e a experiência de assistir Morte e Vida Severina marcaram-lhe profundamente no espírito, alargaram-lhe de modo incontestado a visão das realidades política e social do Brasil e, possivelmente, contribuíram para as escolhas que fez no governo da Prelazia de São Félix em favor do sertanejo sem terra. “Aqueles quatro meses no Cenfi, no outono de nossa transição europeu-americana [...] valeram por um noviciado abrupto e saudável de secularização e de crítica cautelosa” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 30).

Entretanto, sua atração por determinados setores das esquerdas parecem ser anteriores a tal experiência. Durante um Capítulo Geral para Renovação da Ordem dos Claretianos, em 1967, por exemplo, a cela na qual estava instalado com um grupo de religiosos foi apelidada de Sierra Maestra, e o próprio Pedro chamado pelos amigos de Che Guevara. A imagem desse guerrilheiro desprezado que seduziu tantas gerações das esquerdas também encantara d. Pedro, e acabou contribuindo para sua opção de vir para o Mato Grosso: “Che Guevara acabava de ser morto e seu testemunho leigo era um novo chamado vindo da América” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 28-29).

Foram como missionários claretianos que o padre Pedro e o irmão Manuel chegaram, naquele ano de 1968, a São Félix do Araguaia, que ficava a 700 km de distância da sede do governo municipal, em Barra do Garças, MT. Do ponto de vista eclesial, fazia parte da prelazia de Conceição do Araguaia, uma região imensa perdida no sertão²⁰ da Amazônia legal. A prelazia de São Félix do Araguaia veio a ser fundada somente dois anos depois, em 1970, por um decreto do Papa Paulo VI, *Quo Commodius*, quando d. Pedro foi nomeado seu primeiro bispo. Tinha 1500 km² de sertão, rios, matas e a maior ilha fluvial do mundo: a ilha do Bananal. Tinha uma população basicamente dividida entre grandes fazendeiros e

²⁰ O termo sertão aqui empregado tem aquela mesma conotação dos tempos coloniais, definida no DICIONÁRIO DE LINGUA PORTUGUESA. Lisboa, Typografia Lacérdina, 1813, p. 693; e apresentada em VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: *catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, 2005, p. 76: “palavra que, na época, não possuía o significado atual (alusivo ao interior semiárido da parte norte-ocidental do Brasil, mais seca do que a caatinga). Sertão [...] era o ‘coração da terra’, referia-se ao mato, em oposição ‘à costa e ao marítimo’”.

comerciantes, *peões*, pequenos colonos e posseiros, principalmente, e grupos indígenas como Karajá, Xavante e Tapirapé.

Recém-chegados da Europa, possivelmente compartilhassem das esperanças forjadas pelo grande Concílio Vaticano II, encerrado em 1965, e sua abertura para o homem e o mundo moderno. Marcado, sobretudo, por uma revalorização do laicato, consagrado como povo de Deus, atuante na Igreja e na sociedade. Responsável também pela renovação litúrgica, que tanto marcou as celebrações de São Félix. Pareciam já compartilhar de boa parte das ideias de libertação que pululavam o continente e da adesão radical dos progressistas à causa dos pobres, que empolgavam parte dos teólogos latino-americanos, das quais o encontro de Medellín foi o principal corolário, ainda naquele mesmo ano. Além de ter experimentado a efervescência crítica, política e cultural que grassava em determinados setores no Rio de Janeiro.

No Mato Grosso, contudo, encontraram uma realidade bastante distinta, deparando-se logo como uma cultura política local marcada pelo fatalismo, que tanto impressionou d. Pedro, pelo autoritarismo, pelo imobilismo, pelo desmando.

A maior parte do elemento humano é sertaneja: camponeses nordestinos, vindos diretamente do Maranhão, do Pará, do Ceará, do Piauí..., ou passando por Goiás. Desbravadores da região, “posseiros”. Povo simples e duro, retirante como por destino numa forçada e desorientada migração [...], com a rede de dormir nas costas, os muitos filhos, algum cavalo magro, e os quatro “trens” de cozinha carregados na sacola.

[...]

Indiferentes a tudo, eles vão ganhando o pão de cada dia, pois para eles só existem dois direitos: o de nascer e o de morrer. [...] Uma doença, uma boda, uma viagem, podem acabar com toda uma vida de dolorosas poupanças. O sertanejo nunca conheceu a lei do protesto, das greves, do direito ou do uso da razão. Todo seu cabedal histórico está dentro das quatro paredes de um mísero rancho e na prole que aparece descontroladamente. Desfaz as suas profundas mágoas entre um e outro copo de cachaça, ou num cigarro de palha, cujas baforadas se encarregam de levar bem longe a infelicidade que ele tem bem perto” (CASALDÁLIGA, 1970, p. 6-7).²¹

Em meio a um mundo de carências, desmandos, mortes e busca pela terra a inegável religiosidade popular, quase sempre sincrética! A devoção à Igreja e seus santos estavam sempre presentes através das festividades religiosas, onde o sagrado e o profano imiscuíam-se mutuamente, sem constrangimentos. Quermesses em homenagem aos santos padroeiros, protetores, de devoção pessoal e comunitária, realizadas com os benditos, cantados

²¹ D. Pedro utiliza dados de uma pesquisa sociológica realizada em São Félix por Hélio Souza Reis em 1970. Cf. CASALDÁLIGA, Pedro. Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. P. 6, 7. Esse documento foi lançado pelo prelado no ato da sua ordenação episcopal.

alegremente pelo povo simples, com as folias do Divino, com as rezas do terço, com novenas e tríduos; mas também com o toque dos sanfoneiros, com as rodas de viola em torno das fogueiras, frequentemente acompanhadas de jogos, bebedeiras e um alto consumo de cachaça, ou melhor, “pinga”! Muitas vezes não faltando tiroteios, facadas etc.

Religiosidade que em muito faz lembrar aquelas vividas nos tempos coloniais, onde o cristianismo aparece apenas como uma espécie de verniz superficial (BASTIDE²² apud CALAINHO, 2008, p. 146), ou expressão exterior de uma religiosidade muito mais ampla, que envolvia crenças em curandeiros, artes mágicas, mandingas, promessas etc. tão bem registrada na historiografia brasileira.²³ “Deparamos com o catolicismo das promessas, dos santos e dos espíritos: um verdadeiro sincretismo religioso, onde a ignorância e as superstições florescem viçosamente” (CASALDÁLIGA, 1970, p. 9).

Momentos de especial manifestação da religiosidade eram as tradicionais visitas de desobrigas, quando religiosos passavam pelas localidades para ministrar os sacramentos católicos realizando batizados, casamentos, confissões, primeira comunhão etc. Em vários povoados das regiões Norte e Centro-Oeste do país, por exemplo, eram aguardadas, com grandes expectativas, as visitas realizadas por d. João Alano Maria du Noday, bispo da diocese de Porto Nacional entre 1936 e 1976, no atual estado do Tocantins. Conta-se que ele reunia uma tropa em Belém e descia por Conceição do Araguaia, Porto Nacional, Goiás visitando o povo, catequizando, ministrando os sacramentos e fazendo atendimentos médicos. Para o povo “era um deus” (informação verbal).²⁴

Essas visitas de desobrigas, embora consideradas pouco frutíferas por d. Pedro, do ponto de vista apostólico, foram mantidas no primeiro ano da missão, procurando conhecer melhor a realidade local. Já demonstrando suas opções pastorais, durante essas primeiras visitas, não aceitava ficar nas casas dos fazendeiros ou dos comerciantes mais ricos do povoado, como era até hábito, mas escolhia ficar sempre nas casas mais simples, do povo, dormindo em redes (informação verbal)²⁵. Foi nessas visitas “que começamos a sentir o problema da terra. Ninguém tinha terra própria. Ninguém tinha futuro garantido. Todo mundo

²² BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1989.

²³ Apenas com exemplo citamos: SOUZA, Laura de Mello. *O diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo Cia das Letras, 2009; CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008; VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, 2005

²⁴ Essas atividades de d. Alano, como era chamado pelo povo, foram registradas em entrevista concedida ao autor pela teóloga Mercedes de Bugalhes Rios, ligada à igreja progressista e radicada na região desde 1975, em 28.09.10, Goiânia. Registre-se também que, segundo o mesmo relato, d. Alano havia cursado alguns anos na faculdade de medicina.

²⁵ Depoimento de Eva Mendes de Souza, professora e agente de pastoral, cedido ao autor em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

era retirante...” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 32). Além da questão da terra, havia carências muito mais extensas. Não havia escolas, nem postos médicos, saneamento, luz, segurança ou direitos garantidos. Enfim, faltava tudo!

Assim, organizar uma Igreja local e trabalhar naquela realidade significou para ele transitar entre diferentes horizontes de expectativas (JAUS, 1994, p. 31), dialogar com distintos sistemas simbólicos e diferentes culturas políticas, que de alguma forma se impeliam, excluía ou complementavam. O desafio seria forjar uma nova cultura política, que amalgamasse os projetos eclesiais que trazia na missão e o que havia de mais autêntico na cultura popular. Para nossa análise, cultura política está definida como: “uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais vagamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição políticas” (BERSTEIN in SIRINELI, 1998, p. 350). Códigos e referentes que auxiliam na análise tanto das ações individuais quanto coletivas. Parecia imperativo romper com as estruturas mentais que marcavam aquela espécie de inércia social e forjar uma nova realidade social e eclesial. Mas “por onde começar? Que é que o povo pedia? O que podíamos fazer? O que significava ser Igreja ali?” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 32).

Norbert Elias afirma que:

A partir do estudo do processo civilizador, evidenciou-se com bastante clareza a que ponto a modelagem geral e, portanto, a formação individual de cada pessoa, depende da evolução histórica do padrão social, da estrutura das relações humanas. Os avanços da individualização [...], por exemplo, não foram consequência de uma súbita mutação em pessoas isoladas, ou da concepção fortuita de um número elevado de pessoas talentosas; foram eventos sociais, consequência de uma desarticulação de velhos grupos... [...] em suma, foram consequência de uma reestruturação específica das relações humanas (1994, p. 28-29).

As opções políticas e pastorais de d. Pedro na Prelazia não foram obra de um gênio particular. Mas sinais de uma transformação social que se exprimia de diferentes formas, como já mencionado, em várias partes do mundo e na Igreja.

De fato, ele dialogava já com os valores de coletividades bem mais amplas: com as mudanças da Igreja Romana, com as ideias progressistas de setores da Igreja latino-americana e, especialmente no Brasil. Dialogava com a vivência de bispos claramente progressistas e com experiências eclesiais alhures no meio dos pobres como as de d. Tomás Balduino, em Goiás; d. Adriano Hipólito, em Nova Iguaçu; d. Hélder Câmara, em Olinda e Recife; ou d. Alberto Ramos, em Belém. Este em 1971 declarou à revista *Veja* serem as principais tarefas da Igreja na Amazônia: “a evangelização e a promoção social” (A LEI de... *Veja*, nº

167, 17-11-1971, p. 68). E havia também uma espécie de fala oficial da CNBB sobre a necessidade urgente de transformação social através da Campanha da Fraternidade, que convocava os cristãos à mobilização social. O lema da campanha de 1968, por exemplo, era “Crer com as mãos”, significando “que todo cristão precisa transformar a oração em ação, ter uma fé participante e trabalhar pelo bem do próximo, dentro do espírito de solidariedade humana – e cristã – preconizado pela encíclica *Populorum Progressio*” (CAMPANHA da fraternidade... Jornal do Brasil, 6-01-1968, p.5).

As exigências por transformações sociais, na verdade, tinham escopo bem maior naquela conjuntura. Havia como que um levante geral em várias partes do chamado *Terceiro Mundo*. Uma grande obra de libertação. Fruto de uma nova *consciência* do mundo periférico sobre si mesmo e sobre o mundo desenvolvido. Espécie de autoafirmação desse mundo colonial de que já estava pronto para a *civilização* e a *cidadania*, não aceitando mais estar numa espécie de antessala da modernidade (CHAKRABARTY, 2000, p. 8). Nesses movimentos de libertação nacional, também havia, muitas vezes, uma forte presença das massas camponesas, que emitiam o mesmo tipo de afirmação às elites locais: agora, já! (CHAKRABARTY, 2000, p. 10). Aliás, uma exigência também sempre formulada no cristianismo de libertação: já! Enfim, era o término do colonialismo do século XIX: Filipinas (1945); Índia (1947); China, (1949); Líbia (1951); Sudão (1956); Nigéria (1960); Argélia (1962) – esta última, não sem uma encarniçada batalha travada entre Frente Nacional de Libertação da Argélia (FNLA) e as tropas da antiga metrópole (França).

Mas de modo especial, naquela prelazia, d. Pedro e sua equipe pastoral ocupavam um importante papel social em meio às tensões entre distintos grupos e, tornaram-se lideranças com certa margem de decisão, capazes de, ao que parece, acelerar a marcha da evolução histórica do padrão social e de reestruturar as relações humanas (ELIAS, 1994, p. 51), colocadas em um novo patamar, onde muitos sertanejos mobilizados adquiriam consciência como atores sociais. Enfim, fizeram o centro da gravidade das estruturas sociais deslocar-se (ELIAS, 1994, p. 51) para o lado dos *pobres*.

No início, Pedro e Manuel precisavam fazer quase tudo. Eram enfermeiros, professores, animadores. Deslocavam-se em longas distâncias pelas estradas de chão batido ou navegando nos grandes rios da região como o Araguaia, das Mortes, Xingu, ou ainda, percorrendo os vinte dois mil quilômetros da Ilha do Bananal, com terras muitas vezes alagadas em determinadas estações do ano, para celebrar a comunhão, para batizar, para animar o povo. Muitas vezes, o melhor meio de transporte eram cavalos ou burros (CASALDÁLIGA, 2007, p. 53). Lá iam eles, numa imagem que em muito faz lembrar a

figura do bispo São Martinho, que segundo a tradição, percorrera assim a França, no alvorecer da cristandade ocidental. Viajavam por horas a fio em áreas onde não havia qualquer estrada, para chegar aos longínquos patrimônios onde viviam há décadas famílias de posseiros, ou para visitar os povos indígenas que vivam dentro da prelazia (verificar Anexos 9.1, 9.2 e 9.3 p.266, 267 e 268). Aos poucos foram constituindo uma grande equipe pastoral, que foi assumindo cada vez mais papel de liderança no meio do povo.

A equipe pastoral de São Félix do Araguaia era formada por padres (poucos!), freiras, religiosos, leigos (maioria) – casados ou solteiros – da própria região, ou que vinham de outras partes do país. Viviam em pequenos grupos, em casas na sua maioria de taipa ou madeira, sem energia elétrica ou água encanada, espalhadas pelos muitos povoados da prelazia: Santo Antônio, Santa Terezinha, Porto Alegre do Norte, Pontinópolis, Ribeirão Bonito, Cascalheira etc. Seus membros tinham a carteira de trabalhador assinada como agente de pastoral e ganhavam um salário mínimo para dedicarem-se às atividades eclesiais. Em caso de doenças, problemas familiares ou qualquer outro infortúnio maior eram auxiliados financeiramente pela própria prelazia. Ao que parece, era comum que muitos após receberem o salário, colocassem-no à disposição do grupo em uma espécie de “caixinha” comunitária. (informação verbal).²⁶

Aqueles que ingressavam no trabalho da prelazia como agentes de pastoral passavam por um período de experiência, um tipo de noviciado, convivendo nas casas comunitárias com pessoas de diferentes origens sociais, distintos estados civis ou mesmo estado religioso. Também de variada faixa etária, embora a grande maioria fosse mesmo jovem. Por incrível que pareça nem sempre compartilhavam o mesmo credo religioso. Era uma espécie de “arca de Noé” (informação verbal),²⁷ onde nem sempre os problemas de convivência eram facilmente resolvidos. Havia ainda os problemas de choque cultural, ou a não adaptação às difíceis condições de vida. Além dos perigos que significava lutar pela terra e pelos posseiros, naquelas regiões do país, contra grileiros, fazendeiros, pistoleiros, grandes corporações e, muitas vezes, contra agentes do próprio regime autoritário que governava o país. Depois de um período, geralmente de um ano, convivendo nas várias casas comunitárias, o voluntário era avaliado pelas equipes e também fazia uma auto-avaliação. Muitos partiam de volta às suas próprias realidades, outros tantos ficavam por mais tempo, por muito tempo, por toda a vida.

De qualquer forma, a “adesão vigorosa e militante a uma nova ordem de valores”

²⁶ Depoimento de Maria José Souto Moraes, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

²⁷ Idem.

(VELHO, 1994, p. 98) significou para muitos construir novos estilos de vida, novas identidades coletivas. Como lembra pesavento, assumir uma identidade geralmente se dá em busca de atributos e características que rendam reconhecimento social para os seus detentores (PESAVENTO, 2005, p.91). Essa identidade coletiva dava-se a conhecer por um vocabulário comum, pelos ideais assumidos, por experiências religiosas singulares, pelos cantos que entoavam e, por sinais externos como o modo de se vestir ou o compartilhamento de símbolos. Tais sinais podem ter variado ao longo de décadas, mas de forma geral, vestiam-se com uma calça jeans, camisetas de malha – que muitas vezes traziam slogans revolucionários ou a figura de Che Guevara –; usavam também um colar indígena no pescoço, o anel de tucum, feito de uma palmeira da Amazônia, e sandálias de borracha chamadas Havaianas, que naquela região, em particular, passou a ser conhecida como “prelazia”, da mesma forma que os próprios participantes da vida eclesial. Todos eram conhecidos como “prelazias”! Era definitivamente uma identidade coletiva.

Por causa da mobilização social que fomentavam eram percebidos como espécie de partido político por aqueles que os apoiavam ou por aqueles que os combatiam. Ser um “prelazia”, quase sempre, era motivo de orgulho, era assumir-se como parte de um grupo com identidade social bem definida, como quem lutava por direitos e justiça. Mas também poderia assumir um tom pejorativo, quando utilizado por indivíduos que compartilhavam de outras identidades coletivas. Era mesmo um xingamento! Raimundo Alves Rodrigues rememorou, por exemplo, que já nos anos 1980, quando militava, ainda adolescente, na Pastoral da Juventude, era fortemente criticado por seus familiares, por estar tornando-se um “prelazia”. Diziam sua mãe e seu tio sobre os membros da igreja: “são um bando de comunistas” (informação verbal).²⁸ E isso também podia ser bem pejorativo.

Mas enfim, desde o início a equipe pastoral, animada pelo seu bispo, experimentou primeiramente uma transformação intraeclesial, organizando uma igreja particular altamente participativa e democrática, onde todas as grandes decisões eram tomadas em conjunto, numa grande assembleia que eles denominavam “bolão” (informação verbal).²⁹ Nela eram resolvidos conflitos, problemas pastorais e políticos, algumas vezes contrariando aquela que seria a vontade pessoal do bispo, vez por outra, voto vencido. Inclusive era a própria equipe pastoral quem geria as contas da prelazia e não o prelado, a quem apenas prestava contas (informação verbal).³⁰

²⁸ Depoimento de Raimundo Alves Rodrigues, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

²⁹ Depoimento de Maria José Souto Moraes, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

³⁰ Depoimento de Raimundo Alves Rodrigues, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

Tais práticas não eram exclusivas de São Félix, mas parte dos ideais que o cristianismo de libertação propugnava como modelo de uma nova Igreja, como expressão de um “eclesiogênese”.³¹ Assim como afirmou Leonardo Boff, “O termo que melhor expressa esta experiência é o usado frequentemente neste contexto: *reinvenção da Igreja*. A Igreja começa a nascer das bases, do coração do povo de Deus” (BOFF, 1977, p. 38).

Havia uma crença em vários setores de que a nova Igreja, almejada, de base popular, permitiria o surgimento de uma espécie de arquétipo do *cristão-cidadão*, preparado para mudar a própria instituição católica e a sociedade, em um momento da história do país na qual se ia lentamente procurando caminhos para a abertura do regime militar. Em várias regiões do país e da América Latina cresciam as Cebes, que seguiam esse mesmo modelo, mas talvez o diferencial em São Félix fosse uma total integração entre as bases e a Hierarquia, isto é, entre os féis e o bispo.

Quando se iniciaram as missões em São Félix, o contexto político e social vivido na região era o dos grandes empreendimentos de desenvolvimento da Amazônia. No ano de 1966, o Governo Federal criou o Banco de Crédito da Amazônia (Basa) e a Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), visando estimular a expansão das fronteiras agrícolas e a ocupação da região Amazônica. Nessa época, o governo militar, do *Brasil grande*, iniciou a construção da rodovia Transamazônica, dentro da lógica do *integrar para não entregar*. Grandes empresas, muitas sociedades anônimas de origem nacional ou estrangeira, entre elas bancos, com sede principalmente em São Paulo, coração financeiro do país, recebiam incentivos fiscais do governo ou subsídios financeiros para a compra de milhares de hectares de terras e equipamentos, para o desenvolvimento de grandes projetos agropecuários. No mesmo ano de fundação da prelazia, em 1970, foi lançado pelo regime o Programa de Integração Nacional (PIN), “marco de uma ação mais ostensiva do Governo Federal sobre toda a região” (NETO, 2007, p. 21).

Os problemas começaram justamente por que muitas das terras adquiridas através das ações governamentais e tratadas como devolutas eram, há décadas, ocupadas por famílias ou povoados inteiros, como foi o caso do patrimônio de Santa Terezinha.

Num episódio de nossa história que prontamente remete-nos aos *cercamentos* dos campos ingleses, após marcarem as terras com as cercas de arame farpado, as grandes fazendas, geralmente representadas por empreiteiros, muitas vezes começavam o trabalho de convencimento para a saída dos posseiros que viviam dentro daqueles limites. Impediam, por

³¹ Termo utilizado pelo teólogo Leonardo Boff em seu livro homônimo para definir o nascimento de uma nova Igreja.

exemplo, os posseiros de terem acesso às reservas, de onde retiravam lenha para cozinhar, ou mesmo aos rios onde pegavam água para beber, para higiene, para o gado. Quando não resolvia, recorriam, com demasiada frequência ao terror, praticado por jagunços, pistoleiros, gerentes das fazendas ou pela própria polícia. Muitas famílias despejadas ficavam perambulando famintas pelos povoados.

Assim, erigiram-se as grandes fazendas e companhias na região como a Suiá-Missy, Reunidas, Frenova, Bordon, Guanabara, Elagro, Tamakavy, e Codeara (CASALDÁLIGA, 1978, p. 5). Nesta última, estouraram os primeiros conflitos no patrimônio de Santa Terezinha, que terminaram com a vitória dos posseiros, embora sob a intervenção da Polícia Federal e do Exército, e tendo o pároco local, um missionário francês chamado Francisco Jentel, sido posteriormente expulso do país, acusado pelo regime militar de subversão (DEUS é grande... *Veja* nº 434, 29-12-1976, p. 36, 37). Nesse caso, a fazenda Codeara decidiu demolir edificações do centro do povoado, além da roça de dezenas de posseiros. Quando os tratores iniciaram a demolição do ambulatório, houve uma grande revolta da comunidade, surgindo um grave tiroteio no patrimônio entre os moradores e funcionários da fazenda. Logo desencadeou uma grande repressão sobre eles. Muitos fugiram para a mata, escondendo-se da Polícia Federal e do Exército. Padre Francisco Jentel viajou para articular uma defesa para o grupo e, o padre Antônio Canuto que chegou na manhã seguinte, para dar assistência espiritual aos moradores do povoado, lembra-se que, naquela Semana Santa, celebrou missa para os posseiros escondidos, no meio da mata. O altar eram sacas de arroz (informação verbal).³²

Além dos *cercamentos dos campos* que expulsavam posseiros e também índios de suas terras, havia ainda o problema dos *peões* que, enganados pelos *gatos*³³, eram atraídos para a região em busca de melhores condições de vida. Na verdade, eram migrantes que vinham na esperança de encontrar a *terra prometida*, valendo-me de uma representação bíblica especialmente cara. A polifonia que havia sobre as verdadeiras possibilidades da região ajudava a ludibriar os homens. Mesmo as grandes empresas, ali instaladas, quando queriam atrair mão de obra barata investiam numa grande estratégia publicitária, que incluía programas de rádio, afixação de grandes cartazes, palestras em sindicatos rurais, jornais

³² Depoimento do ex-padre Antônio Canuto, então colaborador direto de d. Pedro na Prelazia, atualmente coordenador da Comissão Pastoral da Terra de Goiânia, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

³³ Assim eram chamados os homens que aliciavam os trabalhadores de outras regiões, convencendo-os a irem trabalhar nessas grandes fazendas. Geralmente ficavam responsáveis pelos trabalhadores perante a grande empresa e, eram os responsáveis pela remuneração dos peões, que se tornavam espécie de trabalhadores terceirizados.

informativos etc. “A propaganda garantia terras férteis, falava das possibilidades de desenvolvimento, progresso e lucros” (NETO, 2007, p. 32).

Atraídos para o trabalho nas fazendas e iludidos de que receberiam bons salários, na realidade passavam a viver no *sistema barracão*, sempre endividados, sem nunca poder voltar para casa ou buscar a família. Muitas vezes tentavam fugir doentes e morriam pelas estradas. E morriam em grande número! Sem nenhum tipo de assistência médica ou social. A violência entre os próprios trabalhadores era muito grande (informação verbal).³⁴

Depois que terminavam o trabalho para o qual foram contratados, os *peões* eram dispensados pelos *gatos*, sem nenhum dinheiro ou mesmo endividados. Não podiam voltar para casa. Perambulavam pelos povoados sem rumo, sem mulher, pelos *botecos*, pelos prostíbulos. Quase sempre surgiam ocasiões de rivalidades e violência entre eles. Tiroteios e facadas eram constantes. Eva Domingues da Rocha que trabalhava auxiliando as religiosas que tomavam conta do posto médico do povoado de Ribeirão Bonito, criado pela prelazia, lembra:

Eu, a “Mada” e a “Bia” [irmãs Madalena e Beatriz]! Quantos baldes de sangue nós enterramos naquela capela lá [do posto]! [...] Vinham com o peão machucado e aquele tanto de sangue que escorria. Tinha que enterrar, porque aquilo virava uma carniça. Tinha que fazer um buraco pra enterrar a roupa do peão (informação verbal).³⁵

Foi diante dessa realidade social que d. Pedro fez efetivamente sua “opção preferencial pelos pobres”, como inspirava o documento final de Medellín. Entendendo-se por estar ao lado, ser partidário das suas causas, ou ser alguém que assumiu suas lutas individuais e coletivas.

Gentes de aluvião, levados e trazidos pela maré da pobreza, da solidão, do crime próprio ou alheio... (do crime coletivo da injustiça social!)... gente simples, gente que carrega a cruz... Estes são, apesar de tudo que se queira dizer em contrário, os pobres do Evangelho (CASALDÁLIGA, 1978, p. 31).

As relações de conflito e demasiada exploração sofrida por esses homens logo foram denunciadas à CNBB e ao conjunto da sociedade brasileira, ainda no início de seu governo episcopal, em um documento chamado *Feudalismo e Escravidão no Norte do Mato Grosso e*,

³⁴ Depoimento de Maria de Lourdes Jorge Souza, professora, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

³⁵ Depoimento de Eva Mendes da Rocha, produtora rural, cedido em 01-10-2010, São Félix do Araguaia.

logo depois, *Uma Igreja na Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social*.

Essa tomada de posição era tão clara, que havia um interessante código de postura na Igreja de São Félix, proibindo administrar sacramentos para famílias de fazendeiros que expulsavam sertanejos ou de comerciantes que exploravam o povo.³⁶ D. Pedro, pessoalmente, foi tendo cada vez menos contato com essas famílias mais ricas, muitas vezes negando-lhes até o cumprimento público, pois não via mais sentido pastoral nesses encontros ou sociabilidades. Na verdade, assumia um princípio caro aos líderes do cristianismo de libertação, que afirmavam somente ser possível à Igreja estar de fato ao lado dos pobres, se tivesse coragem de romper com os ricos (SEGUNDO, 1978, 41). O próprio D. Pedro considerava dessa forma as tradicionais relações da Igreja com as elites dominantes: “Coonestar a injustiça é um pecado demasiadamente ‘católico’. A Igreja é responsável desde séculos. Deve reconhecê-lo e chorar, e se há de converter” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 43).

Mas era preciso despertar o povo para a *realidade* na qual ele vivia, era preciso *conscientizá-lo*, mobilizá-lo! As dificuldades eram tão grandes que aqueles que assumiam as funções de líderes na pastoral eram designados como “enfrentantes”, e cabia a eles encorajar o povo, organizar a luta, enfrentar as adversidades. Para melhor prepará-los, regularmente eram reunidos para um período de formação em cursos de “fé e política”, nos quais vários teólogos progressistas como José Martins, João Batista Libânio, entre outros, eram convidados para ministrar o ensino.

Desenvolveu nas comunidades locais o sistema de mutirão, que na verdade era uma forma de prática da solidariedade cristã que, ao mesmo tempo, mantinha o povo frequentemente mobilizado. Havia mutirão para quase tudo: construir igrejas, casas, colher a lavoura e *cortar a cerca*, isto é, retomar territórios perdidos nos *cercamentos* (verificar Anexo 9.4, p.269).

Para *conscientizar* as mulheres, imersas em uma cultura rural machista, sobre seu papel social, foi criado o Clube das Mães, organizado pela religiosa Irene Franceschini, a “tia Irene”, filha de uma tradicional família paulistana. Tratava sobre tudo: violência doméstica, saúde, política. Sobre ele, declarou a professora Eva Mendes de Souza:

Inclusive foi aonde nós aprendemos o que era política... [...] no Clube das Mães aprendemos qual era a função de cada político, os cargos, quem eram os deputados e como se chamava a casa onde trabalhavam. [...] aprendemos qual era a função dos

³⁶ Esse código foi mencionado por dois padres da prelazia durante minha visita, mas infelizmente não foram registradas.

senadores, do juizado, da promotoria. A gente fazia esse estudo assim social na área da política (informação verbal).³⁷

Nas reuniões havia palestras, discussões, reflexões bíblico-pastorais e, uma permanente mobilização. Certa ocasião criou-se o Movimento dos Preços. Considerando abusivos os que eram praticados no mercado local, deixaram de comprar as mercadorias e iniciaram uma luta que terminou com a instalação de um mercado da Cobal em São Félix.

Em 1974, padre Jentel incentivou a criação da União Cooperativa de Assistência e Saúde (Únicas), em Santa Terezinha, para compra de medicamentos e revenda na região, praticando os mesmos preços do mercado nacional. Isso significava torná-los muito mais acessíveis aos posseiros, porque os preços praticados no Mato Grosso eram, geralmente, dez vezes mais caros. Nesse caso, abriu-se, por exemplo, um conflito de interesses com o então vice-prefeito, Manoel Airton Alves, farmacêutico (DEUS é grande... *Veja* nº 434, 29-12-1976, p. 39).

De forma mais geral, a prelazia também logo investiu em um programa de alfabetização para adultos, seguindo o modelo proposto por Paulo Freire, aprender a ler e escrever a partir de sua própria realidade. Além disso, fundou o Ginásio Estadual do Araguaia, o primeiro de toda aquela imensa região, que depois foi transferido para o governo do estado, mas era, de fato, organizado pela equipe pastoral.

O professor estava inserido em toda a luta daquela comunidade. O trabalho da escola servia não só para ensinar as letras, mas também para discutir essas questões que eram de interesse das famílias e conseqüentemente daquelas crianças.

[...]

Como compreender o cotidiano dos nossos pais, de nossas mães que estão o tempo inteiro lutando, às vezes tem que usar o facão para cortar cerca da fazenda, às vezes a gente parava a escola e fazia a semana ruralista... (informação verbal).³⁸

Supervisionados pela Secretaria Estadual de Educação, muitas vezes trabalhavam com dois cadernos de planejamento. Um com o conteúdo permitido pela secretaria, sempre apresentados aos supervisores em suas visitas, e outro com o conteúdo realmente utilizado, considerado subversivo.

Durante o ano letivo retiravam-se com os pais dos alunos para alguma chácara onde realizavam também períodos de formação, nas chamadas Semanas Ruralistas³⁹, ocasião na

³⁷ Depoimento de Eva Mendes de Sousa, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

³⁸ Depoimento de Maria de Lourdes Jorge de Souza, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

³⁹ O termo ruralista era utilizado até então na região sendo relacionado aos lavradores e não no sentido que foi tomando mais tarde, relacionado aos grandes latifundiários.

qual tentavam explicar aos homens e mulheres simples, pequenos agricultores e posseiros, as conjunturas sócio-políticas nacional, regional e local. “Embora, evidentemente, a conjuntura local fosse mais facilmente apreendida” (informação verbal).⁴⁰

Assim, a Igreja estava inserida em toda realidade social, nada lhe era estranho: terra, mercado, família, saúde, educação, segurança. Indubitavelmente os “prelazias” tinham mais força que qualquer partido político, fosse o governista Arena ou a oposição institucionalizada: o MDB.

Serge Berstein adverte para o fato de que uma nova cultura política, com as novas representações que propõe, precisa de tempo, pelo menos duas gerações, para penetrar profundamente os espíritos e “surgir como evidente para um grupo de cidadãos” (BERSTEIN in SIRINELI, 1998, p. 356). Nesse sentido, talvez não seja possível avaliar o quanto da nova cultura política, de fato, deitou raízes nos espíritos daquela coletividade ou o quanto foi apenas protética, exterior aos espíritos, não mantendo perenidade nas décadas seguintes, quando de forma geral o nível de mobilização social tendeu a diminuir. Contudo, no início da década de oitenta, durante a abertura política, os “prelazias” elegeram quase a totalidade dos prefeitos da região: São Félix, Luciara, Santa Terezinha, Porto Alegre do Norte etc. Filiados formalmente ao novo PMDB, conquistaram milhares de votos em todas as prefeituras.

Para isso, uma intensa campanha política foi desenvolvida pelo grupo até últimos momentos da eleição, fazendo campanha até na “boca de urna”. Um roteiro dando as últimas orientações para o trabalho dos “prelazias” nas eleições de 1982 ensinava: “Explicar que em cada seção tem um fiscal do PMDB e que o eleitor pode ficar tranquilo, se errar pedir outra cédula e não ter medo do PDS” (PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, DII.2.115.P2.2).

Ainda nas eleições de 1976 começaram arrancar as primeiras prefeituras do domínio do partido governista. Ganharam seis governos municipais para o então MDB. De acordo com uma reportagem de Veja:

Lídio Lima de Brito, que acaba de perder a Prefeitura de Luciara, está certo de que a vitória da oposição se deve a “esses padres e moças da prelazia, que ficavam dias pelo interior, fazendo campanha e ensinando o povo a votar contra o governo, que só tem trazido benefícios para a região (DEUS é grande... *Veja* nº 434, 29-12-1976, p. 39).

⁴⁰ Idem.

A mobilização não era somente para eleger candidatos, mas geralmente eram os próprios “prelazias” quem decidiam o nome daqueles que iriam concorrer aos cargos para as prefeituras, como foi o caso do líder pastoral José Pontim, terceiro prefeito de São Félix, que havia se emancipado como município em 1976. Depois da eleição, havia uma franca participação popular para gerir o orçamento municipal e os gastos da prefeitura. Nem sempre os escolhidos correspondiam exatamente às expectativas dos seus eleitores, como parece ter sido o caso do segundo prefeito de São Félix, Aldenor Milhomem (verificar Anexo 9.5, p.270).

Nós trabalhamos pra eleger esse prefeito, que foi seu Aldenor Milhomem. [...] foi o primeiro prefeito de São Felix do Araguaia pelo MDB. Então nós já desde o início militamos dentro do MDB e já lutamos pelo primeiro prefeito de São Felix e foi eleito. Depois ele se vendeu. Saiu do nosso partido e foi para outro partido. Tudo bem. Aí no segundo mandato, aí o povo já quis o Pontim (informação verbal).^{41,42}

Dessa cultura política participativa que então surgiu nos municípios da prelazia, Raimundo Alves Rodrigues lembra-se da criação do Ronco do Povo, na década de 1980:

O ronco do povo era uma organização política. Todos os grupos de jovens, mais o pessoal das Cebs, o grupo de mães... a gente tinha a vereadora que nós elegemos mais outros nossos, então todos nós recebíamos a pauta do que ia ser discutido na câmara dos vereadores. Então hoje tem tema tal. Então a gente saía de bicicleta avisando pra todo mundo, telefonava! Todo mundo ia pra câmara dos vereadores, pressionar os vereadores. Nós alteramos a lei orgânica do município, com a Constituição de 88, colocamos lá trinta e cinco por cento para educação. Com muita briga e quebra pau (informação verbal).⁴³

A força política dos “prelazias” vinha das lutas, das conquistas, mas sobretudo do próprio ato religioso. Eram nas rezas, terços, reuniões, celebrações, missas, pregações e, de forma especial, nos círculos bíblicos que se tinha a maior oportunidade de *conscientizar* o povo. Afinal, era a própria Bíblia seu material mais *subversivo*!

Gestaram, ao que parece, uma nova realidade social mediada por um novo vocabulário, por símbolos externos, por cânticos combativos, por novas representações bíblicas, isto é, mediada por um novo imaginário, que dava ao grupo coesão, sentimento de pertencimento, uma leitura partilhada do passado e uma mesma visão de futuro. Enfim, conceberam uma nova cultura política como a define Berstein:

⁴¹ Depoimento de Eva Domingues da Rocha, produtora rural, cedido em 01-10-2010, São Félix do Araguaia.

⁴² Na verdade, Aldenor Milhomem foi o primeiro prefeito eleito de São Félix, pois entre 1976 e 1977, governou o prefeito indicado pelo governo, Severiano Neves.

⁴³ Depoimento de Raimundo Alves Rodrigues, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

Fator de comunhão dos seus membros, ela fá-los tomar parte coletivamente numa visão comum do mundo, numa leitura partilhada do passado, de uma perspectiva idêntica de futuro, em normas, crenças, valores que constituem um patrimônio indiviso, fornecendo-lhes, para exprimir tudo isto, um vocabulário, símbolos, gestos, até canções que constituem um verdadeiro ritual (in SIRINELI, 1998, p. 350).

1.2 A CONQUISTA DO IMAGINÁRIO COLETIVO

A origem da ideia de cultura como um modo de vida característico, então está estreitamente ligada a um pendor romântico anticolonialista por sociedades “exóticas” subjugadas. O exotismo ressurgirá no século XX nos aspectos primitivistas do modernismo, um primitivo que segue de mãos dadas com o crescimento da moderna antropologia cultural. Ele florescerá bem mais tarde, dessa vez numa roupagem pós-moderna, numa romantização da cultura popular, que agora assume o papel expressivo, espontâneo e quase utópico que tinham desempenhado anteriormente as culturas “primitivas” (EAGLETON, 2003, p. 38).

A modernidade contemporânea tem sido tomada na cultura ocidental como tempo e espaço das grandes descobertas científicas, do avanço tecnológico, da industrialização, da urbanização, das liberdades políticas e individuais, isto é, das mais variadas possibilidades de sociabilidades. Enfim, do “encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas ao redor” (MARSHAL, 1982, p. 24). Mas também como força avassaladora, como um turbilhão, que tudo constrói, destrói ou fragmenta pela potência esmagadora do capitalismo e da lógica do seu mercado liberal: indivíduos, relações sociais, culturas, comunidades inteiras são transformadas por essa realidade onde, utilizando a expressão lapidar de Karl Marx, “tudo o que é sólido desmancha no ar” (MARSHAL, 1982, p. 24).

Mas em relação ao mundo *subdesenvolvido* a modernidade tem sido muitas vezes entendida como um “vir a ser”, observada a partir da lógica da incompletude e da carência (CHAKRABARTY, p. 12), isto é, daquilo que ainda não é por inteiro. Onde, por exemplo, as grandes cidades aparecem como uma espécie de discurso da modernidade e, em flagrante contradição com a pobreza, símbolo incontestado do atraso. Como se vivesse num único instante dois tempos históricos, uma diacronia, ou mesmo um anacronismo. Como parece ser o caso da cidade russa de São Petersburgo do século XIX, onde os grandes símbolos urbanos do modernismo, como o palácio de cristal, eram espécie de fantasia e sonho de modernidade, frente à verdadeira “angústia do subdesenvolvimento” (MARSHAL, 1982, capítulo IV).

Mas essa angústia do subdesenvolvimento também forneceu projetos de *modernidades alternativas* no mundo *periférico*, principalmente na segunda metade do século XX, que não tomavam o liberalismo como filosofia única e universalizante para a modernidade (AARÃO

REIS; ROLLAND, 2008, p. 12), nem o capitalismo como forma inequívoca de organização das forças produtivas. Forneceu insumos para variados projetos *utópicos*, que recusavam a lógica excludente do sistema capitalista, a ditadura dos fatores econômicos, a realidade tal como essa se apresentava. Tais projetos estiveram presentes no ideário dos vários partidos de esquerda, inclusive no Brasil, nos movimentos de resistência ao regime militar, nos diversos grupos de guerrilha, nas artes e na religião.

Nessa insistente recusa da realidade que marcam as esquerdas, principalmente a partir da década de 1960, há, portanto, um grande movimento no sentido de valorização daquilo que é peculiar ao povo, no seu passado, na sua cultura, no que lhe era *autêntico*! Não tocado por uma modernidade tomada basicamente como capitalista, tecnicista, e até certo ponto, *estrangeira, imperialista*, causadora permanente de desenraizamentos (SEGUNDO, 1978, p. 9), perplexidade e variadas formas de cativos culturais e sociais.

No Brasil, em especial, esse dilema ganhou tal vulto que já se falou em relativa “hegemonia cultural” de esquerda na década de 1960. Florescia um sentimento de brasilidade ao mesmo tempo romântico e revolucionário. Buscava-se, no passado, uma cultura popular cujas raízes dariam sustentação a uma nação moderna, que acabasse com o subdesenvolvimento e as desigualdades. Combatia-se o latifúndio; propunha-se a reforma agrária; o “povo brasileiro” era glorificado e conclamado a realizar sua revolução, afinada com as lutas dos pobres da América Latina e do Terceiro Mundo (RIDENTI in AARÃO REIS; ROLLAND, 2008, p. 25-26)

Também nesse sentido o cristianismo de libertação aproximou-se da cultura política e do imaginário coletivo das demais esquerdas dos anos 1960 e 1970, foi buscar nas manifestações populares a face do *verdadeiro* povo brasileiro. “De fato, visava-se resgatar o encantamento, uma comunidade inspirada no *homem do povo*, cuja essência estaria no espírito do camponês e do migrante favelado a trabalhar nas grandes cidades” (RIDENTI, 2000, p. 25).

No contexto de tal ideário, também buscou sempre, das mais variadas formas, dialogar com aquilo que entendia serem valores da *autêntica* cultura popular, representada principalmente, nas manifestações das culturas afro-brasileira, indígena, sertaneja, híbrida, mestiça, e na religiosidade popular, percebidas como sinal de *resistência* na América Latina. Entendia que a cultura compartilhada a partir dos círculos das *elites colonialistas*, que havia assumido o ethos do capitalismo *imperialista e branco*, baseado na busca desenfreada do lucro, no consumismo, na exploração, na dominação, deveria ser substituída pela cultura elaborada e compartilhada nos meios populares e não tocadas ainda por tais valores.

A própria teologia da libertação, *strictu sensu*, através de alguns dos seus principais pensadores, demonstrou grande afeição pelas manifestações da religiosidade popular com matriz cultural no próprio catolicismo romano, mas que, até então, eram quase sempre entendidas pelos setores mais expressivos do clero como forma de decadência ou degeneração da religião oficial. Isto é, compreendidas a partir de certa concepção de cultura popular como oposição ao refinamento do espírito (EAGLETON, 2003, p. 15).

Na defesa de uma certa religiosidade expressa pela cultura popular, Leonardo Boff afirmava: “O povo cristão, entretanto, semiabandonado e desprezado pelo oficialismo da ortodoxia clerical, viveu à sua maneira a fé cristã. [...] à revelia do elitismo abstracionista do clero” (1976, p. 97).

Havia uma leitura crítica de que, ao longo dos séculos, os representantes da Igreja Católica estiveram fechados nos seus próprios círculos culturais, baseados em categorias teológicas e ritos, muitas vezes, distantes da compreensão popular e, por isso, incapazes de estabelecer um verdadeiro diálogo com o povo, que teria construído, dessa forma, suas próprias concepções de fé.

As imensas maiorias esmagadas criaram sua cultura do silêncio, suas maneiras próprias de dar sentido à vida, de libertar-se embora vivam no cativeiro. Nessa linha é que se vão estudando, em quase todo o continente, a cultura e a religiosidade popular como sementeira de valores não afetados pela ideologia imperialista e dinamismo para um autêntico processo de libertação (BOFF, 1986, p. 38).

Esse interesse pelos grupos populares aparece no olhar mais atento aos seus graves problemas sociais no campo e na cidade, como por exemplo, um fato que chamou bastante a atenção da sociedade brasileira: foi quando o Cardeal Arcebispo de São Paulo, d. Paulo Evaristo Arns, decidiu vender o enorme, luxuoso e histórico palácio episcopal da sua diocese por cinco milhões de dólares, para construir abrigos e centros de formação para os milhares de migrantes nordestinos que desembarcavam anualmente na cidade, em busca de melhores condições de vida (ARNS, 2000, 156). Ou na experiência do padre italiano Renzo Rossi, no início dos anos 1970, na comunidade Bom Juá, na Bahia, uma favela miserável, no meio de um vale, onde não havia casas de alvenaria e, toda vez que chovia muito as águas rapidamente se acumulavam e inundavam os barracos. Tudo era perdido! Em uma das enchentes, decidiu procurar pessoalmente o governador Antônio Carlos Magalhães, nomeado pelo regime militar e reconhecido como autoritário, exigindo a construção de um bairro saneado para aquela população. Conseguiu. (JOSÉ, 2002, p. 89-90).

Da mesma maneira esse encantamento, compartilhado com as demais esquerdas, também está presente na forma como milhares de outros religiosos passaram a viver e inserir-se nos meios populares, não apenas para socorrê-los, mas tentando compreender seus modos próprios de vida, suas lutas cotidianas, suas maneiras de expressar a fé.

Surgiu, assim, um novo interesse por parte de alguns religiosos, por exemplo, de conhecer e compreender, cada vez mais, manifestações religiosas como o candomblé e a umbanda (CASALDÁLIGA, 1978, p. 30), ou outras expressões de fé relacionadas aos cultos afro-brasileiros, tão discriminados em certos círculos clericais e eruditos, mas tão populares em diversas regiões do país.

Houve, de fato, um grande investimento dos setores do clero progressistas para incorporar as realidades culturais e sociais do povo em novas formas de apresentar a religião cristã e de celebrar o próprio culto divino, começando pela adoção de novos cânticos celebrativos, caracterizados por ritmos populares e por expressarem as condições políticas e sociais do povo. Assim, as missas do cristianismo de libertação, com bastante frequência, incorporaram ao rito, elementos simbólicos e da cultura material afro-brasileira e indígena como danças, gestuais, vasos de cerâmica, alguidares, instrumentos como atabaques⁴⁴. Bem como tornavam evidentes nas cerimônias ferramentas das classes trabalhadoras, tanto operária como campesina. Para celebrar ou para protestar.

A solidariedade e o compromisso com a arrancada para maior humanização e libertação convocam para uma abertura da comunidade à gente que nos rodeia. Isso exige assumir a cultura de nossos povos, seu modo de serem, seus valores humanos e religiosos como o sentido de fraternidade, de justiça, de hospitalidade, de oração, de devoção a Maria, a jovialidade e o sentido as festas. Tal compromisso exige uma verdadeira conversão, pois que estamos habituados a exprimir nossa fé com categorias teológicas importadas e oficiais, com pouca base de diálogo com o povo (BOFF, 1987, p. 206).

Muitas vezes, essas iniciativas provocaram grande escândalo nos setores da Igreja e da sociedade menos favoráveis à inculturação, como relata Emiliano José narrando as experiências de d. Timóteo Amoroso Anastácio, abade do mosteiro de São Bento, em Salvador, que organizou ainda em 1965 sua Missa do Morro: “uma celebração que pela primeira vez incluía cantigas e instrumentos da cultura popular, como o atabaque, o agogô e o berimbau, típicos da Bahia” (2002, 78). Vale destacar que nesse ano ainda se encerrava o

⁴⁴ A inserção de elementos culturais ligados às minorias raciais foram sendo incorporados aos poucos na cultura da libertação, muitas vezes como iniciativas particulares de alguns grupos ou indivíduos, de diferentes maneiras, em algumas comunidades pelo país. Essas experiências tornaram-se mais evidentes para a igreja progressista como um todo, sobretudo, já no início dos anos 1990.

Concílio Vaticano II com sua reforma litúrgica. Toda mudança ainda provocava grande estranhamento.

Mas de qualquer forma, tais iniciativas encontraram consonância no pensamento da CNBB ao longo dos anos 1970, durante o período no qual os bispos progressistas estiveram à frente do governo da instituição, principalmente os dois primos: d. Ivo Lorscheiter e d. Aloísio Lorscheider. Na sua XV Assembleia Geral, em fevereiro de 1977, o colegiado aprovou o Diretório para Missas com Grupos Populares. O documento foi motivado pelas experiências já realizadas em muitas partes do Brasil, principalmente nas Cebs e, procurou incentivá-las, ao mesmo tempo em que lhes atribuía certos condicionantes para que não incorresse em erros, do ponto de vista canônico. Dizia o documento: “nós, bispos, propomos facilitar uma penetração mais plena da liturgia no coração dessa gente simples, através de uma forma de celebração que seja mais adequada à cultura e às circunstâncias que lhe são próprias” (CNBB, 1977, p. 1). Posteriormente o diretório foi condenado pela Sagrada Congregação do Culto Divino, mas de qualquer forma, auxilia-nos a perceber a abertura que havia em boa parte da Igreja no Brasil para as novas experiências no campo litúrgico.

O mesmo documento ajuda-nos ainda a esclarecer o que o órgão do episcopado brasileiro entendia por “povo simples”:

Aquele que não possui cultura letrada, vivendo, porém, a riqueza de uma cultura popular própria. Religiosamente, o povo que tem um lastro de crenças, não as procura justificar racionalmente: vive-as de modo prático, emocional e intuitivo. No relacionamento com o clero, limita-se a receber o que se lhe dá, sem explicitar o que possui como riqueza própria na sua religiosidade de cunho popular. Social e economicamente se constitui de pessoas desfavorecidas e dependentes. São multidões de trabalhadores rurais, de operários e assalariados urbanos, que exercem profissões de reduzida qualificação. Na profissão, dentro da situação social, são mais executores do que autores intelectuais de projetos. Culturalmente, expressam-se de modo concreto, por símbolos e gestos, contando fatos; têm dificuldades em formular conceitualmente as próprias leis (CNBB, 1977, p. 1).

Os teólogos da libertação e, de forma muito incisiva, Leonardo Boff ao longo de décadas chamou a atenção para o fato de que teologia, a Tradição da Igreja, e a própria Bíblia serem mediados também por condicionantes culturais e ideológicos (BOFF, 1987, 35) que, ao longo de séculos no Ocidente, estariam sempre vinculados aos interesses das *classes dominantes*. E na América Latina ajudariam a reforçar laços de dominação interna e externa. O pensamento da Igreja até aquele momento, no subcontinente, ainda reafirmaria uma teologia elaborada no *centro*, por isso, condicionada e mediada pelos valores do mundo

desenvolvido ou, pelo menos, de suas elites e, *desencarnada* da realidade e dos *verdadeiros* valores da *periferia*.

A Igreja no continente latino-americano por séculos esteve mancomunada com aqueles que empreendiam a exploração do homem pelo homem e sustentavam um tipo de sociedade discricionária. Ela não manteve viva a memória subversiva e perigosa da liberdade de Jesus Cristo. Mas iconizou a figura de Jesus e o reduziu à dimensão intraeclesial, tirando do povo a força evangélica de libertação, de contestação e de transformação presentes na pregação de Jesus (BOFF, 1976, p. 44).

O cristianismo era então pensado como força cultural e religiosa cooptada pelas *elites* e por sua *ideologia*, que se prestava a ocultar a realidade, no sentido marxista mesmo, bem como os conteúdos revolucionários do cristianismo.

Valores cristãos como humildade, submissão, carregar a cruz de Cristo e outros foram anunciados de forma ideológica que possuíam como consequência o fortalecimento do *status quo* e uma castração das forças de reação libertadora do povo (BOFF, 1976, p. 45).

O historiador Eduardo Hoornaert, que deste os anos 1970 participou de um movimento de intenso revisionismo na historiografia da Igreja, promovido pela Comissão para o Estudo da História da Igreja Latino-Americana e do Caribe⁴⁵ (Cehila), na busca por uma cultura histórica e por uma memória *subversiva* do cristianismo, também afirmava: “No Brasil, Jesus não nasce num presépio, mas sim num berço de ouro, ele não pertence à senzala, mas à casa-grande” (HOORNAERT⁴⁶ apud SOUZA, 2009, p. 155).

Havia assim, ao que parece, um consenso entre os líderes do cristianismo da libertação que o primeiro espaço na luta de libertação dava-se no *front* ideológico (GUTIERREZ, 1981, p. 102) e cultural. Antes de tudo, na própria teologia e nas tradições do catolicismo oficial. Desejou-se então redesenhar aos olhos dos fiéis o cristianismo a partir de novas perspectivas. Não apenas nos ritos, mas em quase todas as representações⁴⁷ da religião socialmente compartilhadas. Mas sempre a partir e, num diálogo, com a realidade cultural do próprio povo. Das suas próprias imagens, gestos, símbolos, isto é, das coisas que lhes diziam respeito. Cristo, por exemplo, deveria ser despojado dos títulos grandiosos que a Igreja e a Tradição

⁴⁵ Embora tenha nascido no bojo da própria Hierarquia progressista católica, a partir dos anos 1970 o Cehila tornou-se uma entidade completamente autônoma da Igreja.

⁴⁶ HOORNAERT, Eduardo. História Igreja no Brasil – primeira época. Petrópolis: Vozes, 1979, t2, p. 345.

⁴⁷ Para nossa análise, pensamos representações coletivas conforme “Matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade” Cf. PESAVENTO. Sandra Jatahy. *História e história cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 91.

lhes atribuíram: Imperador, Rei, Juiz Supremo, Senhor Cósmico (BOFF, 1987, p. 40-41), para ser reconhecido como trabalhador braçal, injustiçado, humilhado; como alguém que viveu num mundo periférico, numa Palestina dominada pelo Império Romano. Pobre! Como pobre era a imensa maioria na América Latina. Alguém que foi marginalizado por questionar o *status quo* político e religioso e, por isso, assassinado!

Nessa leitura peculiar da religião cristã, se as elites haviam *capturado* os valores, imagens, símbolos do cristianismo para ocultar seu caráter revolucionário, era preciso ressignificá-los, *redescobrimo* uma memória revolucionária da fé cristã, gestando um novo imaginário social, capaz de amalgamar tradição cristã e valores populares. Enfim, novas representações coletivas, potentes suficiente para garantir a manutenção da fé e mobilizar o povo no processo de libertação do *pecado social*, mantido pelo Estado e pelas elites dominantes, ou seja, pelas grandes estruturas sociais. O próprio Evangelho era então tomado numa nova acepção, que tinha como lastro a hermenêutica da libertação:

O Evangelho anuncia que o mundo deixou o estado de inércia para engajar-se no movimento de libertação, que é o próprio reino de Deus, e que se manifesta em forma de luta, de conflito permanente, de superação do passado, de luta pelo advento de um mundo novo (COMBLIN, 1980, p. 11).

As novas representações coletivas do cristianismo de libertação espalharam-se em vastos setores cristãos progressistas da América Latina, principalmente na Cebis, mas talvez nenhuma outra igreja particular tenha sido tão pródiga nesse sentido quanto São Félix do Araguaia. De forma especial seu bispo, talvez por seu espírito poético, foi possivelmente o maior catalisador desse imaginário pródigo de novas representações, que colocava Deus, sua Igreja e seus santos ao lado dos pobres. Forjou um amplo imaginário! Povoado por batalhas, mártires, profetas, heróis, santuários, caminhadas, deuses opressores, guerrilheiros e virgens camponesas, mediados por imagens pictóricas, ritos, discursos, textos, cantos, encenações, posturas e atitudes.

Entende-se por imaginário um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo. A ideia de imaginário como um conjunto dotado de relativa coerência e articulação. A referência de que se trata de um sistema de representações coletivas tanto dá a ideia de que se trata de construção de um mundo paralelo de sinais que se constrói sobre a realidade, como aponta para o fato de que essa construção é social e histórica. [...] O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo coesão e conflito (PESAVENTO, 2005, p.43).

Esse imaginário realocou o sertanejo, posseiro e cristão no mundo a partir de novas perspectivas religiosas, políticas e sociais: como cidadão e como ator social. Sendo seu espaço simbólico continuamente visitado e reorientado. Ou melhor, levando-o a passar de um sistema simbólico para outro (BOURDIEU, 2007, p. 27), tendo como referentes antigos significantes que adquiriam novos significados. Assim, as antigas tradições do catolicismo romano e da cultura popular foram retomadas para produzir uma nova visão de mundo.

Logo na sua ordenação episcopal, celebrada às margens do Araguaia, d. Pedro iniciou a batalha pelo espaço simbólico, quando no lugar da mitra, do báculo e do anel episcopal adotou para si novos símbolos: um chapéu de palha sertanejo e um remo-borduna, feito de pau-brasil pelos índios Tapirapé. O anel que ganhou de presente dos amigos espanhóis, uma cópia daquele que o papa Paulo VI dera aos bispos durante o Concílio Vaticano II, devolveu-o. No seu convite de ordenação estava escrito (verificar Anexo 9.6, p.271):

Tua mitra será um chapéu de palha sertanejo; o sol e o luar; a chuva o sereno; o olhar dos pobres com quem caminhas e o olhar glorioso de Cristo, o Senhor.
Teu báculo será a Verdade do Evangelho e a confiança do teu povo em ti.
Teu anel será a fidelidade à Nova Aliança do Deus libertador e a fidelidade ao povo desta terra (CASALDÁLIGA, 1977, p. 45).

Posteriormente, no lugar do tradicional anel de ouro dos bispos católicos adotou o anel de tucum, ao que parece, um dos símbolos de sua predileção. Feito “de uma palmeira da Amazônia [...]. Sinal da aliança com a causa indígena, com as causas populares. Quem carrega esse anel normalmente significa que assumiu essas causas e consequências”.⁴⁸ Esse símbolo foi utilizado não apenas pelos “prelacias”, mas compartilhado por toda a Igreja progressista e seus simpatizantes, com maior o menor grau de consciência do adereço que portavam.

As novas insígnias escolhidas pelo bispo – carregadas de elementos simbólicos dos grupos *oprimidos* de sua prelazia: posseiros e indígenas – logo mostrava as redes de solidariedade nas quais ele mesmo desejava inserir-se e, fatalmente, sua opção política na região. Da mesma forma, logo redefiniu o papel social do bispo, pois não se apresentou como representante dos *poderosos*, portando joias e símbolos tradicionais de autoridade, mas dos *humildes*. Sua mitra era o chapéu sertanejo!

Aliás, quando indicado pela Santa Sé para o novo cargo eclesiástico, não aceitou ser bispo de imediato, mas “exigiu aprovação de padres, religiosas e leigos, como na Igreja

⁴⁸ Depoimento de d. Pedro Casaldáliga no documentário *O anel de tucum*, DVD produzido pela Verbo Filmes, 2006.

primitiva, quando os bispos eram eleitos pelos fiéis” (BETTO, 2009, p. 155). De alguma forma, com a concepção democrática de igreja que trazia, parecia entender que seu *poder* episcopal provinha mesmo daquela igreja particular, dos sertanejos com quem *caminhava*, e dos religiosos com quem compartilhava as lutas diárias, e não da Sé Romana, que o indicara para o cargo.

Também ficou logo patente sua identificação com os pobres pelo *palácio episcopal* que escolheu: uma pequena casinha, de pouquíssimos cômodos, em nada diferente das demais casas de São Félix, exceto talvez, pela frugal decoração dos pequenos cômodos, adornados com várias peças de artesanato da arte popular e indígena, que foi ganhando de presente do povo ao longo dos anos. Havia ainda um singelo jardim nos fundos, que também servia para abrigar uma capelinha para oração pessoal e da equipe pastoral. Nunca aceitou possuir mais que três peças de roupa no armário e, durante décadas, recusou possuir geladeira em casa, pois os pobres dos seus povoados não possuíam. As portas da casa estavam sempre abertas, simbólica e fisicamente, para receber todos que o procurassem.⁴⁹

Na verdade, os atos de d. Pedro e as ações de sua igreja no Araguaia, tinham repercussão dentro e fora do Brasil, não lhes escapando o dilatado escopo na opinião pública em geral, como considerou o ex-padre da prelazia, Antônio Canuto, durante entrevista:

Por isso que eu sempre disse que, a prelazia naquele fim de mundo! O sentido do nosso trabalho, se fosse olhar especificamente o que significava aquele trabalho lá, seria uma perda de tempo! Mas, o nosso trabalho tinha um valor universal, era um símbolo que atingiu gente de todo o Brasil e fora. Então a nossa ação tinha mais influência fora do que quase na região. Porque São Félix se tornou uma referência nacional e internacional. [...] E o Pedro então se tornou, e a prelazia, um símbolo para todos esses grupos de esquerda. Eles viam que havia uma identificação de objetivos, de princípios, de valores. Queriam a mudança estrutural (informação verbal).⁵⁰

Assim, chamavam a atenção da imprensa nacional e internacional, embora a imprensa do país tenha, entre 1973 e 1976, sofrido censuras e restrições do regime militar para divulgá-las. Mas de qualquer forma, aquela *pequena* igreja do sertão, atraiu a atenção de jovens brasileiros e estrangeiros, muitas vezes filhos das classes altas e de uma abastada classe média alta do sudeste. Estudantes, médicos, advogados, entre eles alguns ateus. Todos

⁴⁹ Conheci sua casa quando visitei São Félix e lá fiquei gentilmente hospedado. Sobre sua maneira de vestir, comportamento e sobre a geladeira, tomei conhecimento durante entrevistas e em conversas informais que travei com religiosos e agentes de Pastoral da prelazia, inclusive, com o atual bispo da prelazia, d. Leonardo Ulrich Steiner, recentemente eleito para o cargo de Secretário Geral da CNBB.

⁵⁰ Depoimento do ex-padre Antônio Canuto, então colaborador direto de d. Pedro na Prelazia, atualmente coordenador da Comissão Pastoral da Terra de Goiânia, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

desejavam fazer parte daquela “incômoda equipe de pastoral” (DEUS é grande... *Veja* nº 434, 29-12-1976, p. 38), como certa vez referiu-a a revista *Veja*, numa grande reportagem de capa intitulada “A Igreja no Brasil” (A IGREJA no... *Veja* nº 434, 29-12-1976, capa).

Muitos desses jovens eram, de fato, atraídos e impulsionados pelo *romantismo revolucionário* (RIDENTI, 2000, p. 24) que povoava o imaginário das esquerdas. Ir para o sertão, lutar pelos camponeses contra latifundiários, viver no meio de posseiros, ao lado de um bispo poeta, que escrevia textos para Che Guevara ou como este, chamado *canção da foice e do feixe*:

Me chamarão subversivo
Eu lhes direi: O sou.
Por meu povo em luta, vivo
Com meu povo em marcha vou.

Tenho fé de guerrilheiro
E amor de revolução.
Entre Evangelho e canção [...]

Incito à subversão
Contra o Poder e o Dinheiro
Quero subverter a lei
que perverte o povo em grei
E o Governo em Carniceiro [...]

Creio na Internacional
das frentes levantadas
da voz de igual para igual
e as mãos entrelaçadas...
E chamo a Ordem de Mal
e o progresso de mentira.
Tenho menos paz que ira
Tenho mais amor que paz.

... Creio na foice e no feixe
destas espigas caídas (CASALDÁLIGA, 1978, p. 55-56).⁵¹

Tudo isso forjava uma nova representação da própria Igreja, como afirmou Maria José de Souza Moraes, advogada e membro da equipe pastoral de São Félix, explicando como se sentiu em relação ao clero progressista, quando começou a conhecê-lo: frente “a postura deles e o discurso, eu disse: é outra Igreja. Não é a Igreja que eu conheço” (informação verbal).⁵²

E eu nunca esqueço a figura do Pedro. [...] Aliás, duas figuras que me chamaram muito a atenção: ele e o Ivo Poletto. O Ivo Poletto, porque tinha o cabelo aqui meio grande [...] Cabelo claro, completamente grisalho, e a barba também. E o jeito que

⁵¹ Procurei grafar aqui o texto obedecendo às preferências do autor em seu livro, reproduzindo letras maiúscula, minúscula e a pontuação conforme a fonte primária.

⁵² Depoimento de Maria José Souto Moraes, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

ele falava, parecia um **profeta irado!** [grifo meu] Vendo o Pedro falar, sempre da realidade aqui, dos problemas, da questão da terra, em relação aos posseiros e aos índios que estavam sendo retirados da sua terra. E eu disse pra mim mesma: quando eu terminar o meu curso de direito eu vou trabalhar com esse bispo (informação verbal).⁵³

Enfim, inspirados nessa nova representação da Igreja todos queriam ajudar àquele bispo na construção da sociedade utópica, não claramente socialista, mas que no mínimo superasse o modelo capitalista vigente. Desejo quase sempre declarado nas entrevistas que realizei, mas referido apenas com as expressões “um mundo melhor”, “uma outra sociedade”, “uma sociedade mais justa”.

De fato, nas entrevistas realizadas com pessoas daquelas comunidades, ficou bastante evidente que não havia um modelo econômico claramente definido. Havia inspirações em algumas sociedades socialistas, como Cuba e Nicarágua, mas isso não era claramente compartilhado por toda a coletividade. Talvez apenas por uma liderança politicamente mais esclarecida, mas não pelos sertanejos em geral. De qualquer forma, parecia haver de fato uma ideia comum de que o passado pré-capitalista seria a *sementeira* de um futuro também *pré-capitalista*.

O romantismo revolucionário e/ou utópico, para o qual a nostalgia do passado pré-capitalista é, por assim dizer, investida na esperança de um futuro pré-capitalista. Recusando tanto a ilusão de um retorno puro e simples às comunidades orgânicas do passado quanto à aceitação resignada do presente burguês, aspira – de modo mais ou menos radical e explícito, conforme o caso – a abolição do capitalismo e ao advento de uma utopia futura, na qual certos traços e valores de uma sociedade pré-capitalista seriam reencontrados (LOWY; SAYRE, 1993, p. 30).

No novo campo simbólico de São Félix do Araguaia, as próprias tradições da igreja local foram vastamente investidas de novos sentidos. O padroeiro São Félix, desde longa data, era tradicionalmente compreendido pelos fiéis como um protetor do povoado dos ataques dos índios Xavante contra os moradores. Foram necessários muitos esforços daquele prelado para criar uma nova cultura religiosa e estabelecer novos significados ao significante São Félix, que deveria ser compreendido na cultura da libertação como protetor da comunidade e também dos índios (informação verbal).⁵⁴ Para reforçar os novos significados que se desejava projetar, d. Pedro adotou mais uma padroeira para a prelazia, Nossa Senhora da Conceição, que na sua imagem disposta na catedral, recebeu sobre a cabeça, além da tradicional coroa do

⁵³ No seu depoimento, Maria José Souto Moraes relatou a primeira vez que viu d. Pedro e o frei Ivo Polleto, no lançamento da Missa da Terra Sem Males, que aconteceu no ginásio Rio Vermelho, em Goiânia.

⁵⁴ Depoimento de Eva Mendes de Souza, cedido em 29-09-2010, São Félix do Araguaia.

catolicismo, também um laheto karajá, adereço utilizado em algumas cerimônias dessa tribo, que vive na Ilha do Bananal (informação verbal).⁵⁵ De alguma forma, ficava estabelecido que os índios também fiziam, de alguma forma, parte daquela comunidade religiosa.

Sua grande devoção mariana foi outra motivação para homenagear a mãe de Jesus com novos títulos, que também a identificasse com as lutas e a realidade social dos sertanejos. Por exemplo, muitas vezes se referia a ela com o título de *Nossa Senhora dos Posseiros*. Para essa santa foram compostas músicas e uma imagem pictórica singela: a Virgem segurando o menino Jesus em uma das mãos e, com a outra, parecia oferecer ao seu menino uma espiga de milho, uma das mais importantes culturas produzidas para a sobrevivência daqueles sertanejos (verificar Anexo 9.7, p.271).

Na verdade, em todas as coisas esse bispo via grande poder simbólico, até nos pequenos detalhes. Ao que parece, todas as situações eram oportunidades para construir novos sentidos e demarcar novos territórios no espaço simbólico. É interessante, por exemplo, um relato seu sobre o sepultamento de um jovem lavrador chamado Antônio Barbosa, que trabalhava nas grandes fazendas naquela já relatada situação precária e que foi morto por malária. Um entre os muitos que precisou enterrar! Mas nesse caso ficou especialmente comovido, talvez por constatar o total abandono daquele jovem rapaz, que não tinha nenhum dos seus para acompanhá-lo no momento derradeiro da sua breve existência. Como relatou, não o sepultou com o rosto voltado para o rio Araguaia, como era comum na região, ou melhor, como rezava a tradição local, mas decidiu enterrá-lo “de cara para as fazendas. Como uma acusação” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 39).

Também é interessante o relato sobre sua visita *ad limina* ao Vaticano. Fazia já bastante tempo que os dicastérios⁵⁶ romanos cobravam dele a visita que os bispos devem fazer ao sumo pontífice a cada quatro anos, como sinal de sua comunhão com o bispo de Roma. Por não se sentir acolhido frente às estruturas de poder da Igreja, durante muito tempo alegou não ir por que não se sentia à vontade para sair do Brasil, pois de fato, durante alguns anos o regime militar expressou o desejo expulsá-lo do país. Assim, poderia encontrar dificuldades na hora de retornar. Contudo, após o episódio da Revolução Sandinista da Nicarágua, que contou com uma grande participação de cristãos progressistas, inclusive de padres guerrilheiros e outros que se tornaram ministros de Estado no governo revolucionário, e a qual ele muitas vezes significou como *sagrada e evangélica*, passou a visitar com frequência

⁵⁵ Depoimento de Mercedes Budallés Diez, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

⁵⁶ Conjunto dos organismos que junto com o Papa governam a Igreja Universal. “São os dicastérios, que exercem o poder administrativo na Igreja Universal. Todos são juridicamente iguais”. Cf. SALVADOR, Carlos Corral; EMBIL, Jose M^a Urteaga. *Dicionário de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1993, p.189.

aquele país e os cristãos da libertação que lá lutavam; bem como as demais irrequietas repúblicas da América Central como Honduras e El Salvador, com um clero bastante explosivo e, nessa última, onde havia morrido o *bispo-mártir*, por quem sempre demonstrou grande admiração: d. Oscar Romero, a quem muitas vezes chamou de *São Romero de Nuestra América!*

Pressionado pelo Vaticano e não tendo mais como justificar sua ausência, aceitou ir à *cidade eterna*, mas adentrou os umbrais da Basílica de São Pedro para encontrar o papa calçando um par de botas, que havia recebido de presente do Fidel Castro, em sua visita a Cuba (informação verbal).⁵⁷

Mas a principal matriz para as novas representações do universo simbólico da libertação era, sem dúvida alguma, a própria Bíblia. A nova hermenêutica, concebida por diversos teólogos na América Latina, transformou-a numa espécie de manancial inesgotável de novos símbolos que redefiniram, inclusive, a imagem de Deus, assim como dos seus profetas e santos. Nas novas concepções religiosas daí surgidas, fundem-se história sagrada, história profana e visões de futuro, tudo açambarcado pelo *conceito-representação* englobante *Projeto de Deus*. Como veremos melhor no capítulo II.

O próprio Deus aparece nesse imaginário não tanto como Senhor Cósmico, mas com uma representação bastante peculiar: *Deus-pobre*, pois nessa hermenêutica bíblica é redefinido, muitas vezes, como um Deus que faz aliança com as classes pobres e com quem se identifica. Outras vezes, é tomado pela representação *Deus-libertador*, não tanto no sentido místico da tradição cristã, mas especialmente como libertador político. Assim, o Canto de Maria, no Evangelho, o *Magnificat* é compreendido como uma declaração da opção política de Deus na *luta de classes*⁵⁸: “Ele [Deus] realiza proeza com seus braços: dispersa os soberbos de coração, derruba do trono os poderosos e eleva os humildes; aos famintos enche de bens, e despede os ricos de mãos vazias”.⁵⁹ Na Bíblia Pastoral utilizada nas Cebes de todo o país e, também em São Félix, havia uma nota explicativa dessa passagem para auxiliar a compreensão dos féis, que mostra bem os sentidos dado ao trecho do Evangelho nessa tradição da libertação. E dizia:

O cântico de Maria é o cântico dos pobres que reconhecem a vinda de Deus para libertá-los através de Jesus. Cumprindo a promessa, Deus assume o partido dos

⁵⁷ Depoimento de Maria José Souto Moraes, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

⁵⁸ Essa interpretação marxista que os progressistas fizeram do canto bíblico atribuído à Maria, aparece também – criticamente – nos documentos oficiais da Santa Sé. Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1986. p.31.

⁵⁹ Cf. Lc 1, 51-54.

pobres, e realiza uma transformação na história, invertendo a ordem social: os ricos e poderosos são depostos e despojados, e os pobres e oprimidos são libertos e assumem a direção dessa nova história (Bíblia Edição Pastoral, 1990, p. 1310).⁶⁰

Sobre essa nova acepção da Palavra de Deus, os teólogos Leonardo e Clodovis Boff afirmavam: “A hermenêutica libertadora busca descobrir e ativar a energia transformadora dos textos bíblicos. Trata-se finalmente de produzir uma interpretação que leve a mudança da pessoa (conversão) e da história (revolução)” (1986, p. 53).

De uma forma especial, os teólogos da libertação voltaram-se com maior atenção, ao que parece para os livros do Antigo Testamento, sobretudo, o Livro do Êxodo com a libertação do povo hebreu no Egito antigo. Davam também grande destaque aos livros dos profetas, sempre chamando a atenção para as questões sociais que as personagens bíblicas vivenciavam.

Na nova hermenêutica a própria Bíblia, de certa forma, assumia em algumas circunstâncias, uma nova representação: era o livro do povo que luta por sua terra. As ideias de teólogos como Marcelo Barros, José Comblin e Carlos Mesters eram amplamente partilhadas nos espaços da libertação. Em São Félix, havia uma grande receptividade a tais ideias através dos livros, dos cursos de formação, das palestras, das pregações, nas missas, nos círculos bíblicos.

Nas missas, não apenas ocorria uma mudança no gestual, no sentido de incorporar elementos da cultura popular, mas na sua própria dinâmica. De alguma forma, tentava-se deslocar do celebrante para a assembleia a função de refletir sobre os textos bíblicos. De uma forma geral, utilizavam um método desenvolvido pelo teólogo da libertação e biblista Carlos Mesters, pelo qual o fiel deveria conhecer os fatos e personagens bíblicos, avaliar sua situação histórico-social e depois transpor aqueles feitos para a sua própria realidade. O que Jesus fez na sua época a respeito da opressão e da injustiça? O que ele faria hoje no meu lugar?

De uma forma geral, os padres e o bispo de São Félix estabeleceram performances que mais os aproximasse da comunidade para as quais celebravam. Mesmo na catedral. Ao invés de ficarem no púlpito, desciam para caminhar no meio da assembleia, enquanto inquiriam ao povo sobre as leituras bíblicas: “Como é isso, dona Joana? Como é que isso, Raimundo? Com é que se dá? Como Jesus caminhava com seus discípulos? Por quê? Como é isso para nós, hoje?” (informação verbal).⁶¹

⁶⁰ Embora essa edição da Bíblia tenha sido impressa a partir da segunda metade dos anos 1980, ela sintetiza e recupera tradições da hermenêutica da libertação já amplamente compartilhadas há décadas.

⁶¹ Depoimento de Raimundo Alves Rodrigues, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

Também os círculos bíblicos eram ocasiões privilegiadas para as reflexões da libertação. Organizados e partilhados, geralmente por leigos, que faziam conjuntamente as leituras do livro Sagrado e, pela reflexão, quase sempre proposta pelos líderes de pastoral, confrontavam-na com a realidade social e política na qual estavam inseridos. Nessas reflexões, as novas representações desse imaginário coletivo eram fartamente mobilizadas. O regime militar, o prefeito, a polícia, os fazendeiros podiam ser concebidos como um novo faraó, que desejava manter o povo cativo, por exemplo, e Deus novamente concebido na figura do libertador, que mais uma vez livraria seu povo desses cativos.

Aliás, o imaginário da libertação era pródigo de batalhas, pequenas ou grandiosas, do povo de Deus contra os monstros da história. Muitas vezes, recorriam ao conceito de Guerra dos deuses, como salientou Michel Löwy:

Por um lado [...] ele se aplica ao conflito no campo religioso entre concepções de Deus radicalmente opostas: as dos cristãos progressistas e a dos cristãos conservadores [...] – uma colisão de valores – que, em situações extremas tais como a da América Latina na década de 80, pode até se transformar em guerra civil. Por outro lado, [...] a expressão foi utilizada pelos próprios teólogos da libertação [...] para descrever o conflito entre o Deus libertador, como eles o concebem, e os ídolos da opressão representados pelo Dinheiro, pelo Mercado, pela Mercadoria, pelo Capital, etc. (LÖWY, 2000, p. 8).

Em São Félix, com muita frequência o povo foi convidado a queimar simbolicamente, durante os ritos em fogueiras construídas para esse fim, os *deuses dominadores* da América Latina: o FMI, o Banco Mundial, a dívida externa, o capitalismo (informação verbal).⁶² Escreviam tais nomes em folhas de papel e, durante a oração coletiva, iam lançando-os na fogueira.

As representações que povoavam esse rico imaginário foram, de forma especial, mediadas pelo cancionário da libertação. As músicas ocuparam um lugar de destaque na vida das comunidades e dos indivíduos. Elas serviam para animar o povo, para consolar, para celebrar, para lutar e para consolidar as imagens do universo da libertação e sua concepção de mundo.

Muitas canções, refletindo os traços *românticos revolucionários* do movimento, ajudavam a projetar as imagens de uma sociedade futura, pois como indica Baczko, em conjunturas de transformações, “os imaginários sociais operam ainda mais vigorosamente na produção de visões de futuro, designadamente na projeção de angústias, esperanças e sonhos coletivos sobre o futuro” (1985, p. 312). Essas imagens, contudo, não definiam uma sociedade

⁶² Depoimento de Raimundo Alves Rodrigues, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

específica, socialista, por exemplo, pois como já afirmado, embora muitos teóricos e teólogos da libertação preconizassem tal sistema (BETTO, 1981, p. 24), nunca houve, na verdade, um projeto político (SERBIN, 2008, p. 164-165) nessa direção. Havia, de fato, uma polifonia no interior do movimento sobre os termos *revolução*⁶³ ou *socialismo*. De qualquer forma, as imagens que apontavam para o futuro indicavam “um mundo melhor”, ou a vitória do *Projeto de Deus*.

Mas de uma forma geral, as canções versavam sobre a libertação, a opção de Deus pelo pobre, a ação de Deus na história, o lavrador, a terra, a América Latina, as ditaduras, o capitalismo. Inspirados na concepção marxista da história, o ideário da *luta de classes* apareceu com frequência através dos binômios *dominador/dominado*, *opressor/oprimido*, *forte/fraco*. Assim, o cancionário católico da libertação utilizou-se de elementos da tradição cristã e da filosofia marxista para produzir imagens e representações de uma sociedade *utópica*, a ser construída pelo conjunto dos fiéis. Como afirma Ridenti, “A utopia revolucionária romântica do período valorizava acima de tudo a vontade de transformação, a ação dos seres humanos para mudar a História” (2000, p. 24).

Esse cancionário parece ter ocupado um lugar estratégico nas lutas da libertação, pois sendo a Igreja atravessada por diferentes grupos sociais, com diferentes níveis culturais, onde um baixo nível de escolaridade e a pouca prática da leitura é uma realidade recorrente para muitos, principalmente nas regiões e locais mais pobres do país, coube à linguagem musical e poética a função pedagógica de fixar, de forma mais ampla, os novos valores religiosos, políticos, culturais e sociais que se desejava projetar. Talvez seja mesmo possível compará-lo à função que as imagens católicas ocuparam desde gestação da cristandade ocidental para sociedades não letradas, sendo ferramentas eficazes para inculcar os valores cristãos. Possivelmente tenha sido mesmo o maior vetor dos ideais da libertação, embora a Bíblia e sua consequente pregação fossem, quase sempre, a origem dessas representações.

Na prelazia de São Félix, cantava-se nas vitórias e nas derrotas, nos grupos, nas assembleias, no rito litúrgico, nos encontros, nos “bolões”, sozinhos, na oração pessoal. As canções introduzidas pela equipe pastoral na prelazia tinham um caráter bastante combativo e ocuparam o lugar dos antigos hinos religiosos, de caráter mais contemplativo ou intimista, a partir de certa concepção *privativa* da religião, como entendiam os cristãos da libertação; bem como substituiu também aqueles próprios da expressão popular como os benditos. As letras penetravam profundamente os espíritos através das muitas melodias e deitavam largamente as

⁶³ Os vários depoimentos colhidos ao longo da pesquisa confirmam essa polifonia em torno do termo *revolução*, sendo aplicado em diversos momentos com conotações bastante distintas.

novas representações nos espíritos. Eram utilizadas também como propaganda, ou melhor, como arma política para mobilizar o povo.

Tinha cântico que era bastante assim provocativo tipo [...]: *trouxemos chumbo e bala nós queremos é guerrear*. [grifo meu] Então, eram cânticos que de certa forma motivavam para o grupo estar sempre atento e perceber a sua identidade e se preparar para o perigo.

[...]

Ele tocava profundamente. Eu me lembro, que uma vez nós nos reunimos aqui na Chapadinha pra ir cortar umas cercas e os cânticos que nós cantamos eram cânticos nesse tom, e a gente saia todos pra cortar a cerca... (informação verbal).⁶⁴

As canções procuravam denunciar os males do presente, encorajar a luta, projetar imagens sobre o futuro, fixar uma identidade coletiva, identificar redes de solidariedades e estabelecer alteridades para os grupos.

A música popular brasileira foi incorporada aos atos litúrgicos e nas celebrações eucarísticas da prelazia. De forma especial, aquelas de caráter mais político ou de protesto, como *Pra não dize que não falei das flores*, do compositor Geraldo Vandré, preso e torturado pela ditadura militar. Outra composição sua, *O plantador*, tornou-se imensamente popular nas celebrações daquela igreja de lavradores, posseiros e migrantes.

Quanto mais eu ando mais vejo estrada
Mas seu eu não caminho não sou é nada
Se tenho a poeira como companheira
Faço da poeira meu camarada
O dono quer ver a terra plantada
Diz de mim que vou pela grande estrada
Deixem-no morrer, não o deem água...
Que ele é preguiçoso e não planta nada
E eu que plantei muito e não tenho nada
Ouço tudo e calo na grande estrada
Deixe que ele diga que sou preguiçoso
Pois não planto em tempo que é de queimada
Deixe que ele diga que sou preguiçoso
Pois não planto em tempo que é de queimada.⁶⁵

Dentre os compositores católicos, possivelmente os mais populares na região tenham sido Zé Martins, também teólogo e filósofo e, Zé Vicente. Este último, principalmente, pelo caráter político de suas canções, como o *Pai Nosso dos mártires*:

Pai Nosso, dos pobres marginalizados

⁶⁴ Depoimento de Maria de Lourdes Jorge de Souza, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

⁶⁵ Essa música foi cantada de forma emocionante pelo padre Mirim Borges e pela agente pastoral, Maria José Souto Moraes, durante uma das entrevistas realizadas em São Félix do Araguaia em 01.10.10.

Pai Nosso, dos mártires, dos torturados
 Teu nome é santificado naqueles que morrem defendendo a vida
 Teu nome é glorificado, quando a justiça é nossa medida
 Teu Reino é de liberdade, de fraternidade, de paz e comunhão
 Maldita toda violência que devora a vida pela repressão

Ou pelo seu caráter utópico:

Quando o dia da paz renascer
 Quando o Sol da esperança brilhar
 Eu vou cantar

Quando o povo nas ruas sorrir
 E a roseira de novo se abrir
 Eu vou cantar

Quando as cercas caírem no chão
 Quando as mesas se encherem de pão
 Eu vou cantar

Diante da realidade política e social de São Félix do Araguaia e das lutas pela posse da terra os elementos libertação, correntes, cercas, terra, dor, vida, morte, pobres, história, capitalismo aparecem em inúmeras canções:

Nossa alegria é saber
 que um dia esse povo todo se libertará.
 Jesus manda libertar os pobres
 E ser cristão é ser libertador
 (PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, DII.2.136. P6.9).

Da terra seca já brota uma flor
 Afogando os prantos e gritos de dor
 As correntes se quebram as cercas tombando
 Uma nova era da história brotando
 (PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, DII.2.52. P09).

Capitalistas malditos
 Vocês não amam a terra bendita
 Sobre ela se lançam como abutres famintos
 (PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, DII.3.16.P04.57).

Duas composições de d. Pedro tiveram grande repercussão na opinião pública nacional e internacional. Eram duas missas inteiras em forma de poemas. Todos os momentos do rito litúrgico. Uma delas criou junto com Pedro Tierra e foi musicada por Milton Nascimento, chamada *Missa dos Quilombos*. Encontro da arte com as profundas raízes da cultura negra no Brasil, e que se afastava de uma liturgia oficial, branca e ocidental (BEOZZO, 1993, p. 233). Outra foi denominada *Missa da Terra sem Males*, composição poética, também em parceria

com Pedro Tierra, dessa vez musicada por um índio: Martin Coplas. Nessa composição, os autores dialogavam com um dos mais antigos mitos presentes no imaginário Tupi-Guarani, registrado, pelo menos, desde o século XVI, e estava relacionado às migrações indígenas do sertão rumo ao litoral, em busca de uma terra onde não haveria morte, isto é, a terra sem males, espécie de paraíso indígena. A partir do avanço da colonização ibérica, as migrações e a busca da terra sem males, voltaram-se do litoral para o sertão (VAINFAS, 2005, p. 42). Novamente, o bispo provocava um imaginário, misturando elementos do catolicismo, da cultura indígena, da cultura sertaneja, da cultura da libertação.

Em nome do Pai de todos os Povos
 Maíra de tudo, excelso Tupã.
 em nome do Filho, que a todos os homens nos faz ser irmãos,
 no sangue mesclado com todos os sangues,
 em nome da Aliança da Libertação.
 em nome da Luz de toda Cultura, em nome do Amor que está em todo amor.
 em nome da Terra-sem-males, perdida no lucro, ganhada na dor,
 em nome da Morte vencida, em nome da Vida
 (MISSA DA TERRA SEM MALES, CD, Verbo Filmes, 2002).

O teatro popular foi outra arma eficiente na luta pelo imaginário em São Félix do Araguaia. O Teatro do Oprimido, como na inspiração do teatrólogo Augusto Boal, foi uma estratégia muito recorrente na prelazia com o objetivo de formar consciências e *desalienar* (verificar Anexo 9.8, p.273). “Provocava-se a interpenetração da ficção na realidade e da realidade na ficção. Todos os presentes podem intervir a qualquer momento na busca de soluções para os problemas tratados” (BOAL, 2005, 20). Nos grupos jovens, nos encontros, na vida eclesial, na rua. As peças encenadas serviam para apresentar ao povo suas próprias condições de existência e os problemas que enfrentava no cotidiano, como num espelho da vida, para gerar reflexão.

Algumas obras eram ensaiadas, como aquelas escritas pelo poeta e agente pastoral da prelazia, Paulo Gabriel, outras eram improvisadas mesmo. A arte concebida, principalmente, como transformadora da realidade. Podiam mostrar o momento no qual uma família era despejada de suas terras, um ato de violência da polícia, uma questão política, bem como o cotidiano difícil dos lavradores.

As peças atraíam grande atenção da comunidade. As maiores eram encenadas no centro comunitário, construído pela própria prelazia no centro de São Félix, que abrigava, nessas ocasiões, uma grande assembleia para assistir aos espetáculos. Mesmo pessoas pertencentes aos grupos identificados como adversários da prelazia como políticos locais,

fazendeiros, pistoleiros, policiais iam para assistir às encenações que, de alguma forma, tornavam-se também momentos de confronto com os *poderosos*.

Aquilo lá lotava! A nossa perna tremia, porque de todo jeito a gente estava ameaçado também. Porque os caras grandes estavam todos no fundo, lá olhando o que a gente estava falando também. E realmente a gente rezava. Nós tínhamos uma credibilidade. Esse grupo de jovem tinha uma credibilidade de denunciar isso. Era uma forma de denúncia, cultural, num espaço de cultura, mas ninguém ia porque o espaço era de cultura, mas porque sabia que ali tinha alguma coisa mais firme em relação à questão dos acontecimentos. Ah! O que esses prelazias vão apresentar, dessa vez? (informação verbal).⁶⁶

Mas de forma especial, o teatro foi utilizado para fortalecer as novas representações de Cristo, da Virgem, dos santos; para fortalecer as representações do *Deus-pobre*, que faz oposição ao homem rico. Na semana santa, muitas vezes crucificaram um Jesus Cristo negro, ou mestiço, um homem do *povo*. Substituíam-se o Cristo branco, europeizado, colonizador por um lavrador brasileiro pobre, negro, mestiço ou indígena.

Em uma peça chamada *Deus nasce em casa de vaqueiro: um drama sertanejo*, encenada na prelazia no Natal de 1975, Maria e José pedem abrigo a uma família de posseiros, logo após o nascimento do menino Jesus, no curral daquela pobre gente, já que não haviam sido acolhidos pelo gerente da grande fazenda Soboi, ou só boi, pois nela não havia lugar para os homens. Nesse drama, a sagrada família é, sobretudo, uma família de retirantes, despojada de sua terra, como demonstra o diálogo das personagens:

José [sorrindo] - A gente viaja. Somos retirantes do mundo. Não temos casa, não temos cidade. Todo lugar é lugar da gente.
 Marlene – Os senhores são que nem ciganos?
 [...]
 Maria – Ele queria nascer pobre. Para ser a força dos pobres. Os ricos não dariam vez para ele. A riqueza entulha o coração. Deus não cabe num coração cheio. Sentindo-me na hora de descansar, encostamos na fazenda Soboi, mas nos mandaram embora. O gerente disse que não havia lugar para nós na fazenda (PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA, DII.5.20 P03).

Tais encenações, com estruturas dramáticas bem simplificadas ou mesmo didatizadas, reforçavam as relações de identidade e solidariedade entre os sertanejos e o *Deus-pobre*. Da mesma forma que reforçavam a imagem dos fazendeiros, como o outro, o rico, o prepotente, o oponente que expulsa não apenas os posseiros de sua fazenda, mas o próprio Deus.

As experiências teatrais na prelazia foram o início dos chamados circos sociais como o Laheto, que ao que parece, teve sua origem no Araguaia.

⁶⁶ Depoimento de Raimundo Alves Rodrigues, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

No ano de 1977, foi construído no povoado de Ribeirão Bonito o Santuário dos Mártires da Caminhada Latino Americana. Erguido para ser um dos maiores símbolos das lutas da libertação da prelazia. Erigido próximo ao local onde, um ano antes, a população havia fincado devotamente uma cruz em homenagem ao padre João Bosco Penido Burnier, morto por um policial militar do Mato Grosso.

Era um memorial e um espaço de sociabilidades concebido para amalgamar, profundamente, devoção religiosa e civil. Parecia uma síntese de todo o ideário da libertação: fé e mobilização política. Afinal, o lugar escolhido foi aquele onde o padre havia sofrido seu *martírio*, em nome da libertação de duas mulheres do povoado, como dizia a inscrição gravada na própria cruz: “Aqui, no dia 11/X/1976 foi assassinado pela polícia o padre João Bosco defendendo a Liberdade” (verificar Anexo 9.9, p.274); mas ao mesmo tempo, ficava de frente para a antiga cadeia pública, destruída num gesto de fúria dos fiéis sertanejos.

Seja pelo grande impacto social que tiveram a sua morte e a destruição da cadeia, naquele movimento de revolta autenticamente popular, com ampla repercussão inclusive na grande imprensa do Sudeste (MATO GROSSO: a morte... *Veja* nº 425, 20-10-1976, p. 33-34; MATO GROSSO: as terras... *Veja* nº 425, 27-10-1976, p. 34-36; O BISPO e seu rebanho... *Veja* nº 425, 27-10-1976, p. 34-35), e no L'Osservatore Romano; seja pela real capacidade de mobilizar as forças sociais, a luta entre a *cruz* e o *cárcere* imprimiu grande poder simbólico ao evento. Pois demonstrava a força de uma população realmente indignada diante da injustiça e da opressão. O próprio d. Pedro, muitas vezes acusado de agitador pela imprensa e pelas diversas forças sociais, declarou em muitas ocasiões que não esteve presente no episódio da derrubada da cadeia pública. Não estava sequer no Mato Grosso.

O confronto entre a *cruz* e o *cárcere*, como mostra a narrativa dos acontecimentos, mobilizou várias representações da libertação; mobilizou mais uma vez o conceito-representação de *guerra dos deuses*. Talvez tenha sido tomado por mais uma das *batalhas* contra os *monstros da história*. Enfim, como mais uma luta do *povo de Deus* contra a representação do *Estado faraônico* e *opressor*. Corroborando essa análise ajuda-nos uma citação de Baczko sobre a função dos imaginários em episódios de grave conflito social como guerras ou revoluções:

Como é que podem separar, neste tipo de conflito, os agentes e os seus atos das imagens que aqueles têm de si próprios e dos inimigos, sejam estes inimigos de classe, religião, raça, nacionalidade etc.? Não são as ações efetivamente guiadas por estas representações; não modelam elas os comportamentos; não mobilizam suas

energias; não legitimam elas as violências? (In ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, p. 298).

O santuário parece construído para ser um suporte físico, um monumento a todas essas representações coletivas, um corolário desse imaginário da libertação.

Seu prédio de alvenaria bastante simples servia para abrigar a camisa e o lenço que o padre João utilizava na hora do seu *martírio*, ainda manchados de sangue, como uma espécie de *reliquia* do *padroeiro* que, de alguma forma, serviria para *consagrar* o templo, como acontece nas sagrações de igreja da tradição cristã desde, pelo menos, a Antiguidade Tardia. Mas servia, ao mesmo tempo, como um memorial civil, de denúncia e protesto político. Sua construção parece ter sido uma decisão conjunta da prelazia nos “bolões” que sucederam a morte do missionário jesuíta.

D. Pedro escreveu para várias igrejas na América Latina, pedindo que enviassem uma imagem dos seus *mártires* da *caminhada*, ou seja, de todas as pessoas mortas nas lutas pelas causas populares do continente. Ao que parece, o objetivo do santuário era de fato ser um marco para todas as lutas de libertação no subcontinente, ou mesmo uma espécie de panteão dos *heróis da libertação*. Como em qualquer luta pelo simbólico, o cristianismo de libertação em São Félix também desejou assegurar o culto aos seus heróis, pois como afirma José Murilo de Carvalho:

Heróis são símbolos poderosos, encarnações de ideias e aspirações, pontos de referência, fulcros de identificação coletiva. São por isso, instrumentos eficazes para atingir a cabeça e o coração dos cidadãos... [...] Tem que refletir algum tipo de personalidade ou de comportamento que corresponda a um modelo coletivamente valorizado (CARVALHO, 2007, p. 55).

Ao longo das décadas seguintes, as paredes da nave da igreja passaram a receber várias imagens e fotografias dos novos heróis do cristianismo de libertação: há uma foto do próprio padre João Bosco, e logo abaixo a inscrição “seu sangue anima nossa caminhada”; há retratos de muitos líderes populares como o padre Francisco Jentel, identificado como “defensor dos povos do Araguaia”; o seringueiro e sindicalista Chico Mendes, identificado como “mártir da floresta”; Wladimir Herzog, como “mártir da verdade”; Zumbi dos Palmares, “patriarca da causa negra”; escrava Anastácia, “matriarca do povo negro”; Antônio Conselheiro, “patriarca do povo sertanejo”; frei Tito Alencar, “mártir da tortura”; o índio guarani que recepcionou o papa João Paulo II em Manaus, em 1980, Marçal Tupã também está lá. Assim como há personagens menos conhecidos como padre Ezequiel Ramim,

militante do Cimi e da Comissão Pastoral da Terra (CPT); Margarida Maria Alves, líder sindical rural; o jovem Vilmar José de Castro, militante na catequese e da CPT; padre Josimo Moraes Tavares, da CPT; Alexandre Vanucchi Leme, do movimento estudantil paulista. Há ainda alguns mártires da América Latina: Florinda Soriano Munõz, camponesa militante negra da República Dominicana; Néstor Paz Zamora, “cristão místico e militante”, da Bolívia; Arturo Bernal, dirigente rural no Paraguai; d. Oscar Romero, “pastor e mártir de nossa América”; de El Salvador; entre tantos outros.

Ao agregar personagens de diferentes itinerários e distintas orientações religiosas e ideológicas, o santuário parece representar a tentativa do cristianismo de libertação de operar com representações de diferentes substratos culturais e, talvez tenha apontado os limites e as contradições desse imaginário social.

Peter Brown ajuda-nos a compreender como, no sistema cultural do catolicismo, passaram a ser compreendidos a morte e o martírio, desde a Antiguidade Tardia. Ele afirma que o longo processo de luto e o ajustamento da vida à grande tristeza tenderam, pouco a pouco, a ser substituídos pela crença na vida no além-túmulo. Elementos como a mortalha e o incenso, utilizados nas cerimônias fúnebres cristãs, assim como o controle sobre a demonstração de tristeza passaram a ser sinais externos, que lembravam aos crentes o triunfo de Cristo sobre a “morte negra” (1981, p. 70).

Os túmulos cristãos no Baixo Império, por exemplo, eram cercados com grade e identificados como “parte do jardim do paraíso” (1981, p. 70). Contudo, a contradição que a morte imputava não foi de todo superada. Permanecia uma dicotomia entre o horror da morte biológica e expectativa de vida eterna. Se por um lado a morte é a entrada para o paraíso cristão, por outro, ela é a destruição do corpo.

Brown afirma então que, nesse ideário do cristianismo, a percepção sobre a morte vai depender efetivamente do morto em questão. É o que ele chamou de “um morto muito especial” (1981, p. 70). Seriam então os sinais de santidade de um indivíduo que distinguiria entre a “vergonha da sepultura” para o homem comum, e o privilégio de sepultar um homem santo. A morte do santo era sempre identificada com a morte de Cristo. Ele também era um crucificado e, como Cristo, vencida a morte. O santo seria então, na mentalidade antiga, sempre aquele que triunfou sobre a morte, como demonstram as imagens dos mártires.

O imaginário da libertação operava então com duas categorias oriundas de imaginários distintos: havia no santuário aqueles que poderiam facilmente ser tomados por “santos” no ideário cristão, e que *triunfaram* sobre a morte e estão ao lado de Cristo. Por isso, operam milagres. Mas havia aqueles que eram apenas “heróis”, modelos de luta e coragem, mas não

santos. Muitos sequer eram cristãos. E, tradicionalmente, os santuários do catolicismo são lugares aonde o povo peregrina em busca de graças e milagres mediados por santos.

José Murilo de Carvalho novamente chama nossa atenção para um o conceito que nos ajuda a analisar a questão: comunidade de sentido:

O imaginário, apesar de manipulável, necessita, para criar raízes, de uma comunidade de imaginação, de uma comunidade de sentido. Símbolos, alegorias, mitos só criam raízes quando há um terreno social e cultural no qual se alimentarem. Na ausência de tal base, a tentativa de criá-los, de manipulá-los, de utilizá-los como elemento de legitimação, cai no vazio... (1990, p. 89).

Assim, ao que parece, com o passar do tempo o santuário teve uma representação cada vez menor como espaço de devoção cristã na prelazia. Como afirma Antônio Canuto, tornou-se um símbolo, talvez, “maior para fora da região do que pra lá”, tem força mais externa do que naquela coletividade. E aqui se faz necessário uma clivagem: uma coisa é a memória do martírio do padre João Bosco, ou mesmo a sua cruz, pois ambos têm em São Félix um enorme poder simbólico. Parecem ser mesmo uma espécie de divisor de águas na história local. A memória daqueles que lutaram pela libertação também é muito forte, mas outra coisa é o próprio Santuário como espaço para práticas de devoção e fé cristã. Não se tornou de fato um centro de peregrinação ou um espaço privilegiado para a devoção popular. Exceto, talvez, quando a prelazia realiza, geralmente a cada quatro anos, a chamada Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-Americana. Traz pessoas de todo o Brasil e de várias partes do mundo. É um grande evento. Mobiliza também muita gente da região, mas nesse caso, a romaria é um momento especial para rememorar o martírio do padre João Bosco e não uma peregrinação para receber graças especiais.

A partir da construção do santuário, o sacerdote espanhol Maximino Cerezo Barredo, também claretiano, iniciou uma série pinturas na prelazia chamadas Murais da Libertação. Na verdade, um conjunto de onze murais espalhados nas várias igrejas da prelazia, que mesclam temas religiosos com crítica social, a partir do imaginário da libertação: trabalho, exploração, capitalismo, modernidade, prisão, tortura, luta, morte e ressurreição. Cerezo retratou algumas cenas bíblicas personalizando muitas personagens com o rosto dos chamados mártires da libertação, bem como com o rosto de pessoas comuns da prelazia. Há Cristos negros, mestiços; há Virgens com traços indígenas.

No próprio Santuário da Caminhada dos Mártires há um grande painel, pintado em 1986, onde um Cristo Negro, de mãos erguidas, e parece caminhar, sendo seguido então pelos

vários mártires da libertação. Lá estão Margarida Maria Alves, padre Josimo, d. Oscar Romero, Chico Mendes, Marçal, o próprio padre João Bosco e outros (verificar Anexo 9.10, p.275). Sobre esse mural d. Pedro escreveu: “nossos mortos caminham conosco” (BARREDO; CASALDÁLIGA, p. 65). Há ainda imagens de presos e torturados. No fundo aparece a cruz do Padre João.

Como em todas as expressões da libertação, há uma grande valorização da cultura popular, do trabalhador, do lavrador, criando um processo de identificação de Cristo e da Virgem com os pobres que sofrem, e a rejeição ao capital, ao capitalismo, à lógica do mercado. Esses murais também serviram para politizar uma sociedade, como já referida, parcamente alfabetizada (BURKE, 2008, p. 82). Sobre os murais, Leonardo Boff refletiu:

Cerezo soube traduzir em cores e em murais a riqueza dessa revolução: aí estão os mártires da caminhada, aí está o Cristo com o rosto dos pobres, aí está Maria, mulher do povo, profetisa corajosa que proclama a derrubada dos poderosos e a exaltação dos oprimidos... (BOFF in BARREDO; CASALDÁLIGA, 2005, p.8).

Na Igreja de Ribeirão Cascalheira (antigo Ribeirão Bonito), por exemplo, há uma imagem de Cristo já ressuscitado, subindo aos céus e sendo seguido por trabalhadores, que ainda carregam uma grande cruz, mas seguem o caminho da ressurreição e da vitória de Cristo.

Numa leitura poética da obra de Cerezo, d. Pedro analisa os detalhes do mural pintado na igreja de Luciara, inspirado na cena bíblica do canto de Maria: “Com Suas Mãos Maternas a Trindade nos faz comunidade – negro, índio, mulher, num elo só – seu Braço poderoso quebranta o capital, os mísseis e a mentira” (BARREDO; CASALDÁLIGA, 2005, p. 18). A Virgem, no centro do grande mural, aparece retratada com traços indígenas. No canto da tela, de fato, há uma grande mão vinda do céu, e com os punhos fechados massacra o FMI, bancos, mísseis, parabólicas. Possivelmente as antenas remetam à capacidade das grandes corporações de controlar a informação. Uma mulher, também com traços populares, carregando uma bacia cheia de roupas na cabeça, pisa sobre um trono e sobre uma personagem vestida com terno, indumentária relacionada à representação dos *poderosos*. Há ainda um grupo que carrega no andor uma imagem da Virgem enfeitada com espigas de milho. Talvez uma alusão àquela Nossa Senhora dos Posseiros.

Uma outra imagem bem emblemática do imaginário da libertação está no mural pintado na igreja do Morro da Areia, em Santa Terezinha. Lá, há um Cristo Negro, já ressurreto, à frente de um grupo de lavradores e que parece tentar parar as investidas de uma

grande figura cadavérica contra os homens, que são engolidos. Ao lado direito da figura há um trator, símbolo de uma modernidade que, impetuosa como a máquina, avança sobre homens e coisas esmagando-os. No seu lado esquerdo há um altar do capitalismo – ou túmulo? –, sobre o qual há uma imagem talvez de um crânio humano e um saco de dinheiro, que é adorado por um homem de joelhos.

É interessante notar que a figura cadavérica estende seus longos braços por detrás do Cristo glorioso e alcança com suas mãos alguns camponeses. Possivelmente, mais do que denotar uma certa impotência na ação de Deus, destaca a enorme capacidade de sedução do sistema capitalista, mesmo entre os fiéis militantes (verificar Anexo 9.11, p.276).

1.3 OS LUGARES DE MEMÓRIA

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. [...] Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria (NORA in PROJETO HISTÓRIA, 1993, p. 13).

A memória local estava sem dúvida nenhuma inserida no campo das lutas ideológicas da libertação. Em São Félix, cristalizar a memória das lutas populares também esteve na ordem do dia. Desde sua fundação, houve na prelazia uma grande consciência da importância de preservar toda documentação e todos os registros das muitas lutas que lá eram travadas. Desde a década de 1970, a prelazia iniciou a organização de um grande arquivo, que se tornou posteriormente uma referência fundamental para os estudos sobre toda a região do Araguaia.

Organizado pela religiosa, irmã Irene, o arquivo recebia uma cópia de todo material das atividades que eram realizadas na prelazia: folheto de cânticos, fotografias, cartas, peças encenadas, material político, educacional; enfim, tudo aquilo referente às muitas atividades da igreja na região. Tudo era sistematicamente registrado e arquivado, numa estratégia que parece querer assegurar uma história que não se perdesse entre as lembranças e os esquecimentos da memória coletiva.

Trabalhando incessantemente durante décadas, pelo menos três horas por dia, com auxílio de voluntários, irmã Irene construiu um grande arquivo com todos os *documentos/monumentos* (LE GOFF, 2008 p. 525) da libertação em São Félix do Araguaia. Inicialmente não havia uma metodologia arquivística própria, mas a religiosa profissionalizou-se posteriormente. Assim, a organização Arquivistas Sem Fronteiras, da Espanha, que esteve na prelazia em dois mil e dois, após constatar a correta guarda da

documentação, concedeu-lhe um diploma de arquivista (informação verbal).⁶⁷ Todo o arquivo foi informatizado e a documentação digitalizada.

Mas a compreensão da necessidade de construir espaços para garantir a perenidade da memória coletiva parece ter sido vivamente compartilhada e, com muita clareza, por muitos membros da equipe pastoral da prelazia desde o início. Nesse sentido, é interessante o relato de Eva Domingues da Rocha, que também assistiu o padre João Bosco em seus últimos instantes de vida, ainda consciente. Logo após socorrerem o sacerdote e levarem-no para o ambulatório de Ribeirão Bonito, ela retirou sua camisa, toda ensanguentada, e correu para lavá-la, como fez tantas vezes quando socorria os *peões* da região. Mas nesse caso foi prontamente interrompida pela irmã Madalena, que a impediu de lavar a peça de roupa e ainda teria dito-lhe: “não, não, não pode lavar. Isso aqui é um símbolo!” (informação verbal).⁶⁸ Essa camisa é aquela que permanece ainda hoje exposta na nave do Santuário dos Mártires da Caminhada, com as marcas de sangue do seu protopatrono.

O próprio santuário que, embora pareça não desempenhar um papel fundamental como espaço para a devoção religiosa em São Félix, sem dúvida nenhuma, é um importante lugar de memória das lutas de libertação, com os seus vários mártires heróis e o padre João Bosco. Nesse sentido o santuário parece ser um símbolo bastante valioso.

Como já referido, é impressionante verificar a força da memória do seu martírio na história local. Cristalizou-se de tal forma que parece ocorrer uma memória por empréstimo (HALBWACHS, 2006, p.72), ou memória por tabela (POLLAK in ESTUDOS HISTÓRICOS, 1989, p. 2), pois mesmo quem não viu ou testemunhou esses acontecimentos, é capaz de narrar a história como se a tivesse visto e vivido.⁶⁹ Durante a entrevista realizada com Eva Domingues da Rocha, por exemplo, várias vezes sua narrativa foi interrompida pelo filho mais novo, que acrescentava aos eventos citados riqueza de detalhes, com a vibração de uma testemunha ocular. Mas no dia da morte do padre João ele tinha apenas seis anos de idade e, estava acamado com malária e, totalmente impossibilitado de sair de casa.

Mesmo que sejam inegáveis as muitas flutuações da memória (PORTELLI, 2010, p. 72), e mesmo que haja, até com certa frequência, contradições nos relatos recolhidos sobre a morte do padre João, está claro que há um núcleo comum duro. Os últimos passos do padre são sempre relatados com grande intensidade emotiva. Seu martírio parece ter se tornado

⁶⁷ Depoimento de Edileuza Dias Nunes, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

⁶⁸ Depoimento de Eva Domingues da Rocha, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

⁶⁹ Nas várias entrevistas realizadas pelo autor ou em conversas informais com pessoas ligadas à prelazia, muitas vezes quando perguntava se a pessoa havia presenciado algum daqueles fatos o padrão de respostas era: “eu não vi, mas me contaram”.

realmente central na história local. Como já afirmado, é mesmo um divisor de águas. As narrativas parecem sempre apontar para um “antes” e um “depois” da morte do sacerdote jesuíta. Na construção de sentidos que toda narrativa de memórias parece indicar, sempre se destaca o quanto as perseguições tenderam a diminuir e como a vida melhorou após o *martírio* de João Bosco.

O período anterior à sua morte é lembrado muitas vezes como o momento “da grande perseguição” contra a prelazia, aos agentes de pastoral e contra o bispo Pedro. De fato, até 1976 várias vezes a prelazia foi tomada pelas forças da repressão como a Polícia Federal, a Polícia Militar do Mato Grosso e o Exército. Pelo menos em uma ocasião, a própria casa do bispo foi cercada por militares e d. Pedro esteve em prisão domiciliar, proibido inclusive de manter contato com outros membros do episcopado brasileiro. Em várias outras, alguns padres e agentes de pastoral foram presos e espancados.

Nesse período, também várias vezes d. Pedro esteve sob a ameaça de pistoleiros. Num dos relatos ouvidos há uma história interessante: havia uma emboscada preparada na ponte de Ribeirão Bonito. Dois pistoleiros haviam sido contratados por fazendeiros para matar o bispo. Impedidos pela ação de um fiel que decidiu intervir em favor do bispo, teriam então fugido. Um deles teria retornado mais tarde e confessado seu arrependimento ao bispo. O pistoleiro foi então batizado pelas mãos de d. Pedro, tornando-se membro da comunidade eclesial.

Parece haver então na memória coletiva uma ideia geral que a morte do padre João foi uma espécie de ápice do tempo das perseguições e que, daí para frente as coisas teriam começado a melhorar na região. Inclusive no que diz respeito às lutas pela terra. Muitas famílias de posseiros acabaram vencendo as disputas com as fazendas instaladas na região e conquistaram o seu direito a terra. Também foi depois de 1976 que começaram as grandes vitórias políticas da prelazia derrotando o Arena e elegendo os diversos prefeitos e vereadores pelo MDB.

O martírio do padre João, de fato, coincide com o início do processo de abertura política do país. De alguma forma, na memória coletiva esses novos tempos na prelazia de São Félix são associados à ação do seu *mártir patrono*. Afinal, no sistema cultural do catolicismo, os mártires tornam-se poderosos intercessores diante de Deus.

Por isso, sua cruz, venerada até hoje, destaca-se entre todos esses lugares de memória de São Félix. Construída pelos moradores de Ribeirão Bonito logo após sua morte, ocupa realmente um lugar privilegiado no espaço simbólico da libertação. Foi durante um bom tempo, por sua grande importância, alvo das disputas entre os “prelacias” e a polícia local, pois como afirma Baczko,

Os bens simbólicos que qualquer sociedade fabrica nada têm de irrisório e não existem efetivamente em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objeto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõem uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos... (in ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, p. 99).

Logo após a missa de sétimo dia e a derrubada da cadeia, foi roubada e lançada dentro de um poço. De acordo com a memória coletiva, teria sido mais uma ação de agentes da polícia militar contra a prelazia. É possível mesmo que sua presença fosse compreendida como um sinal de derrota para os policiais que agrediram e mataram o padre e, ao mesmo tempo, que lembrasse a vitória do povo sobre a cadeia destruída e o *nascimento* de um importante herói da libertação.

Mas a cruz foi encontrada tempos depois, e restituída ao seu lugar de origem, de frente para a antiga delegacia da cidade, ao lado do Santuário dos Mártires da Caminhada. Outras vezes foi ainda roubada e restituída ao antigo local. Assim, ainda hoje, nas ocasiões de celebração da Semana Santa, durante o rito de adoração da Santa Cruz, os cristãos da atual cidade de Ribeirão Cascalheira fazem questão de venerar a grande cruz do padre João Bosco Penido Burnier, como sinal visível e memória das suas muitas lutas por libertação.

2 A BÍBLIA REVOLUCIONÁRIA

2.1 A BÍBLIA NUMA SOCIEDADE INSTÁVEL

O além é um dos grandes horizontes das religiões e das sociedades. A vida do crente transforma-se quando ele pensa que nem tudo fica perdido com a morte. Esta emergência, esta construção secular da crença no purgatório supõe e provoca uma modificação substancial das perspectivas do espaço-tempo do imaginário cristão.

[...]

É evidente que o aparecimento de uma tal crença está ligado a alterações profundas da sociedade em que se produz. Que relações mantêm este novo imaginário do além com as mudanças sociais, quais as suas funções ideológicas? (LE GOFF, 1995, p. 16).

A interpretação das Escrituras, assim como da própria História, é filha de seu tempo, pois os homens interpelam-na de acordo com as necessidades de sua própria época, procurando soluções e respostas para sua realidade social. Na citação acima, Le Goff chama a atenção para as profundas transformações no imaginário cristão com a dilatação geográfica do além e suas funções ideológicas, suscitada pela bem-sucedida “criação” do purgatório na Baixa Idade Média, indagando sobre as relações entre a emergência de um terceiro lugar no além com o contexto histórico-social de expansão da sociedade ocidental.

Sua pesquisa destaca que o nascimento do purgatório significou rupturas e permanências no pensamento cristão do Ocidente, pois essa criação possivelmente não se teria consolidado caso não tivesse um lastro cultural no próprio cristianismo, mas salienta que, ao quebrar o dualismo céu-inferno, a Igreja teria atribuído mais poderes aos vivos sobre os mortos, ou em outras palavras, de alguma forma, o purgatório permitiria à instituição cristã governar não apenas os vivos, mas também os mortos.

Ameaçar com penas do além um dirigente laico tem sido um instrumento poderoso nas mãos da Igreja. Mostrar no fogo do castigo um morto ilustre confere a essa ameaça um valor de prova e um relevo incomparável. O imaginário do além foi uma arma política. [...] O Purgatório permitirá modular a ameaça (LE GOFF, 1995, 5).

Esse lugar não definitivo no além permitia à Igreja interferir na entrada, ou não, no Céu daqueles que já haviam morrido, aumentando as relações de solidariedade e interdependência entre os vivos e os mortos, em um contexto de explosão socioeconômica da cristandade no século XII: grande momento das Cruzadas, expansão das terras cultiváveis,

renascimento do comércio, renascimento urbano, surgimento de novas camadas sociais (LE GOFF, 1995, p. 159 e 160).

O Além se expandiu juntamente com a civilização medieval, reforçando os meios de controle da Igreja sobre a nova sociedade que assim surgia.

Parece ser possível historicamente verificar, que em toda sociedade com profundas raízes cristãs nenhuma grande transformação cultural é observável sem se buscar os possíveis apoios ou objeções nas Sagradas Escrituras. Sua interpretação torna-se, portanto, objeto de disputas e, suas representações coletivas (CHARTIER, 2002, p. 16-17) são partilhadas como bens simbólicos especialmente caros, tornando-se alvos “de lutas e conflitos encarniçados” (BACZKO in ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, p. 99). No caso do purgatório, por exemplo, foi ratificado no século XII principalmente pelo entendimento advindo da leitura de Coríntios 3, 13: “o fogo porá à prova a obra de cada um”. Não que a passagem bíblica fosse nova, mas ganhou novas interpretações, de acordo com as questões e anseios do seu próprio tempo.

Ao longo dos séculos a Bíblia foi alvo de disputas e o “domínio” dos seus conteúdos significou sempre agregar autoridade ao próprio discurso. Durante muito tempo, a Igreja deteve relativo controle sobre sua interpretação e a construção de significados sobre o mundo surgido a partir de suas representações, contudo, principalmente após a Reforma, esse controle tornou-se cada vez mais difícil, pois:

Uma coisa é a Bíblia em uma sociedade estável, onde existe um mecanismo aceito para o controle de sua interpretação. O controle jamais foi completo em nenhum período, e certamente menos ainda depois da Reforma e da tradução das Escrituras a partir de uma língua que apenas alguns eruditos conseguiam ler e entender para outra que podia ser lida por qualquer alfabetizado, e compreendida por todos aqueles que ouvissem sua leitura em voz alta (HILL, 2003, p. 24).

Christopher Hill estudou de forma bastante atenta às funções ideológicas da Bíblia dentro das várias revoltas que surgiram no interior das revoluções inglesas do século XVII, quando não havia nenhuma autoridade, afinal, considerada legítima portadora da interpretação bíblica. A própria Escritura em si era considerada a única autoridade legítima e dela era possível se extrair muitas conclusões. Essas revoltas portadoras de ideias radicais, mas que não foram a parte principal das revoluções inglesas, no seu entender, desejaram colocar o mundo de ponta-cabeça (HILL, 1987, p. 31), indo muito além nas suas especulações do que aquilo que se consolidou, posteriormente, como uma revolução burguesa. Eram inspiradas no que sugere o chamado apocalipse de Isaías:

Javé vai arrasar a terra e a devastará; lançará confusão em toda a sua superfície e dispersará seus habitantes. O mesmo acontecerá ao povo e ao sacerdote, ao escravo e ao patrão, à escrava e à sua senhora, ao comprador e ao vendedor, ao que empresta e ao que toma emprestado, ao devedor e ao credor. [...]

A Terra está de luto e perecendo, o mundo se acaba pouco a pouco e morre, os grandes da Terra aos poucos se acabam (BIBLIA PASTORAL, Is, 24).

Para Hill a Bíblia foi o grande aporte teórico dessas revoltas e revoluções, pois sendo elas as primeiras da modernidade, não havia nenhuma outra referência histórica ou teórica como guia, diferentemente dos franceses, por exemplo, que foram guiados pelas ideias filosóficas leigas de Voltaire ou Rousseau. Assim, “A Bíblia em inglês foi o livro ao qual naturalmente voltaram-se em busca de orientação. Era a Palavra de Deus, cuja autoridade ninguém podia rejeitar. E era o maior patrimônio da nação inglesa protestante” (HILL, 2003, p. 29).

O Século das Luzes e a posterior laicização das sociedades ocidentais foram, pouco a pouco, retirando a centralidade da Bíblia na vida pública e política e, as revoluções do século XX foram marcadas por terem seu aporte teórico no marxismo-leninismo ou mesmo no maoísmo.

Contudo, a partir da década de 1950, as novas correntes surgidas dentro do catolicismo na América Latina despertaram as sociedades cristãs desse continente para o conteúdo revolucionário das Sagradas Escrituras e do próprio cristianismo. Na verdade, duas distintas tradições culturais cruzaram-se nas reflexões dessa corrente teológica: o cristianismo e o marxismo. As categorias analíticas do marxismo passaram a ser aceitas por muitos cristãos como única forma de analisar a realidade e a História, inclusive a sagrada. O potencial revolucionário das duas correntes passou a ser reivindicado por aqueles que exigiam transformações nas *estruturas* socioeconômicas das suas respectivas sociedades.

Essa aproximação entre marxismo e cristianismo em muito se explica pela conjuntura socioeconômica da América Latina a partir do final dos anos 1950. Enquanto os Estados Unidos e a Europa viviam um período de prosperidade sem precedentes na história com a chamada *era de ouro* do capitalismo, a América Latina via intensificarem-se suas contradições internas. Tais contradições aumentavam as pressões das classes trabalhadoras, no campo e nas cidades, por melhores condições de vida, tornando o continente extremamente instável do ponto de vista social.

Os modelos econômicos que orientaram as ações políticas desde, pelo menos, os anos 1930, baseados na substituição de importação, estavam esgotados (BOFF, 1986 p. 94), o que

levou a burguesia do continente a buscar novas fórmulas que garantissem a continuação do processo de acumulação de capitais.

Sem possuir capitais para financiar os vultosos investimentos que o processo produtivo exigia e, sem ter mais a figura do Estado Getulista como principal esteio, a burguesia brasileira, por exemplo, buscou um novo modelo de desenvolvimento, isto é, associou-se ao grande capital internacional. A adoção de um novo modelo de capitalismo que tinha como norte uma *modernização conservadora*, baseada no arrocho salarial, na repressão das classes trabalhadoras e na potencialização do lucro agravou drasticamente os problemas sociais do Brasil, com um grande aumento dos movimentos migratórios do campo para as cidades, um enorme crescimento das favelas e uma urbanização totalmente desordenada. Em todo o continente a questão social também parecia somente se agravar.

Diante desse quadro, a teoria da dependência, formulada pelo Cepal, ajudava a fomentar a necessidade de uma ruptura total com a ordem estabelecida, frente à certeza de impasse na questão social e da impossibilidade de desenvolvimento verdadeiro naquela conjuntura do regime capitalista.

Uma fundamental condição para a entrada de capitais nos países subdesenvolvidos era justamente a estabilidade. Em meio ao crescente protesto das classes trabalhadoras exigindo melhores condições de trabalho e salário, instauraram-se em vários países do subcontinente regimes autoritários, que derrubaram uma após a outra as democracias pouco enraizadas da América Latina.

Foi nesse contexto social que alguns setores do cristianismo buscaram no marxismo a resposta para os males sociais do continente. Para o então Cardeal Ratzinger, ocorreu no meio cristão aquilo que se espalhava por outros setores da sociedade: um “vazio de significado”. Explica ele:

Produziu-se no mundo ocidental um sensível vazio de significação. As diversas formas de neomarxismo se transformaram em um élan moral, e ao mesmo tempo constituído em promessa de significação, que pareciam quase irresistíveis à juventude universitária. [...] O desafio moral constituído pela pobreza e pela opressão não podiam ser ignorados no momento em que a Europa e América do Norte haviam atingido um grau de opulência desconhecido até então. (RATZINGER⁷⁰ apud LÖWY, 1989, p. 7).

O marxismo parecia já ter provado sua validade histórica na construção de nações socialmente mais justas e eficientes com a contínua ascensão da União Soviética, com a

⁷⁰RATZINGER, Joseph. *Les conséquences fondamentales d'une option marxiste*. In: *Théologies de la liberation*, Paris: Cerf, 1985, p.122-130.

vitória da Revolução Cubana, ou ainda como aquele que se apresentava como outro modelo possível, após as muitas críticas ao stalinismo soviético, nascido da Revolução Chinesa. Havia mesmo uma espécie de hegemonia do pensamento marxista no meio acadêmico, estudantil e nos movimentos de contestação social. Seu instrumental teórico, em vários meios sociais, era recepcionado como forma inequívoca de analisar a realidade histórico-social no mundo contemporâneo e, seus métodos eram compreendidos como os mais eficazes para a construção de sociedades com maior nível de equidade.

De forma especial, na América Latina, possivelmente pela maior proximidade geográfica e cultural, dois eventos apontavam os caminhos a serem seguidos: a Revolução Cubana e a breve experiência socialista de Allende, no Chile. Tornaram-se grandes modelos para as esquerdas, provando que, de uma maneira ou de outra, a transformação continental era realmente possível, e mais do que isso, a revolução socialista era inexorável.

Cuba foi uma grande referência para muitos, fascinando e atraindo, vista como o exemplo concretizado da vanguarda revolucionária que revolucionaria todo um país. Grupos da geração de 1968, por exemplo, gravitavam em torno dos que faziam treinamento guerrilheiro na ilha. Em outro sentido, o Chile também foi um importante referencial, atingindo um número maior de exilados brasileiros. A revolução no campo institucional e com intensa participação social marcou profundamente quem viveu essa experiência. [...] Cuba e Chile, cada país à sua maneira, foram símbolos da crença e da esperança na revolução na primeira fase (ROLLEMBERG, 1999, p. 56).

O pensamento de uma parte significativa do clero católico e também de setores do laicato acompanhou essas profundas transformações políticas e culturais que se experimentavam na América Latina. Não podendo esquecer que se estava no auge da Guerra Fria, quando o mundo vivenciava a bipolaridade entre capitalismo ou comunismo: EUA ou URSS. Havia também uma grande pressão político-ideológica sobre o continente, pois o Macarthismo, nascido nos Estados Unidos, estabelecia a lógica do *inimigo interno* e uma verdadeira caça às bruxas dos tempos modernos, onde todo comunista ou revolucionário era combatido como *subversivo* e perigoso para a segurança nacional. Tudo isso ajudava a acirrar os posicionamentos ideológicos, obviamente, na sociedade e, particularmente, dentro da Igreja. Muitos atores ligados à Igreja, clérigos ou não, passaram a defender que não haveria campo de neutralidade religiosa nessa luta, pois se estava a favor ou contra a *opressão* imposta pelo capitalismo. A busca por um campo de neutralidade era compreendida como tentativa de garantir a manutenção do *status quo*.

A Juc foi o primeiro movimento cristão na América Latina a utilizar categorias marxistas nas suas análises sobre o panorama brasileiro. Nascida do projeto de neocristandade e na esteira da Ação Católica, de conduzir o mundo para Cristo, a partir do início dos anos 1960 deu uma guinada para a esquerda, possivelmente influenciada pelo próprio método da ACB “ver, julgar, agir”, como Serbin ajuda-nos a compreender:

“Ver” era identificar propósitos temporais e eternos, tomar consciência da realidade, preocupar-se com os semelhantes, começar a exercer a fé. No Brasil, “ver” evoluiu para a interpretação crítica das realidades econômicas, políticas e religiosas nas esferas regional, nacional e internacional. “Julgar” envolvia a análise das causas históricas e estruturais, bem como a interpretação da vida à luz da fé, a fim de especificar mais claramente os objetivos temporais e espirituais. “Agir”, o objetivo final, significava comprometer-se com Deus e com o amor. Originalmente “agir” significava converter os operários para que beneficiassem sua própria classe. No Brasil, passou a incluir uma ampla gama de atividades, desde festividades e publicações religiosas até o trabalho da organização sindical, do movimento estudantil, da conscientização (2008, p. 160).

Assim, diante do quadro de pobreza e contradições tão presentes na realidade brasileira, bem como pelo convívio com operários e, principalmente, com jovens universitários ligados aos partidos de esquerda, como por exemplo, os militantes do PCB, os jovens jucistas foram cada vez mais se aproximando do marxismo, assumido como ferramenta mais eficaz para “ver”, “julgar” e “agir” na realidade nacional. A primeira manifestação da aproximação com as categorias analíticas marxistas aparece no documento jucista chamado *Algumas Diretrizes de um Ideal Histórico Cristão para o Povo Brasileiro*, de 1960. Na verdade, o sentimento de impasse social que permeava as análises das esquerdas brasileiras levou os jovens da Juc a buscarem na ciência, também eles, uma saída para a questão da pobreza e das desigualdades sociais no país. Assim, foram, pouco a pouco, afastando-se das preocupações somente de caráter religioso e inserindo-se nas grandes discussões políticas, econômicas e sociais que preocupavam as esquerdas do Brasil.

Löwy explica as aproximações entre cristianismo e marxismo nesse contexto social recorrendo ao conceito weberiano de *afinidade eletiva*.

A partir de certas analogias, de certas afinidades, de certas correspondências, duas figuras culturais podem – em determinadas circunstâncias históricas – entrar em uma relação de atração, de escolha, de seleção, de eleição mútua. Não se trata de um processo unilateral de influência, mas de um processo dinâmico, ativo, de interação dialética, conduzindo em alguns casos, à simbiose ou mesmo à fusão de duas estruturas significativas (LÖWY, 1989, p. 8).

Ele indica-nos algumas áreas onde cristianismo e marxismo mais se aproximavam como a libertação de escravos e oprimidos suscitada como uma exigência moral e histórica, tal como aparece no livro do Êxodo, certo *parentesco* entre o *pobre* nas análises do cristianismo da libertação e o *proletário* da tradição marxista, pois ambos seriam compreendidos como “vítima inocente da injustiça e como imune à corrupção” (LÖWY, 1989, p. 8), ponto no qual ele parece aproximar-se das análises de Berdiaeff. Destaca ainda o universalismo presente nas duas doutrinas; também o anticapitalismo; a valorização da vida comunitária e a crítica ao individualismo. Haveria ainda uma grande semelhança entre a utopia cristã de uma sociedade futura de paz e harmonia, e a sociedade de fartura do comunismo como fase superior do socialismo.

As lideranças da Jec, como da própria Juc, influenciadas pelas novas concepções, assumiram posições apontando para as rupturas sociais, que levaram a Hierarquia à iniciativa de extingui-las. Na verdade, como vertentes da Ação Católica tais movimentos deveriam ser orientados pela Hierarquia, que foi observando com preocupação o itinerário que se desenhava através dos novos discursos e das novas performances assumidas pelos jovens estudantes católicos. Tentando reverter essa trajetória, a Hierarquia chegou a publicar:

1) Não é lícito apontar a cristão o socialismo como solução de problemas econômico-sociais e políticos, nem muito menos apontá-lo como solução única; 2) Não é lícito admitir-se que ao se formular a figura de uma Revolução Brasileira – em assembleias ou círculos de estudos da JUC, se afirme doutrina de violência, como válida e aceitável (CNBB⁷¹ apud DIAS, 2008, p. 1).

Diante da tentativa da Igreja de cercear as novas análises e compromissos que se desejava assumir dentro do movimento cristão, os afastamentos ideológicos foram tornando-se mais patentes, até a decisão por parte da Hierarquia de extinção dos antigos braços da Ação Católica. A partir daí a Juc teve um papel preponderante na fundação da organização política conhecida como Ação Popular (AP). Esta nova vertente dos movimentos de contestação, na verdade, contava com jovens egressos de vários outros grupos das esquerdas brasileiras e, suas ações foram radicalizando-se num crescendo que atravessou os anos 1960 e parte dos anos 1970.

O fracasso do projeto reformista de João Goulart, o Golpe de 1964 e, principalmente, sua radicalização em 1968 com a edição do AI-5, inclinaram vários grupos das esquerdas ao aprofundamento da luta armada e à crença de que se iniciava: a *Revolução Brasileira*.

⁷¹ CNBB. *Diretrizes da Comissão Episcopal da Ação Católica Brasileira e do Apostolado de Leigos para a Juc Nacional*. Revista Eclesiástica Brasileira. Dez. 1961.

Ao mesmo tempo em que radicaliza a atuação no movimento de massas, especialmente estudantil, a direção da AP constata a precariedade do seu embasamento teórico e se sente atraída pela opção da luta armada. A perspectiva socialista permeabiliza a AP à aceitação das teses da POLOP. A atração pela luta armada cria receptividade ao foquismo cubano (GORENDER, 1987, p. 112).

Em vários países as insatisfações sociais e os desejos de transformação do *status quo* apareciam nas muitas manifestações de esquerda, desde os grandes movimentos de libertação, até às muitas guerrilhas, passando pelos movimentos estudantis e pelas expressões artísticas e culturais (RIDENTI, 2000). As ações desses guerrilheiros de orientação marxista, das mais variadas matizes, e seus projetos radicais ajudavam a criar um ambiente social e um imaginário que empolgavam a muitos, seduzia e solicitava adesões.

No Uruguai, os Tupamaros realizavam uma série de ações bem sucedidas contra o governo, como operações de *expropriação* dos bancos e sequestros, principalmente contra políticos corruptos. Na Argentina, os Montoneros também impunham várias derrotas ao regime militar como, por exemplo, o sequestro e posterior execução de um dos líderes do golpe que em 1955 havia derrubado o presidente Juan Perón, o general Pedro Eugênio Aramburu. Havia ainda a experiência de Juan Velasco Alvarado, que em 1968 havia chegado ao poder no Peru através de um golpe de Estado, prometendo nacionalizar as grandes empresas petrolíferas norte-americanas que operavam naquele país; assim como outros setores importantes da economia e, iniciou uma reforma agrária.

No Brasil, depois de 1968, recrudesciu o movimento de entrada de vários jovens, das classes médias, principalmente, nos movimentos de guerrilha urbana e mesmo rural, como aquela de Caparó e depois do PC do B na guerrilha do Araguaia. Enfim, vários grupos e, muitos deles, saídos das dissidências do PCB realizaram uma série de ações que preconizavam o início da Revolução Brasileira. Promoveram também ações de *expropriações* de bancos, sequestros de diplomatas estrangeiros, treinamentos guerrilheiro em países comunistas como Cuba e Coréia. Inspirados no foquismo cubano acreditavam que seria a vanguarda revolucionária que realizaria a revolução que as massas ainda não estariam prontas para fazer. “De uma maneira mais pura, portanto, teorizava-se aí a grande ilusão do período: a luta contra o governo poderia ser feita independente do povo, por alguns grupos armados, dotados de muita técnica e, naturalmente, de muita ousadia” (GABEIRA, 1979, p. 45).

Os grupos guerrilheiros, obviamente, foram tratados pelo regime militar brasileiro apenas como terroristas, que atentavam contra a segurança nacional. Suas ideias, demonstradas através de ações, às vezes, espetaculares tinham pouca penetração no conjunto

da sociedade e, menos ainda, nas classes trabalhadoras, que viviam muitas vezes indiferentes aos acontecimentos políticos do país.

Contudo, numa parte mais politizada do clero, tais ações exerceram uma grande influência. De fato, empolgaram e seduziram. O clima de efervescência política do continente parece realmente ter ajudado para que a *afinidade eletiva* entre cristianismo e marxismo logo se estendesse a muitos setores da Igreja Católica. Dessa forma, teólogos, biblistas e liturgistas da libertação transformaram os seminários católicos “em campos de batalha por excelência” (PESSOA, 1988, p, 65), alterando muitas das características ainda tridentinas presentes até então na formação dos padres brasileiros, e transformando muitos seminaristas numa espécie de vanguarda do pensamento social. Nesses seminários, ou mesmo em muitas casas religiosas parecia ter havido uma grande identificação e, em alguns momentos, colaboração com as ações das esquerdas armadas. Como o caso dos freis dominicanos de São Paulo: Betto, Fernando Brito, Roberto Romano e Tito Alencar.

Tornaram-se colaboradores diretos da Ação Libertadora Nacional (ALN), um dos grupos armados mais combativos do país e liderado por Carlos Marighella. Lutava contra a ditadura militar e, no final dos anos 1960, o próprio Marighella era tido pelo governo como o terrorista mais perigoso do Brasil. Os frades foram presos em 1969, na mesma operação que levou ao assassinato do líder da ALN, em São Paulo, pela equipe do temido delegado Fleury, pertencente ao Dops paulista. Passaram quatro anos na cadeia, em meio a privações e torturas, inclusive.

A experiência das perseguições, difamações e o cárcere faziam com que os grupos de esquerda e os religiosos sentissem-se ainda mais próximos nos seus objetivos, métodos e valores humanitários. Frei Betto testemunha:

A sugestão de celebrar missa no cárcere animara todos os presos políticos, inclusive os marxistas ateus. [...] Para a maioria a missa interessava enquanto rito capaz de simbolizar e exprimir a nossa unidade mais radical nos limites do sofrimento e na esperança libertadora que consumia nossas vidas ali dentro. Nesse sentido, a Eucaristia – memória atualizadora da Paixão e da Ressurreição do Senhor – teria lugar privilegiado naquele calabouço, sem o risco de objetiva profanação que ela corre em igrejas frequentadas pelos ricos senhores da Terra, que aos domingos comungam com o corpo de Jesus e, durante a semana, esmagam aqueles com quem o Senhor mais se identifica (2006, p. 345).

Mais à frente o dominicano expõe a cosmovisão que permeava imaginários naquela cadeia e em boa parte dos setores da Igreja latino-americana:

Isaías não diz que, no futuro, os pobres da Terra viverão em harmonia com os homens impetuosos. Pelo contrário, a boca do profeta anuncia a justiça de Deus, que sacia a fome dos pobres e faz morrer o ímpio. Do lado de dentro dessas grades encontram-se comunistas e cristãos. O que há de comum entre nós? O mesmo amor à libertação do nosso povo. [...] Foi a luta que nos aproximou, traçando a linha divisória entre os que defendem os interesses da burguesia e os que assumem as aspirações do proletariado (BETTO, 2006, p. 347).

Por outro lado, como afirma Löwy, a *afinidade eletiva* entre cristianismo e marxismo não era unilateral (1989, p. 8). Grupos e indivíduos marxistas sentiam-se atraídos pelos novos valores e representações da Igreja, como parece ter acontecido com parte dos jovens que formavam a equipe pastoral de São Félix do Araguaia. Muitos atraídos por essa *nova Igreja*. É bastante interessante o relato do padre Renzo Rossi, daquilo que o líder comunista Diógenes Arruda, do PC do B, teria dito-lhe na prisão, durante uma das visitas pastorais regulares que fazia aos presos políticos do regime militar, no presídio Tiradentes, em São Paulo.

Diógenes lhe contou ter lutado a vida toda contra a religião porque acreditava que a Igreja sempre estivera ao lado da opressão, dos ricos, que era uma instituição reacionária. Só agora, na prisão, via religiosos enfrentando a tortura e defendendo os mesmos ideais que ele. Desapareceu o preconceito cultivado durante anos. Compreendeu que não apenas os comunistas podiam lutar a favor dos oprimidos. Ali terminava o seu anticlericalismo visceral (JOSÉ, 2002, p. 98).

Mesmo que nem todos tenham percorrido o mesmo itinerário dos dominicanos paulistas ou da Juc, por exemplo, a aproximação das categorias analíticas foi realmente fundamental na gênese do cristianismo de libertação que, tal como as demais esquerdas, passou a cultivar o mito de uma revolução inevitável (AARÃO REIS, 1989, p. 108). Muitos membros do clero regular ou religiosos passaram mesmo a comungar com a concepção de que “a revolução socialista estava na esquina de qualquer lugar da América Latina” (informação verbal).⁷²

As novas perspectivas da fé deitavam, assim, raízes em amplos setores do clero latino-americano, que compartilhavam dos novos ideais da religião cristã. Embora seja importante discernir que havia muitas nuances dentro do movimento, indo de posicionamentos mais moderados e reformistas até aqueles realmente radicais e revolucionários. Entre os precursores desses posicionamentos mais radicais, aparece sem dúvida nenhuma o padre colombiano Camilo Torres, morto na guerrilha em 1966, após ter rompido com a Hierarquia clerical no seu país, um dos mais conservadores da América Latina, e ter se inserido na luta armada.

⁷² Depoimento padre Hilário Henrique Dick, cedido em 27-09-2010, Goiânia.

Crítico das democracias burguesas e do *socialismo realmente existente*, Camilo propunha uma aliança entre os cristãos e os marxistas na obra de revolucionar as *estruturas* vigentes nas sociedades latino-americanas (TORRES, 1981, p. 92).

Nas atuais circunstâncias da América Latina, vemos que não se pode dar de comer, nem vestir, nem alojamento às maiorias. Aqueles que detêm o poder constituem uma minoria econômica que domina o poder político, o poder cultural, o militar e, também desgraçadamente, o eclesiástico nos países em que a Igreja tem bens temporais (TORRES, 1981, p. 101).

Para o sacerdote guerrilheiro somente o cristianismo e o marxismo possuíam na contemporaneidade um sistema ideológico completo e integrado, capaz de produzir uma visão ampla sobre o mundo e a sociedade e, por isso, considerava “difícil que as pessoas não definidas em algum destes campos ideológicos possam assumir uma liderança revolucionária” (TORRES, 1981, p. 87). Era, de fato, um convite à aliança entre a Igreja e os marxistas na obra de revolucionar a sociedade. Após a morte do sacerdote, setores conservadores do continente passaram a temer o crescimento daquilo que chamavam de *camilismo*, isto é, o aparecimento de mais padres radicais-guerrilheiros em toda a América Católica. Logo em sua primeira edição, em 1968, a revista *Veja* afirmava: “Ninguém sabe calcular o número de camilistas na América Latina. Há camilistas de vários graus na Colômbia e nos países mais próximos, mais atingidos pelo romantismo do padre-guerrilheiro” (UMA NOVA missão. *Veja* nº 01, 11-09-1968, p. 119).

E numa reportagem posterior, publicada no dia 07 de janeiro de 1970, na qual o periódico tentava fazer um prognóstico da década que se iniciava, perguntou ao conservador cardeal de São Paulo, d. Agnello Rossi: “Os padres rebeldes serão mais numerosos nos anos 70?” (OS ANOS 70... *Veja* nº 70, 07-01-1970, p. 5).

Esse temor se explica pelo fato de que em todo o continente outros líderes do cristianismo de libertação questionavam o sistema econômico vigente e, realmente, ratificavam na letra e nas ações soluções que apontavam, frequentemente, para as rupturas sociais. Em fevereiro de 1972, frei Betto escrevia de dentro do cárcere:

O sistema em que vivemos é sem dúvida intrinsecamente mau, pois sua existência supõe necessariamente a existência de uma classe trabalhadora, explorada por uma classe que controla os meios de produção e as fontes de matéria-prima (1987, p. 26).

No Peru, Gustavo Gutierrez afirmava:

Os diversos setores do povo de Deus vão se comprometendo gradualmente e de forma variada com o processo de libertação, e percebendo que essa libertação passa necessariamente por uma ruptura com a atual situação, por uma revolução social (2000, p. 155).

Percebemos que havia mesmo uma transformação na cultura política (BERSTEIN, 1998, p. 350) no interior da instituição Igreja. E, ocorria de forma acelerada, se em conta levarmos, por exemplo, o curto período de tempo decorrido entre essas novas concepções, que impregnavam importantes setores do clero latino-americano, e a histórica afirmação do papa Pio XI de que “o comunismo é intrinsecamente mau” (PIO IX, 1937)

Não podemos esquecer que essas novas concepções sobre a urgência da transformação social também devem ser associadas à forte influência que as cartas de cunho social, emanadas dos pontificados de João XXIII e Paulo VI, exerceram sobre o clero latino-americano. E, de alguma forma, demonstravam que, mesmo em sua cúpula, o pensamento da Igreja havia mudado bastante, como provam algumas ideias presentes na *Populorum Progressio* (PAULO VI, 1990) e que foram ratificadas pelo episcopado geral da América Latina, na Conferência de Medellín: “É verdade que a insurreição revolucionária pode ser legítima no caso de ‘tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais de pessoa e prejudicasse o bem comum do país’” (MEDELLÍN, 1968, p. 70). Embora essas mesmas declarações tenham sido alvos de disputas sociais no campo simbólico, sem dúvida nenhuma, elas mostram que na Igreja muita coisa havia mudado.

E, ao que parece, foi a partir de Medellín que realmente os novos e inesperados posicionamentos dentro do clero católico tornaram-se mais assombrosos para os grupos conservadores do continente, quando pareceu receber a chancela dos bispos latino-americanos reunidos na Conferência de 1968, pois, indubitavelmente, os teólogos da libertação tiveram uma surpreendente influência sobre os documentos finais que foram aprovados pelo Episcopado Latino-Americano da Celam, na Colômbia. Para os progressistas, tais documentos tornaram-se, realmente, sinais de esperança de uma transformação total no continente, pois imaginavam contar com o apoio integral da Igreja institucional e, para os conservadores soavam como uma grande ameaça da ordem e da estabilidade política e social do continente.

O teólogo uruguaio Juan Luís Segundo ajuda-nos a perceber a visão do clero progressista sobre a importância da conferência de Medellín como motivação para as mudanças sociais.

Para a América Latina e sua responsabilidade de “continente cristão”, o clima de *aggiornamento* não foi criado nem pela *Gaudium et Spes* nem pelo Vaticano II em

seu conjunto, e sim pelos chamados documentos de Medellín. Por uma série de causas [...], a reunião de Medellín foi, nos últimos tempos, a mais coerente, a mais entusiasta e a mais comprometida das reuniões episcopais. De fato, o espírito de Medellín, se não a letra, se orienta para uma pastoral de convicção pessoal e de compromisso heroico e comunitário com a libertação da sociedade da América Latina. [...] Os bispos latino-americanos ali reunidos tinham verdadeiramente a sensação e a intenção de chegar, custasse o que custasse, aos objetivos propostos (1978, p. 47).

Parece importante destacar que, muitas concepções e ações que aparecem na base social do cristianismo de libertação são ainda anteriores à formulação da própria teologia da libertação, que somente na segunda metade da década de 1960, assumiu, de forma acadêmica e formal, o discurso da libertação tal como era compreendido pelas demais esquerdas, lendo o mundo e a religião a partir dos paradigmas marxistas.

Medellín, de alguma forma, também marcou o início oficial da teologia da libertação, que pareceu ter, num primeiro momento, o consentimento do conjunto do episcopado do continente. Depois disso, nas novas concepções também teológicas da América Latina, a Bíblia voltou a receber novas interpelações dos homens, que novamente se sentiam impelidos pelas transformações sociais a uma *nova leitura dos sinais dos tempos*.

A teologia, a cristologia, a liturgia, mas, sobretudo, a Bíblia ganhou novas perspectivas e outros pontos de vista, que pouco a pouco fugiam novamente ao controle da instituição Igreja. No final dos anos 1960 a Bíblia voltou a ser revolucionária na América Latina, como havia sido na Inglaterra do século XVII.

Talvez por seu caráter englobante a teologia da libertação causasse tanto receio nas alas mais conservadoras da sociedade e da própria Igreja. Não era apenas porque ela afastava-se da visão de mundo historicamente atribuída à Igreja no Ocidente, isto é, de conservadora da ordem estabelecida. Era mais! A teologia da libertação e a Bíblia que nascia das suas reflexões não eram como as antigas heresias, tão recorrentes no cristianismo desde que a Igreja estabeleceu-se como poder. Todas as heresias questionavam a interpretação das Sagradas Escrituras, ou mesmo a definição de algum dogma de fé da Igreja de forma pontual ou específica, como o monofisismo, na Antiguidade Tardia, por exemplo, que negava a crença afirmada pelo catolicismo romano de que Jesus possuía, ao mesmo tempo, uma natureza divina e uma natureza humana que eram complementares. Para a Igreja Jesus é totalmente Deus e totalmente homem. Para os adeptos do monofisismo, a natureza humana de Cristo sucumbira diante da divindade. Assim, Cristo não teria sentido como um homem as dores no Calvário. A teoria monofisista foi derrotada no Concílio da Calcedônia em 451 (ROPS, 1991, p. 158). Outra heresia que podemos recordar foi o questionamento da crença de que a Virgem

Maria seria *Theotokos*, isto é, Mãe de Deus. Havia aqueles que postulavam que ela seria somente mãe da humanidade de Cristo, e não mãe de Deus. No Concílio de Nicéia, em 325, a Igreja definiu como dogma a crença na maternidade divina da Virgem Maria, encerrando tal discussão durante muito tempo no Ocidente. Ou mesmo heresias como a chamada “querela das imagens” (ROPS, 1991, p. 361) na Igreja no Oriente, quando se iniciou um grande movimento destruição das imagens sacras.

Em todos esses movimentos *heréticos* apenas uma parte do patrimônio do cristianismo era questionada. No caso da teologia da libertação, com sua nova exegese e a nova hermenêutica aplicada à leitura das Sagradas Escrituras, todo o cristianismo foi colocado de *ponta-cabeça*. Todas as perspectivas da fé eram, continuamente, tomadas por novos ângulos. Ângulos libertadores! Como se acreditava. De repente, todo o edifício do patrimônio histórico do catolicismo tornava-se areia movediça, onde não havia mais um terreno seguro. Talvez quase tudo estivesse, realmente, sujeito aos questionamentos dos novos teólogos. Homens extremamente combativos do ponto de vista intelectual. E que lutavam no interior da Igreja, sem desejar um cisma, mas ao contrário, queriam transformar toda a Igreja!

Enfim, desde o final da década de 1950 até, pelo menos, o declínio dos anos 1980, havia um clamor por mudanças na América Ibérica ecoado por uma enorme quantidade de cristãos. A América Latina estava política, religiosa e culturalmente convulsionada, não sendo de forma alguma uma “sociedade estável”, tornando-se, portanto, a Bíblia uma fonte de *subversão* contínua, pois sua interpretação radical escapulia, novamente e cada vez mais, aos mecanismos de controle da Igreja e das elites dominantes. Essa nova percepção da imagem da Igreja e, principalmente, da Bíblia como arma política para mudar a ordem, aparece, por exemplo, num discurso de Francisco Julião, exercendo sua liderança das Ligas Camponesas no Nordeste:

Conhecendo quão arraigado é o sentimento religioso do camponês nordestino, Julião decidiu não atacar a Igreja e, além disso, procurou escudar-se na sua doutrina social. Numa das suas pregações, disse claramente: “o Papa João XXIII foi o primeiro Papa a vir de origem camponesa. A Encíclica que ele acaba de fazer é uma prova de que o Papa veio aprovar as Ligas Camponesas e usamos em nossa pregação as palavras da Bíblia. Sim, porque a Bíblia é um livro revolucionário” (SOUZA, 1982, p. 70).

2.2 AS NOVAS REPRESENTAÇÕES BÍBLICAS E SEUS USOS

Os teólogos da libertação fazem uso integral dos profetas, particularmente Esdras e Neemias, concentrando-se no vigor de suas denúncias das injustiças e o direito de reivindicação e a figura do Deus libertador. Eles enfatizam [...] a revolta armada legitimada pelos pastores. E exatamente como haviam feito os radicais ingleses,

eles trabalham muito o Apocalipse, retratando “Uma batalha gigantesca do povo de Deus contra todos os monstros da história”. “Os direitos dos pobres são os direitos de Deus” (HILL, 2006, p. 616).

A nova hermenêutica da libertação focou mais sua atenção nos livros bíblicos, ou mesmo nas passagens que pareciam agregar maior potencial para as discussões políticas e sociais. Mesmo na interpretação dos Evangelhos, parece haver um compromisso maior com a figura histórica de Jesus do que com o Jesus da fé. Para alguns teólogos o Jesus histórico teria tido sua dimensão retraída, de alguma forma, pela linguagem teológica das Escrituras. Já o Jesus da fé teria recebido representações da Igreja ao longo dos séculos, que o afastariam dos ideais populares. Leonardo Boff afirmava, por exemplo, que a narrativa do nascimento de Cristo, tal como aparece nas escrituras, não seria um relato histórico, e sim fruto das reflexões teológicas das primeiras comunidades cristãs, que haveriam criado mitos como a estrela e o presépio (1972, p. 184) e que, portanto, seria necessário recuperar a figura histórica de Jesus, aceitando os mitos na condição de mitos, mas não como forma de *alienação* da realidade.

Ajuda-nos a compreender as novas interpretações que se desejava forjar da figura histórica de Cristo no ideário da libertação, uma crítica do monge d. Estevão Bittencourt a respeito do livro intitulado *Jesus Histórico, ponto de partida da cristologia latino-americana*, do padre Pedro Ramão Hilgert.

Partindo da análise da sociedade latino-americana feita em ótica dialética (marxista), constrói sua Cristologia no intuito de atender à necessidade de transformação radical dessa sociedade. Ora, o aspecto de Jesus Cristo que, segundo Hilgert, parece mais corresponder a essa necessidade, é o do Jesus histórico, pré-pascal; este terá sido o grande lutador em prol da justiça social. Os primeiros cristãos terão empalidecido a sua imagem em favor do Jesus Ressuscitado e glorioso, que é Jesus estático e não dinâmico. Por conseguinte, aos cristãos de hoje compete restaurar a figura do Jesus histórico, batalhador do campo social; isto se chama “o seguimento de Jesus”, arauto do “Reino de Deus” (Bittencourt, 1988, p. 6).

Em algumas das novas interpretações, o Jesus histórico haveria realmente feito uma opção política pelos pobres e rompido com as classes dominantes, pois “o Evangelho é este: felicidade para os pobres e condenação para os ricos” (COMBLIN, 1980, p. 57). Para esse autor os Evangelhos dividiam o mundo radicalmente entre ricos e pobres, fortes e fracos. Nesse sentido, é interessante um relato do cardeal Arns, sobre uma observação que lhe teria feito um general do 2º Exército, no início dos anos 1970, que mostra como uma nova imagem do próprio Cristo ia realmente difundindo-se de diferentes maneiras nos diversos meios sociais: “É incrível. Cristo foi bem mais subversivo do que os senhores. Começo a entender

por que tantos católicos citam a Bíblia quando são interrogados e quando justificam sua ação em favos dos pobres” (ARNS, 2001, p. 376).

Partindo de uma visão marxista a respeito das relações sociais, muitos teólogos e ideólogos da libertação acreditavam que parte da dominação sobre o “povo miúdo” dava-se pela própria concepção de mundo que era produzida pelas elites e partilhada por toda a sociedade (BOFF, 1980, p. 43). Entendia-se que a ideologia hegemônica - seguindo certa tradição marxista - era utilizada para ocultar a realidade aos olhos do povo, esconder as suas reais condições de vida e justificar a dominação dos poderosos. Portanto, a batalha ideológica (BACZKO in ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, 304) teria um papel crucial nas transformações sociais. Seria a ponta de lança na *luta de classes*. O primeiro passo para a libertação seria então no campo cultural, notadamente nos símbolos da própria religião e na visão de mundo que ela projetava. Gustavo Gutierrez afirmava:

Os setores oprimidos só obterão uma clara consciência política na participação direta nas lutas populares. Mas a luta ideológica tem um lugar importante na globalidade e complexidade do processo político, que deve romper com uma ordem social opressora e conduzir a uma sociedade sem classes, uma sociedade fraterna (GUTIERREZ, 1981, p. 102).

Para eles a ideologia burguesa ocidental havia cooptado a religião cristã, pois esta teria se transformado num poderoso instrumento das elites, escondendo seu traço revolucionário e inculcando a submissão no povo. Nessa concepção, a religião cristã havia sido erigida através dos séculos, desde a Antiguidade Tardia, sempre pelo alto, divorciada da participação das camadas populares. Ainda em 1969, frei Betto afirmava:

Uma parte da Igreja afastou-se historicamente da proposta evangélica. Trocou a aliança com o povo pela aliança com o poder. E o capital simbólico de nossa fé foi apropriado pelos opressores. O cristianismo passou a ser o espírito religioso do liberalismo. Deus, porém, não abandonou seu povo. [...] Na América Latina, a religião cristã não seria mais 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 (2006, p. 103-104).

Os teólogos da libertação afirmavam que a Igreja triunfante, herdeira do Império Romano e aliada histórica das elites ocidentais desde a Antiguidade Tardia, havia produzido representações sobre Deus e sobre Cristo em termos excessivamente imperiais que precisavam ser revistos.

Foi destarte que surgiu uma chamada “cristologia política” para justificar a Igreja triunfante [...] herdeira do Império Romano. [...] Jesus então não é apresentado como amigo de todos, em particular dos pobres e humilhados, mas como Imperador, Proclamador de Leis, Juiz, Filósofo, Senhor Cósmico e Pantocrator. [...] isso perdura vastamente no inconsciente religioso e cultural de nosso cristianismo ocidental (BOFF, 1987, p. 40-41).

Nessa direção, teólogos iniciaram o processo de construção das novas representações da religião, que as libertassem dessas seculares ferramentas de dominação. Abriram caminho para a construção das novas representações a partir dessa nova exegese aplicada à Bíblia. Deus passou a ser compreendido como Aquele que faz aliança com os pobres. Toda a compreensão sobre a divindade, o homem e o mundo defendida pelo cristianismo romano foi reavaliada e reorientada.

Chamavam a atenção para as mediações colocadas entre a Palavra de Deus e os homens, destacando como a Bíblia poderia estar condicionada aos enquadramentos culturais de uma determinada época, e sua compreensão ideologicamente comprometida, pois ela nunca seria neutra.

A Escritura não caiu do céu, toda pronta e redigida. [...] ela é palavra humana com todos os seus limites e fases de construção, dentro da qual o Espírito concretizou sua Palavra reveladora. A palavra humana reflete condicionamentos ideológicos, econômicos, políticos e religiosos que foram assumidos pela Palavra divina. Uma teologia que tenha um estatuto crítico não pode assumir tudo isso sob a Palavra divina e esquecer essas mediações... (BOFF, 1987, p.51).

Assim, chamo a atenção particularmente para o impacto causado pela Bíblia Edição Pastoral, publicada pelas Edições Paulinas, já na segunda metade dos anos 1980, quando a conjuntura revolucionária no continente já ia arrefecendo, embora os temores, fantasmas e esperanças ainda parecessem persistir para alguns.

O estudo dessa edição revela que ela estava inscrita nessa tradição dos teólogos da libertação, e que parece coroar um trabalho de construção de novas representações bíblicas e religiosas reclamadas e elaboradas já havia décadas. Como já referido, pelo menos desde o final dos anos 1960.

A Bíblia Pastoral editada pelas Paulinas parece ter sido elaborada para cumprir especialmente essa função: produzir novas representações do mundo, da sociedade, de Deus e da religião que facilitasse a obra de libertação cultural do povo através da *conscientização*. Como no caso da Bíblia de Genebra, utilizada pelos radicais ingleses do século XVII, grande parte do seu conteúdo revolucionário estava nas notas de rodapé que trazia. Tais notas – evidentemente – serviam para orientar a compreensão dos leitores e substituíam as notas da

tradição católica, consideradas *ideológicas* e comprometidas com o *establishment*. Eram a síntese da *afinidade eletiva* das categorias marxistas e do cristianismo.

Os organizadores e tradutores foram os biblistas progressistas Ivo Storniolo e Euclides Balancin, que inseriram, além das notas de rodapé, introduções aos livros sagrados a partir de chaves de interpretação marxistas. Essa edição foi amplamente utilizada nas comunidades católicas do Brasil, e despertou grande polêmica, inclusive dentro da Igreja. Sendo as notas retiradas nas edições seguintes, por determinação da própria Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Sobre ela escreveu o beneditino, d. Estevão Bittencourt, sempre num tom crítico:

A Bíblia Edição Pastoral, em tradução e notas de Ivo Storniolo e Euclides Balancin, não preenche a finalidade que se propõe. Inspirada por ideologia marxista, deturpa as concepções da história sagrada e da teologia; a leitura materialista aplicada ao texto sagrado torna a mensagem imanentista, fazendo-a perder o seu caráter transcendental (1990, p. 35-44).

O foco da análise dos textos bíblicos nessa edição, quase sempre, eram as condições materiais e sociais nas quais foram produzidos. Ainda em 1985, Storniolo e Balancin indicavam qual era sua compreensão sobre a leitura da Bíblia, numa entrevista dada a uma publicação semanal que circulava nas paróquias do país, e era distribuída durante as missas dominicais:

[...] A leitura crítica da Bíblia é o contrário da leitura ingênua, não fica parada na casca, na aparência, mas procura penetrar o texto, a fim de compreendê-lo a partir de dentro e em relação com a situação histórica e social em que ela nasceu (O QUE é a leitura... O Domingo, 15 de set. 1985)

A situação histórica e social dos livros e autores bíblicos aparece sempre nas introduções da Bíblia Pastoral, a partir da perspectiva central da relação Deus-pobre que marcou o pensamento da teologia da libertação. A introdução ao profeta Amós: “Contra a injustiça social”, por exemplo, destacava de forma contundente a ação de Deus e seu profeta contra um regime socialmente injusto, incomodando até mesmo aqueles que já se consideravam *escolhidos* ou *salvos*. De certa forma, é possível pensar que tais considerações, em muito, dirigiam-se aos cristãos críticos da libertação, que recusavam relacionar fé com lutas sociais.

E Amós não se contentava em denunciar genericamente a injustiça social. Ele dava “nome aos bois”: os ricos que acumulavam cada vez mais, para viverem em mansões e palácios, criando um regime de opressão; as mulheres ricas que para viverem no luxo, estimulavam seus maridos a explorar os fracos; os que roubavam

e exploravam e depois iam ao santuário rezar, pagar dízimo, dar esmolas e aplacar a própria consciência; os juízes que julgavam de acordo com o dinheiro que recebiam dos subornos; os comerciantes ladrões e os “atravessadores” sem escrúpulo que deixavam os pobres sem possibilidade de comprar e vender as mercadorias por preços justos (BÍBLIA PASTORAL, 1990, p. 1180).

Já na introdução ao livro de Judite: “A invencível força dos fracos”, destaca a figura de uma mulher que defende seu povo oprimido e do próprio povo, que vai à luta, que renova sua força através da fé e,

Diante da opressão [...] pergunta: “o que devemos fazer? Refugiar-nos na fé, esperando que Deus resolva a situação? Ou entrar no jogo da história, combatendo os poderosos com as mesmas armas? Até que ponto Deus esta presente na passividade ou na atividade histórica do seu povo?” Ponto por ponto, o livro de Judite responde: a fé autêntica é aquela que encarna a fidelidade a Deus e ao seu projeto dentro da situação histórica concreta em que o povo está vivendo. Deus estará sempre aliado com aqueles que lutam para conquistar a liberdade e a vida, procurando destruir toda forma de escravidão e morte (BÍBLIA PASTORAL, 1990, p. 544).

Além das notas e introdução aos livros, os biblistas acrescentaram à edição um léxico com alguns verbetes importantes para o estudo das Sagradas Escrituras, até comum para uma edição com função pastoral, mas nesse caso, também tinham como subjacente uma inspiração marxista, que tentava explicar ao fiel também as *estruturas* da sociedade na qual ele estava inserido, e afastavam-se das explicações da tradição hermenêutica católica. O verbete ordem, por exemplo, aparece assim: “Desculpa que o poder dominante usa para conter a possibilidade de o povo se manifestar e se organizar contra o sistema injusto e opressor” (BÍBLIA PASTORAL 1990, p. 1620). Já o verbete pobre aparece desta forma: “Vítima de um sistema injusto que explora sua força de trabalho e o seu salário” (BÍBLIA PASTORAL 1990, p. 1620).

Ao que parece, a compreensão à qual a leitura dessa edição da Bíblia desejava remeter, tinha por base um conceito sempre recorrente entre os progressistas: o de *projeto de Deus*. Representações fundamentais para o cristianismo como Paraíso, Reino de Deus, Reino de Cristo, salvação dos homens, escatologia, história etc. fundiram-se na polifonia de um amplo movimento social, e eram explicados a partir desse conceito primordial de *projeto de Deus*. Como é possível verificar na nota da página 969, no livro do profeta Isaías:

A história é um conflito entre o projeto de Deus junto com seus aliados e o projeto dos homens autossuficientes que se opõem a Deus. Ele quer construir a cidade justa, expressão de uma sociedade fraterna. Os autossuficientes, porém, acabam construindo a cidade injusta, expressão de uma sociedade corrompida. A ação de

Javé se transforma, então, em julgamento e destruição da cidade injusta. Os pobres e oprimidos, verdadeiro povo que confia em Javé, cantam de alegria, pisando sobre as ruínas da cidade injusta. (BIBLIA PASTORAL, Is, 26, 1-6).

Carlos Mesters, frade carmelita holandês radicado no Brasil desde 1949, afirmava desde o início da década de 1970, através dos seus livros e cursos de bíblicos por todo o país, que o Paraíso mítico ou Éden era um projeto de Deus para o futuro da humanidade, e não uma visão sobre o passado real da humanidade.

Não se deve pensar que tenha existido o paraíso nos termos em que está descrito em Gen 2, 4-25. O que existiu, e ainda existe, é a possibilidade real de o homem realizar a perfeita harmonia e paz, quando se deixa guiar pela luz pela força de Deus. [...] O paraíso existirá e se tornará histórico quando nós o quisermos e por ele trabalharmos. A única expedição que vai poder descobrir o paraíso, é aquela que embarca para o futuro (MESTERS, 1972, p. 13).

Para Mesters, o autor do Gênesis criou um paraíso a partir e, em oposição, ao mundo real no qual estava inserido, assim, diante das mazelas da sociedade na qual realmente vivia, criou a imagem de um projeto Deus para o futuro do homem. Seria a sociedade realmente desejada por Ele. Como referido, nessa tradição algumas representações bíblicas fundem-se: *Paraíso, Reino de Deus, escatologia* e ganham historicidade, pois seriam frutos de um projeto político, que começaria no presente e apontava para o futuro. Como veremos, em alguns momentos essas categorias fundem-se com a própria revolução.

De alguma forma, no imaginário cristão da América Latina contemporânea, o Além sofreu uma nova expansão geográfica, da mesma forma como ocorreu com o Purgatório na Baixa Idade Média ocidental, na análise de Le Goff. Só que dessa vez, foi o paraíso que se expandiu até o mundo presente. Ao cristão não cabia mais esperar a morte para conhecê-lo, mas começar no presente sua construção no tempo, no agora.

Berdiaeff há muito havia afirmado que Marx teria imaginado a sociedade futura do proletariado a partir das influências de sua cultura judaica, naquilo que o próprio Berdiaeff chamou de *messianismo proletário* (1943. p. 30). A sociedade futura socialista seria para Marx o equivalente ao Paraíso cristão. Agora, na América Latina, a *afinidade eletiva*, de alguma forma, transformava a construção da sociedade socialista no início do Paraíso cristão.

Na igreja progressista, 'agir' era construir o Reino de Cristo executando o plano de Deus não no outro mundo, mas na Terra, agora. A 'ação' evocava a prioridade dada à atividade revolucionária imediata de Che Guevara e outros líderes guerrilheiros da década de 1960 (SERBIN, 2008, p. 160-161).

Frei Betto, algumas vezes, defendeu sua crença na revolução elaborando a partir da fusão dessas várias categorias marxistas e cristãs:

Expliquei-lhe que o cristianismo é essencialmente transformador e essa revolução não se limita à história, culmina na transcendência. Jesus anunciou o Reino de Deus, a transformação radical deste mundo, segundo o projeto libertador do Pai. Onde há justiça, liberdade e amor, aí estão as sementes do Reino. Cristão, como discípulo de Cristo, não tem outro compromisso senão com o Espírito que nos anima na direção dessa esperança. A fé desmascara, à luz da palavra de Deus, o discurso ideológico dos dominadores. Jesus assume a identidade dos oprimidos [...] (2005, p. 103-104).

Na verdade, a teologia da libertação, no lastro das grandes ideias advindas do Concílio Vaticano II, aproximou as relações entre ciência e religião. Talvez seja possível dizer que tenha assumido mesmo muitas das *verdades* das ciências sociais e humanas também de forma acrítica, tentando enquadrar as explicações bíblicas não somente dentro dos paradigmas marxistas como também das demais ciências, para torná-las mais aceitáveis à sociedade moderna. Todos os grandes mitos bíblicos foram colocados à prova diante de uma espécie de fascínio que o termo “científico” (CNBB, 1986, p. 21) parecia exercer sobre alguns teólogos e biblistas, e ganharam explicações sociológicas que não deixavam muito espaço para o milagre, isto é, considerando um evento como intervenção de Deus na ordem natural das coisas, ou uma ação Divina onde o espiritual sobrepõe-se às forças da natureza. O padre Comblin afirmava de forma explícita: “não acreditamos mais na intervenção milagrosa de Deus nas batalhas” (1969, p. 74).

A rigidez do sentido único e literal abre-se ao campo da interpretação com o auxílio dos recursos das ciências. Com isso, facilita-se grandemente o diálogo entre teólogos e cientistas, até então bloqueados por uma interpretação ao pé da letra de afirmações da Escritura. Devem-se considerar o gênero e as formas literárias dos livros sagrados, a história das tradições orais em que eles nasceram, as vicissitudes da sua redação no seio da comunidade com a passagem de diversas mãos com interesses e objetivos bem-definidos (LIBÂNIO, 2002, p. 75).

Os líderes da libertação sempre cultivaram sobre seu movimento a ideia de que ele nascia direto do povo. Uma teologia nascida da escuta do povo e das suas questões. Mesmo Christopher Hill assim entende o movimento latino-americano, fruto da laicidade e que “ênfata uma leitura bíblica leiga” (HILL, 2003, p.615). Mas uma análise mais atenta das muitas fontes pode sugerir que, diferentemente dos movimentos radicais estudados por Hill na Inglaterra setecentista, onde as interpretações revolucionárias da Bíblia eram feitas com maior grau de autonomia por não-clérigos, não-eruditos, isto é, por homens da cultura popular, no caso do cristianismo da libertação, é inegável o papel preponderante de uma elite intelectual

católica, no mínimo, direcionando as reflexões, pois como o próprio Hill aponta, era uma revolução a partir do interior da instituição católica, que de alguma forma apontava os caminhos para as reflexões populares.

Embora a inspiração desses líderes fosse a realidade experimentada pelo povo e, o desejável fosse fazer o povo alcançar sua libertação através da autonomia, inclusive cultural, era inegável o importante papel desempenhado por uma espécie de *vanguarda cultural* do catolicismo. Pois coube, de uma forma geral, aos próprios membros da Hierarquia como teólogos e teóricos da libertação – freis, padres, monges, bispos etc. – forjar as novas representações político-religiosas da libertação, e ofertar ao povo o instrumental teórico mínimo para sua reflexão do social. Os conceitos de origem marxista de *luta de classes, estrutura e superestrutura, dominação, ideologia* etc. preponderantes também na análise popular, chegavam ao povo quase sempre pelas mãos dessa *vanguarda*.

Claro que o amplo espectro social do próprio movimento, parece comprovar que não havia simples manipulação das massas para as esquerdas, como tantas vezes os progressistas foram acusados de o fazerem, mas que na interação social entre os religiosos e o povo as estruturas do espaço simbólico da coletividade iam se transformando.

Portanto, não pretendo de forma alguma sugerir uma espécie de manipulação cultural dessa elite clerical sobre o laicato, numa interpretação da realidade que também entenderia as relações sociais apenas pelos véis de uma base social consumidora e uma superestrutura produtora ideológica. Análise, ao que parece, já bastante superada pelas ciências humanas e sociais. Ao contrário, pois nesse ponto, concordo com Sahlins sobre o fato de que não existem sistemas culturais fechados, e que a “transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução” (SAHLINS, 2003, p. 174). Isto é, as culturas não são estanques e, na dinâmica do jogo social “as categorias culturais adquirem novos valores funcionais”, pois, na verdade, os homens respondem às transformações culturais a partir das trocas com a realidade, da maneira como essa se apresenta, e segundo seus próprios interesses. Assim, fugindo das explicações que sugerem uma passividade cultural do povo, concordo que havia uma circularidade cultural, ou simplesmente, trocas. De fato, como em toda transformação cultural, essa também foi dialógica.

O que pretendo destacar é apenas a preponderância dessa *elite* na formação desse imaginário, pois mesmo a ideia de que se ouvia o povo, talvez já encerrasse uma idealização metafísica desse povo, como se nele não houvesse contradições, desejos e necessidades díspares e irreconciliáveis, pois como Barth (2000, p.136) parece propor, a cultura faz-se a partir de múltiplas tradições ou correntes, muitas vezes incoerentes entre si, nas quais as

peças transitam construindo seus próprios significados, a partir do seu horizonte ou posicionamento.

Mas, enfim, o que sugiro é que embora pudessem aprender com a realidade do povo, os teólogos da libertação assumiam um papel sem dúvida nenhuma de destaque nessa relação, como ideólogos, ao abrirem sulcos no imaginário social para a reflexão bíblica. Em outras palavras, fomentavam as reflexões e encorajavam a ação do povo proporcionando-o certezas bíblicas de que a luta e a insurreição não eram pecados, e que Deus, seus santos e profetas seguiam à sua frente, rumo à libertação, pois, como veremos, as reflexões dos teólogos e religiosos incentivavam e provocavam a ação dos *pobres*.

Não adiantava libertar quem não pedia a libertação. A libertação era antes de tudo um trabalho a ser assumido pelo povo a ser libertado. Do contrário, não conquistaria um direito seu, mas receberia apenas um presente de outrem. Por isso, Deus só interveio no momento em que o povo estava consciente de sua opressão e se movimentava para a sua libertação, exprimindo este seu desejo na oração: “Do fundo de sua escravidão subiu seu clamor até Deus”. Libertar um povo com um projeto que não é assumido pelo povo como seu, isto nem o próprio Deus quis fazê-lo... (MESTERS, 1969, p. 21).

Nessa tradição da libertação, a Bíblia muitas vezes foi apresentada numa linguagem bem simplificada e, de forma seletiva, seu conteúdo tão *barroco* foi, muitas vezes, designado apenas como a história de um povo que luta. Procurou-se forjar um processo identitário entre o homem simples e os *heróis* bíblicos. A história atual seria apenas o desenrolar da luta do mesmo povo na construção do Projeto de Deus. Assim, na cultura política da libertação, a Bíblia servia para a construção de um passado mítico e heroico do povo fiel; para entender o presente e, ainda permitia projeções para um futuro de lutas e vitórias em comum (GOMES, 2007, p. 48). As representações bíblicas foram continuamente inculcadas através dos discursos, dos cantos, das imagens socialmente compartilhadas. Deus, por exemplo, ao ser redefinido no imaginário coletivo, não seria apenas o ser místico supremo que quer conduzir todos os homens ao paraíso, libertando-os dos pecados morais e das seduções do demônio. Ele era um ser político, que intervém na história para tomar o partido daqueles que são economicamente desvalidos e fracos. Estava ao lado dos pobres na *luta de classes*, derrubando os poderosos e exaltando os humildes.⁷³ Aliás, como já afirmado, a representação *Deus-pobre* tornou-se central no ethos desse cristianismo, pois se compreendia que, socorrer e defender o pobre, não seria apenas mais uma das obrigações do *verdadeiro* cristão, mas a

⁷³ Os progressistas muitas vezes recorriam ao canto de Maria, em Lucas 2, para afirmar um posicionamento político de Deus na luta de classes.

única forma possível de relacionar-se com Deus. Fora isso, toda religião não passaria de ilusão burguesa. Talvez *ópio*.

Além da influência do instrumental teórico marxista nessas novas representações, é bastante evidente também ascendência das ações das várias esquerdas no continente naqueles decênios. Como é possível perceber neste texto que apresenta a personagem bíblica Moisés:

Moisés já fora guerrilheiro e já participara de uma revolução fracassada. Teve que fugir da polícia e foi parar no deserto. Esqueceu o ideal da juventude, começou a pensar na vida arrumou um emprego, casou e teve filhos. Agora, Deus o atinge de novo e o chama para libertar seu povo. Moisés volta, após muita resistência, para encabeçar novamente uma luta de libertação (MESTERS, 1969, p. 23).

Em algumas regiões do Brasil, onde há maior tensão em relação à questão agrária, a Bíblia era, sobretudo, a história de um povo que luta para manter sua terra. Por exemplo, num opúsculo de linguagem simples destinado a lavradores, intitulado a *Bíblia e a luta pela terra*, o monge biblista Marcelo Barros passeia pelos principais textos das Sagradas Escrituras, apresentando a luta dos *heróis* bíblicos para conquistar ou, simplesmente não perder suas terras, sempre os comparando com a realidade brasileira:

Qualquer pessoa que lê a Bíblia, seja em que parte for, já deve ter encontrado o nome de Abraão. [...] Era um homem pobre e sem terra. E, várias vezes, está escrito que ele saiu da região onde morava atrás de uma terra para ele e para a família dele. E a Bíblia diz que esta procura foi inspirada e provocada por Deus.

[...]

As promessas de Deus são assim: começam pelas necessidades da gente. E a necessidade do povo é a terra.

No nosso país, hoje em dia, tem muitos lavradores obrigados a deixar sua terra (SOUZA, 1983, p. 17).

Nesse caso, há um nítido investimento em uma representação do povo bíblico, principalmente como um povo de lavradores e que questiona a propriedade privada. A terra é apresentada como uma das mais importantes expressões do amor divino.

2.3 UMA REVOLUÇÃO EVANGÉLICA

A Nicarágua abriu caminho para a efetiva participação dos cristãos na transformação das estruturas injustas da América Latina. O sandinismo foi capaz de incorporar o sentimento religioso das massas ao processo revolucionário. Sobretudo, permitiu às comunidades cristãs populares redescobrirem que, o Evangelho de Jesus é fermento transformador da história (BETTO, 1980, p. 23).

A Revolução Sandinista da Nicarágua, que chegou ao poder em julho de 1979, derrubando a ditadura Somoza, que governou aquele país por mais de trinta anos, tornou-se vitoriosa num momento em que a maior parte das esquerdas de todo o continente já haviam sido derrotadas e debeladas. Desde a queda de Allende em 1973, a esperança de uma revolução continental pareceu esgotada para muitos que lutaram por um outro projeto de modernidade na América Latina, mas nas Comunidades Eclesiais de Base, nas dioceses que assumiam um modelo de igreja progressista, enfim, no cristianismo de libertação, essa revolução teve um enorme impacto, suscitando novas esperanças e reacendendo no imaginário do movimento cristão o romantismo revolucionário.

Os dez anos que separavam Medellín e suas gloriosas expectativas de mudanças continentais da vitória de Daniel Ortega e os sandinistas em Manágua foram marcados: pelo refluxo dos movimentos revolucionários da América Latina; pelo crescimento do endividamento dos seus vários países com as potências centrais; pelo aumento do empobrecimento das classes trabalhadoras e sua consequente exclusão; pela consolidação das muitas ditaduras militares de direita e suas Doutrinas de Segurança Nacional. Enfim, “Um capitalismo mais duro, mais impessoal, mais sofisticado, apoiado em empresas multinacionais, foi imposto no continente” (BEOZZO, 1993, p. 125).

Mas diferentemente de muitas esquerdas realmente derrotadas, reprimidas, caçadas, exiladas e, muitas vezes, desorientadas frente às novas realidades políticas do continente, a igreja progressista, mesmo que também tenha experimentado nos seus membros repressão, torturas, mortes e silenciamentos, permaneceu seu trabalho junto às camadas populares de forma muito eficiente, por meio das Comunidades Eclesiais de Base, sob a proteção da Igreja institucional. Embora as muitas disputas ideológicas existentes no interior da instituição, os bispos do Brasil foram sempre muitos firmes na defesa do seu clero através da CNBB. Uma semana após a morte do padre João Bosco no Mato Grosso, por exemplo, o órgão divulgou um documento que desafiava a censura imposta ao país, relatando as muitas perseguições que a Igreja sofria naquele momento no Brasil. Não que tais fatos não fossem conhecidos da opinião pública, mas a Igreja lançava luzes sobre eles. Utilizando-se do seu prestígio junto ao conjunto da sociedade, de alguma forma, protegia os seus membros rompendo com os silêncios que eram impostos ao país de forma tácita ou patente. Chamou a atenção dos fiéis para o assassinato de padres, o sequestro sofrido por d. Adriano Hipólito, no Rio de Janeiro; e protestou até mesmo contra a censura que há anos era imposta a d. Hélder Câmara na imprensa, pelo próprio regime militar:

Os bispos da Comissão Representativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, reunidos na cidade do Rio de Janeiro, 19 a 25 de outubro de 1976, diante dos acontecimentos recentes que atingiram a Igreja no Brasil, comovendo a tantos no país e no exterior, pensamos em vocês, gente simples, gente religiosa, gente das comunidades de base e dos grupos de reflexão, e lhes oferecemos esta reflexão pastoral.

[...] Não queremos fazer um documento denúncia, ainda que os fatos aqui narrados já sejam, por si mesmos, uma denúncia clara e forte (CNBB, 1976, p. 1).

Sob o guarda-chuva da Igreja, os progressistas, como comprova boa parte da literatura da libertação, mantinham as expectativas de profundas mudanças nas estruturas sociais do continente, impulsionadas pela ação de milhares de católicos que militavam nas Cebs, fosse pela reforma ou fosse pela revolução. Assim, a surpreendente vitória do sandinismo parece ter reacendido as esperanças revolucionárias, pois parecia confirmar as teses construídas após a conferência de Medellín, de que os cristãos do continente travariam suas lutas de insurreição libertadoras, sob as bênçãos dos seus pastores.⁷⁴ Nos últimos dias que antecederam a queda do ditador Somoza, quando a guerra civil era mais dramática, a Conferência Episcopal da Nicarágua emitiu um documento que, parece ter tido grande importância para unificar a posição dos cristãos naquele país e reforçar a luta.

Constatamos que o egoísmo e a ambição ilimitada tem edificado uma sociedade cada dia mais desumana geradora de opulência e miséria. [...] A todos nos dói e afetam os extremos das insurreições revolucionárias, porém, não pode negar-se sua legitimação moral e jurídica. [...] Evitar nossas responsabilidades cidadãs nessa hora constitui uma grave falta de solidariedade humana e caridade cristã. É o momento de traduzir em obras nossa fé (CEN, 1979, 3-4).⁷⁵

Löwy identifica a *afinidade eletiva* entre marxismo e cristianismo presente em três grandes processos históricos latino-americanos: no surgimento de uma esquerda católica no Brasil, no final dos anos 1950; na gestação da teologia da libertação no continente, como já visto e; na Revolução Sandinista da Nicarágua:

A Revolução Sandinista é a primeira desde 1789 na qual cristãos – leigos e clero – jogaram um papel determinante tanto na base como na direção do movimento. A primeira na qual os cristãos não foram “aliados” (táticos ou estratégicos), mas um

⁷⁴ Vale destacar que embora no decorrer da década de 1980 a Hierarquia da Igreja na Nicarágua tenha se colocado contra o sandinismo, na pessoa do arcebispo de Manágua d. Obando y Bravo, durante o processo revolucionário e no primeiro ano do novo governo demonstrou grande apoio.

⁷⁵ Traduzido por mim. Original: “Constatamos que el egoísmo y la ambición ilimitada han edificado una sociedad cada día más inhumana generadora de opulencia y de miseria. [...] A todos nos duele y afectan los extremos de las insurrecciones revolucionarias, pero, *no puede negarse su legitimación moral y jurídica* [...]. El mal lo hacemos tanto más grave, cuanto maior es nuestra pasividade e indiferencia. Eludir nuestras responsabilidades ciudadanas en esta hora contituye una grave falta de solidariedad humana y de caridad cristiana. Es el momento de traducir en obras nuestra fe”.

componente orgânico da vanguarda revolucionária, a Frente Sandinista de Libertação Nacional. É a primeira na qual o cristianismo foi um dos ingredientes essenciais – junto com o marxismo e com a tradição de Sandino – na formação da ideologia que inspirou o combate revolucionário (LÖWY, 1989, p. 17).

De fato, uma expressiva parte da base social do sandinismo vinha dos meios cristãos e engrossaram a luta ideológica, pois durante muito tempo haviam preparado o povo para o confronto com a Guarda Nacional, através de suas pregações e reflexões bíblicas. Como também tiveram um papel primordial nas batalhas que antecederam à vitória em Manágua. “As regiões onde a luta é mais intensa e bem organizada são em geral aquelas onde as Cebs, os delegados da palavra e os cristãos revolucionários haviam trabalhado nos anos precedentes” (LÖWY, 1989, p. 180).

A *afinidade eletiva* parece estar presente em muitas declarações e atitudes do regime vitorioso e dos cristãos que lá lutaram.

O sinal mais evidente desta influência está no fortíssimo impulso ético que permeia a revolução. [...] Certamente, não há motivo para se atribuir aos cristãos a exclusividade das preocupações éticas; entretanto a insistência em que veem formuladas, a referência explícita a Cristo, ao Evangelho à Bíblia, por parte dos dirigentes publicamente leigos, nos autoriza a ver nesta sensibilidade o reflexo da presença cristã (GIRARD⁷⁶ apud LÖWY, 1989, p. 19).

Um ano após a vitória, a Frente emitiu um comunicado oficial reconhecendo a importância dos cristãos na luta de libertação nacional:

A especificidade da revolução sandinista tem sido a participação ativa e militante dos cristãos nos diversos campos da luta armada e civil, graças a uma teologia libertadora e política que rompe a barreira do teorismo para converter-se em vivência que instrui sobre o Deus da história desde a perspectiva de Moisés no cativeiro (CIERVA, 1986, p. 233).⁷⁷

De forma especial, alguns religiosos converteram-se em símbolos nessa luta: os padres Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal, Miguel D’Escoto, que se tornaram ministros no governo revolucionário; e o padre Gaspar Garcia Laviana, que lutou contra a temida Guarda Nacional e morreu na guerrilha. Esses sacerdotes parecem ter desempenhado um papel fundamental nessa aproximação entre marxismo e cristianismo na Nicarágua.

⁷⁶ GIRARDI, Giulio. *Fé en la revolución*, revolución en la cultura. Managua: 1983, p. 63.

⁷⁷ Traduzido por mim. Original: “La especificidad de la revolución sandinista ha sido la participación activa y militante de los cristianos en los diversos campos de la lucha armada y civil, gracias a una teología liberadora y política que rompe la barrera del teorismo para convertirse en vivencia que instruye al Dios de la Historia desde a perspectiva de Moisés en el cautiverio.”

Ernesto Cardenal foi o fundador de uma comunidade religiosa chamada Solentiname, onde as aproximações entre política e religião, entre Bíblia e revolução pareceram ser sempre recorrentes e, de onde, durante o processo revolucionário saíram vários jovens para tornarem-se guerrilheiros da Frente Sandinista.

Nossa comunidade de Solentiname, [...] foi, desde o início uma comunidade politizada, comprometida com nosso povo e com a libertação de nosso povo. Isto levou-me, mais tarde, a manter contatos com a Frente sandinista” (CABESTRERO, 1983, p. 33).

Ele parece trabalhar com uma ideia atribuída, quase sempre, a Camilo Torres de *caridade eficaz*, isto é, somente um processo revolucionário poderia realmente mudar as estruturas de uma sociedade, de um país, e assim realizar uma caridade que realmente mudasse as condições de todas as pessoas, principalmente, das mais necessitadas. Declarou numa entrevista para o sacerdote Teófilo Cabestrero, quando já era ministro de Estado, sobre sua ida a Cuba: “Lá vi que a revolução cubana era o amor ao próximo. O Evangelho posto em prática. A caridade eficaz”; e ainda, ratificando o diálogo profícuo entre marxismo e cristianismo: “Sou marxista por Cristo e seu Evangelho. [...] Sou marxista que crê em Deus, segue Cristo, e sou revolucionário por causa do seu Reino” (CABESTRERO, 1983, p. 32).

Seu irmão, Fernando, fundou em 1973 o Movimento Cristãos Revolucionários, que formou vários líderes para a Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN).

O regime sandinista parece ter aproveitado essa grande aproximação com o cristianismo e investiu nesse ideário do cristianismo de libertação, tentando estabelecer novas tradições (HOBSBAWM; RANGER, 2008, p. 9) que amalgamassem, no imaginário nacional, representações coletivas caras ao sandinismo, ao marxismo e ao cristianismo. Por exemplo, a festa da Imaculada Conceição, uma das mais importantes do país, comemorada a 8 de dezembro, deveria chamar-se festa da “Mãe do Guerrilheiro ”; bem como o Natal deveria chamar-se “A Festa do Homem Novo” (CIERVA, 1987, p. 235). O padre espanhol, Missionário do Sagrado Coração de Jesus, Gaspar Garcia Laviana, tornou-se o modelo de cristão-guerrilheiro ao alcançar o posto de Comandante na Frente Sandinista. Morto em 11 de setembro de 1978, foi elevado ao panteão dos grandes heróis nacionais, ao lado de Sandino. No monumento construído em sua memória recebia homenagens públicas, inclusive do presidente Daniel Ortega. Sua carta, escrita ao povo da Nicarágua, na qual informava sobre sua decisão de entrar para a guerrilha, em nome da *justiça evangélica*, tornou-se também objeto de memória.

Neste Natal, celebramos o nascimento de Jesus, Nosso Senhor e Salvador, que veio à Terra para anunciar o reino de justiça, decidi dirigir-me a vocês como meus irmãos em Cristo que são, para participar da minha decisão de passar para a luta clandestina como soldado do Senhor e como soldado da Frente Sandinista de Libertação Nacional (LAVIANA, in FSLN, s/d).

Essa revolução que se apresentava aos olhos de muitos como Evangélica, surgiu carregada de símbolos e de um romantismo revolucionário que exerceu um profundo encantamento na igreja progressista do Brasil. Assim, imagens de guerrilheiros cristãos difundiram-se nas Comunidades Eclesiais de Base, como nos relatou a líder pastoral de São Félix do Araguaia, Maria José Souza Moraes, que disse ainda possuir em sua casa um pôster de uma guerrilheira nicaraguense carregando um fuzil e um bebê (informação verbal)⁷⁸, síntese da ternura de uma revolução cristã. A jovem mãe camponesa pegava em armas para derrubar um regime considerado despótico e protegido pelo governo imperialista norte-americano.

Frei Betto, Leonardo Boff e D. Pedro Casaldáliga, entre tantos outros líderes do cristianismo de libertação, estiveram inúmeras vezes naquele país, com o qual se sentiam profundamente comprometidos. Da mesma forma que, inúmeros cristãos das comunidades de base da Nicarágua, assim como os próprios líderes sandinistas, estiveram no Brasil, participando de encontros organizados pelas Cebes (verificar Anexo 9.12, p.277). Havia uma grande troca de experiências geradoras de expectativas para o futuro do Brasil, da Nicarágua e do continente.

Num desses encontros, no 6º Intereclesial das Cebes, em Trindade, Goiás, o militante Lourival Rodrigues encontrou pela primeira vez os sandinistas e, declarou em entrevista como tal encontro havia marcado profundamente sua vida: “foi um momento e um lugar fundamental na minha vida. Ouvir os cantos, ver as bandeiras, as celebrações... aquilo foi muito marcante, mexeu demais com minha cabeça”.⁷⁹

Na verdade, de alguma forma, difundiu-se nesse meio específico uma certa crença de que, finalmente os cristãos haviam dado o primeiro grande passo na luta de libertação da América Latina. Para muitos a Nicarágua mostrava-se, finalmente, como a materialização da utopia cristã. O Reino de Deus finalmente se expandia até o tempo presente.

⁷⁸ Depoimento de Maria José Souto Moraes, cedido em 30-09-2010, São Félix do Araguaia.

⁷⁹ Depoimento de Lourival Rodrigues da Silva, cedido em 28-09-10, Goiânia.

Essa possibilidade de vivenciar as primícias do Reino na construção de uma sociedade fraterna existe hoje na Nicarágua. Talvez esse pequeno país da América Central seja o lugar escolhido por Deus para encarnar a vida cristã e a Igreja no futuro socialista (BETTO, 1980, p. 93).

Enfim, durante quase duas décadas, muitos líderes da libertação propugnaram mesmo a superação do modo capitalista de produção, tal como ocorrera em Cuba ou Nicarágua: “A palavra “libertação” sobressai no vocabulário das Cebs. [...] Ela ajuda a comunidade passar de uma consciência social reformista para consciência de transformação social da modificação do modo de produção capitalista” (BETTO, 1984, p. 24). Contudo, o cristianismo de libertação nunca produziu teorias dentro da ciência política que indicassem o caminho para a chegada dos cristãos ao poder. Na verdade, nunca houve realmente um projeto político (SERBIN, p. 164-165) para as mudanças no sistema.

Assim, na segunda metade dos anos 1980, quando a própria Revolução Sandinista esgotou-se nas lutas com os Contras e, a Igreja naquele país passou por uma grave divisão interna, os cristãos da libertação no Brasil foram redefinindo seu imaginário. A revolução foi sendo associada, por alguns, a ideia de reformas institucionais.

O reformismo continua sendo o inimigo mais forte da revolução. À medida em que aos menos algumas necessidades são solucionadas dentro da ordem estabelecida, decresce a urgência de mudar essa mesma ordem (SEGUNDO, 1978, p. 86).

Desde 1979, pelo menos, estava claro que a saída do regime militar no Brasil passava pela conciliação (KUCINSKI, 2001, p. 139), isto é, por pequenas reformas no sistema. O ideário da revolução persistiu num nicho muito específico da Igreja progressista. Mas na ao findar os anos 1980, as mudanças políticas foram consolidando-se na nova realidade política e social e, nem mesmo nas Cebs parecem ter conseguido manter o mesmo nível de mobilização social.

Enfim, à medida que as esquerdas foram derrotadas no continente, a abertura política consolidou um regime liberal no Brasil e, o socialismo realmente existente ruiu no Leste Europeu, de fato, “perdeu-se a proximidade imaginativa da revolução social” (RIDENTI, 2000, p. 290). As ideias de transformação social foram sendo, pouco a pouco, substituídas pelas de reformas, sem rupturas. Além disso, a própria reação vaticana (SILVA, 2006, p. 124)⁸⁰ foi retirando a força social do movimento, e as novas representações forjadas nessa

⁸⁰ Chamamos de reação vaticana ao processo iniciado pela Igreja a partir de 1986 que, ao mesmo tempo em que oficialmente passou a condenar a teologia da libertação, também passou a impor o silêncio aos seus principais teólogos na América Latina. Cf. SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. *Teologia da libertação: Revolução e reação*

tradição tenderam a perder muito do seu impacto no espaço simbólico. As representações de uma Bíblia revolucionária e do projeto de Deus foram sendo diluídas na ordem vigente. As novas conjunturas já passaram, imediatamente, a suscitar novas questões bíblicas e, em tempos de neoliberalismo, as individualidades ganharam muito mais força que as comunidades e, no lugar da libertação, a teologia da prosperidade. Ao que parece, também no caso do cristianismo de libertação, a revolução faltou ao encontro (AARÃO REIS, 1989, 112).

3 AS NOVAS REPRESENTAÇÕES DO CATOLICISMO ROMANO

3.1 A TEMPESTADE SOBRE A BARCA DE PEDRO

“A Igreja está a caminho da autodestruição e já chegou bem perto do ponto de naufrágio [...] Do alto da barca mística de Cristo – disse Paulo VI – Sentimos que é a tempestade que nos envolve e nos ameaça”. Que tormenta é essa, cuja força é capaz de abalar os alicerces de uma instituição que até a Idade Média teve em suas mãos o domínio político, econômico e espiritual de todo o mundo ocidental? (NUVENS de tempestade... *Veja* nº 15, 18-12-1968, p. 28).

Num discurso realizado em Bogotá, na Colômbia, na abertura do 39º Congresso Eucarístico Internacional, em agosto de 1968, o Papa Paulo VI compartilhava com os demais bispos, lá reunidos, suas angústias diante das transformações dentro do catolicismo romano, que passava pelos questionamentos dos antigos dogmas da Igreja, como fazia naquele momento o novo catecismo holandês, defendendo a não existência dos anjos ou de Adão e Eva; passava pela crise no celibato clerical, e também pelos novos posicionamentos dos padres progressistas na América Latina.

Em sua história bimilenar, uma das principais representações com as quais os próprios católicos têm identificado a Igreja é a da barca do apóstolo São Pedro. Considerado pela Tradição como o primeiro pontífice dos cristãos, esse pescador e seus sucessores têm dirigido – acredita-se – a barca que é a Igreja pelos muitos mares da história, com suas idas e vindas. A partir do campo semântico que tal representação sugere, os grandes desafios com os quais a instituição se defrontou ao longo dos últimos vinte séculos foram muitas vezes percebidos como tempestades que se abateram sobre a barca de Pedro. Agitaram, sacudiram, amedrontaram, mas não puderam afundá-la, a exemplo daquela outra tempestade, descrita nos Evangelhos e que foi pacificada a partir do momento em que Jesus despertou e ordenou ao mar e aos ventos que se acalmassem, e então se fez a bonança.⁸¹

Talvez, entre os principais desafios encontrados pela Igreja na travessia dos séculos, esteja o encontro com o outro⁸² ou com o novo, isto é, ao sair de uma situação ou de um *status quo* já conhecido em direção a novas condições e estruturas. Tais momentos sempre colocaram em xeque a cultura, os valores ou simplesmente o *ethos* (GEERTZ, 1978, p. 93) religioso proposto pelo catolicismo romano.

⁸¹ Cf. Evangelhos Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25.

⁸² O “outro” aqui determinado apresenta-se como uma categoria analítica que a antropologia define como um grupo com certa constituição identitária distinta.

O encontro com novas culturas ou apenas com novas estruturas políticas sempre obrigou a Igreja a promover um diálogo entre a Tradição e o novo, entre seus valores essenciais e aqueles periféricos, entre adesões e resistências, entre permanências e rupturas. Foram momentos quase sempre marcados pela formação de novos imaginários sociais, novas representações e novas identidades coletivas. Ou seja, o embate com o outro ou simplesmente com uma nova situação obrigou a Igreja e os cristãos a reverem a imagem que tinham de si mesmos. Embora historicamente a instituição tenha demonstrado uma enorme capacidade de adaptação, as mudanças experimentadas não ocorreram sem sofrimentos, sem medos, ou, aproveitando a representação da barca, sem tempestades.

Desde o mundo antigo até a modernidade contemporânea, vários foram esses encontros, vários os desafios, várias as tormentas, como, por exemplo, a saída do mundo judeu e o encontro com a cultura greco-romana através do ministério paulino; a passagem da condição de seita perseguida no mundo romano para o *status* de Igreja imperial, no pós-Constantino; o contato com os povos germânicos, chamados bárbaros; o descobrimento dos povos indígenas no Novo Mundo e; o nascimento daquilo que tem sido chamado modernidade, com as suas muitas contestações ao cristianismo romano e a valorização do individualismo e das subjetividades sobre a coletividade e a autoridade; as relações com a escravidão moderna; a ascensão da burguesia; os desafios propostos pela Revolução Francesa e as ideias liberais; o surgimento das massas e o mundo do trabalho urbano e, por fim, todos os grandes desafios do breve século XX (HOBSBAWM, 2008) e a infinita fragmentação cultural do mundo contemporâneo.

Não é propósito desse texto, verificar todos esses momentos da história da Igreja, coisa que não seria mesmo possível, dada as possibilidades e a proposta do próprio trabalho presente, mas discutir aquilo que tem sido o principal objeto da minha pesquisa, o surgimento da *igreja progressista* ou da *igreja dos pobres*, no lastro do cristianismo de libertação, na América Latina da segunda metade do século XX. Um desses momentos de inflexão na história do cristianismo, onde o imaginário dos cristãos passou por aceleradas redefinições, surgiram novas representações coletivas e construiu-se, ao menos em alguns setores da Igreja, um novo imaginário social da vivência da religião cristã, como temos visto. Ou seja, proponho uma reflexão sobre as transformações ocorridas com algumas representações coletivas no cristianismo da libertação, e de modo especial no Brasil, e na transmutação de alguns símbolos tradicionais da religião cristã, pensando “o mundo como representação” (CHARTIER, 2002, p. 19).

O conceito de representação aqui empregado designa um conjunto de elementos

socialmente estabelecidos e que dão certa coesão a um determinado grupo, criando aquilo que Sandra Pesavento explicou como “uma realidade paralela à existência dos indivíduos, mas fazem os homens viverem por elas e nelas” (PESAVENTO, 2005, p.39). Essas representações são expressas por normas, instituições, discursos, ritos, imagens etc.

Se as representações em toda sociedade são matrizes geradoras de condutas, práticas e dão sentido ao mundo, vale destacar sua maior importância para a religião, notadamente, para a religião católica. Pois, “Provavelmente nenhuma outra expressão humana recorra tanto ao simbólico como a religião, para impor valores, concepções de vida, normas etc.” (GEERTZ, 1978, p. 93). A força simbólica das representações coletivas do cristianismo de libertação como temos visto, impôs outros imaginários, um novo estilo de vida e forjou novas identidades coletivas nos meios católicos.

O surgimento de uma igreja progressista no Brasil significou uma profunda ruptura com a cultura política da instituição, hegemônica durante séculos, pois, desde o padroado colonial e da monarquia no país, os interesses da Igreja estiveram subordinados ao trono e, de forma geral, os laços de solidariedade do clero muito mais próximo aos valores das elites dominantes. Durante o período monárquico no país, por exemplo, o imperador tinha o direito ao beneplácito, isto é, poderia censurar qualquer documento eclesiástico vindo de Roma antes de sua publicação no Brasil. Cabia ao Estado erigir igrejas e cuidar de sua manutenção, assim como nomear bispos e pagar o salário do clero secular. Somente os religiosos de congregação, chamados clero regular, conseguiam maior grau de autonomia para agir no país. Não sem algum confronto com o Estado, como comprova a reforma pombalina do século XVIII que expulsou os jesuítas da colônia.

Com a proclamação da República, no final do século XIX, a elite governante promoveu a laicização do Estado. Seguindo os preceitos liberais, propôs-se a colocar a religião no foro da consciência privada, não tendo mais primazia sobre a vida pública. Assim surgiram os registros civis de nascimento e casamento, que até então eram realizados apenas através dos sacramentos na Igreja; os cemitérios perderam o *status* de *território sagrado* e passaram para a administração pública municipal etc.

Mas isso não significou, como se poderia imaginar, o afastamento da instituição Igreja das elites brasileiras. Na verdade, para garantir sua sobrevivência em um novo *status quo* político, a Igreja foi buscar no seio das famílias pertencentes às tradicionais oligarquias agrárias os futuros quadros dirigente da instituição no país. Isso, por si só, ajuda a explicar o caráter bastante conservador do clero brasileiro durante boa parte do século XX. Assim, saída

basicamente da aristocracia rural, boa parte da Hierarquia católica era herdeira da antiga nobreza imperial, dos antigos senhores escravocratas e latifundiários.

O perfil social do episcopado brasileiro ao longo da República Velha traduz de um lado, o empenho na consolidação da máquina organizacional através da imposição de linhas hierárquicas de comando e autoridade e, de outro, viabiliza tais metas organizacionais através de sólidas alianças com setores oligárquicos. O intento de atrair ao corpo episcopal, filhos das famílias ilustres da classe dirigente e a consagração de uma cota mínima de padres de origem humilde, educados às custas do patrocínio eclesiástico, ou melhor, social e politicamente desamparados fora da organização, constituíram os princípios de composição dos altos escalões eclesiásticos que melhor pareciam se ajustar às pretensões da influência da Igreja nas circunstâncias da época. (MICELI, 1988, p. 82).

Enquanto a Igreja no Brasil consolidava uma elite religiosa cada vez mais conservadora, Roma estabelecia o chamado *terceiro escolaticismo*, isto é, um novo projeto de centralização do seu poder, tentando recompor sua supremacia espiritual sobre o mundo moderno, nascido das revoluções liberais. A partir dos franceses o *terceiro escolaticismo* foi chamado de *projeto ultramontano*.

O ultramontanismo passou a ser o termo de referência para os católicos dos diversos países, cuja preocupação básica era a fidelidade às diretrizes romanas, mesmo afastando-se dos interesses políticos e culturais de suas respectivas pátrias (AZZI, 1994, p. 7).

Enfim, o perfil da Igreja no Brasil na primeira metade do século XX era politicamente conservador e ultramontano, não parecendo haver qualquer identificação com as chamadas causas populares. Embora, em nada tal perfil diminuísse o fervor religioso tão presente nos meios populares, pois mesmo cultural e socialmente elitizada, a Igreja manteve sempre fortes vínculos com o povo. Durante a Era Vargas o clero ainda voltou a conquistar grande proeminência na vida pública, principalmente através das aproximações com o regime vigente, por meio das ações do cardeal do Rio de Janeiro, d. Leme, figura mais eminente da Hierarquia católica no país naquela conjuntura. Sendo, possivelmente uma das principais representações dessa aliança a inauguração da estátua do Cristo Redentor, no alto do Morro do Corcovado, onde estiveram presentes o cardeal e o próprio Getúlio. Através da imagem a Igreja projetava sua presença sobre todo o espaço social na então capital da República, com apoio do regime.

Assim, o aparecimento do cristianismo de libertação e sua base teórica a teologia, nos anos 1950 e 1960, significou uma profunda mudança no ethos de muitos religiosos, pois

percebiam que parte de sua base cultural e dos valores herdados ruíam subitamente. Uma Igreja ultracentralizada e as alianças com as classes dirigentes pareciam já não atender aos seus anseios pessoais e religiosos. Juan Luís Segundo questionou profundamente a ação pastoral realizada pela Igreja na modernidade latino-americana. Para ele diante de uma sociedade desenraizada, urbanizada e distinta daquelas tradicionais e fechadas, onde os valores eram facilmente transmitidos de pai para filho, ou mesmo pela ação dos religiosos nas paróquias e comunidades rurais, a Igreja necessitava, na contemporaneidade, urgentemente trocar suas alianças com os grupos dominantes para realizar uma nova forma de inserção nos meios populares. Defendia que um catolicismo de formalidades, que prevaleceria até então, deveria ser substituído por uma adesão heroica ao cristianismo.

Temos aqui um fato evidente: há duas maneiras de continuar cristãos. Uma, para efeitos de estatística, parte do limite mínimo: batismo, alguma prática sacramental, adesão ao cristianismo expressa em sentidos, e ausência de heresias no sentido de proposições já condenadas no *Dezinger*. A outra considera cristãos aqueles que estão dispostos a levar a mensagem ao resto da sociedade, a suportar vitoriosamente o choque com outras ideias e concepções de vida, e a comprometer-se com uma transformação global da sociedade de acordo com a revelação de Cristo (SEGUNDO, 1978, p.62).

Tudo isso ocorria num momento no qual o catolicismo no mundo ocidental ainda tentava vencer um certo mal-estar, já tetra centenário e reconciliar-se com a modernidade (LIBÂNIO, 2002) – que havia sido claramente condenada na *Syllabus Errorum*, desde o pontificado de Pio IX (1846-1878) – através do Concílio Vaticano II, que por si só pretendeu encorajar uma série de mudanças na vida eclesial.

Mas a súbita percepção de que se encontrava em um mundo tão fragmentado, onde as tradições da sua religião pareciam já não serem capazes de ampará-los, levou muitos clérigos brasileiros a buscarem na psicanálise, por exemplo, a cura para os males da alma em relação ao mundo e ao cristianismo que haviam abraçado, como afirma Serbin:

Esse período gerou não só a teologia da libertação, mas também a psicologia da libertação, cujas implicações para a Igreja foram ainda mais revolucionárias que a nova teologia. A psicologia da libertação teve dupla importância: pôde livrar as pessoas tanto da pobreza de espírito e mente como das estruturas repressivas do catolicismo. A psicologia da libertação não ganhou tanta fama quanto sua equivalente teológica, mas atestou o papel fundamental da esfera psicológica na transformação do clero brasileiro e nas concepções de catolicidade. A adoção da psicologia ilustrou a complexa e intensa interação entre Igreja e sociedade, e também o modo como a crise do clero ajudou a forçar a instituição a reconhecer a importância da subjetividade na vida moderna. (SERBIN, 2008, p. 207-208).

A rápida transformação de valores mais ou menos estáveis até então na sociedade, como a liberação sexual incitada pela descoberta da pílula anticoncepcional; a ascensão da juventude como sujeito nos movimentos de contestação pelo mundo; a contracultura; a emancipação da mulher com os movimentos feministas; a emergência das classes populares na vida pública; as novas descobertas científicas; os novos padrões de consumo e comportamento; enfim a modernidade colocou, de fato, muitos religiosos diante de um mal-estar frente à vivência tradicional da fé. Da mesma forma que, os novos posicionamentos da Igreja no campo social, parecem ter aumentado o mal-estar de muitos diante de uma percepção mais clara dos graves problemas sociais do país. Tudo isso ajudou a fomentar a chamada crise do clero nos anos 1960. Que entre outras coisas, provocou em muitos lugares, pouco a pouco, o abandono do antigo modelo tridentino (SERBIN, 2008, p. 157) para os seminários, isto é, aquele centrado no celibato e na disciplina, e a busca de vários religiosos por novos compromissos que dessem um significado maior à vida que haviam escolhido, pois muitos pareciam mesmo experimentar um vazio de significação (RATZINGER⁸³ in LÖWY, 1989, p. 7).

Foi nessa conjuntura, que perpassam as décadas de 1950 e 1960, que a Igreja latino-americana descobriu o pobre. Não apenas como um membro subalterno ou pertencente às classes sociais menos favorecidas, para quem tradicionalmente voltou suas atividades caritativas, mas “como o novo sujeito histórico que vai preferentemente realizar o projeto cristão no mundo” (BOFF, 2005, p.36). Tal descoberta acelerou as exigências de transformação, fez repensar tradições, quebrou alianças historicamente constituídas (SILVA, 2006), obrigou a instituição a reavaliar sua função nesse mundo contemporâneo, tão fragmentado culturalmente, onde a “coexistência, mais ou menos tensa, entre diferentes configurações de valores” (VELHO, 1994, p. 98) é uma das características básicas. Para muitos religiosos, significou reorientar sua forma de estar no mundo, e colocou novamente o catolicismo diante do desconhecido. Em parte, eram as tempestades as quais Paulo VI remetia-se em Bogotá.

Como já referido, no capítulo anterior, o cristianismo de libertação e o surgimento de uma esquerda católica foram anteriores ao nascimento da própria teologia da libertação, contudo, a nova teologia parece ter surgido justamente para dar suporte teórico, acadêmico e moral às novas exigências da fé católica naquela modernidade que causava contínuos estranhamentos. Assim, a teologia da libertação ofereceu aos religiosos sustentáculos também

⁸³ RATZINGER, Joseph. *Les conséquences fondamentales d'une option marxiste*. In: *Théologies de la liberation*, Paris: Cerf, 1985, p.122-130.

de ordem moral, para a compreensão do novo mundo que se abria, através das novas representações coletivas que edificou. Pois,

As representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade. (PESAVENTO, 2005, p.39)

Interessa-nos, portanto, nesse momento refletir sobre os esforços feitos pelos progressistas na definição de um novo estilo de vida cristã e de um novo imaginário social, onde as novas representações da fé cristã foram elaboradas para justificar novas posturas, gerar coesão, dar sentido às ações dos indivíduos e grupos e para explicar as novas realidades que se apresentavam. Interessa entender as rupturas e as permanências nesse espaço simbólico, no diálogo entre os novos valores e a Tradição cristã. O que significava ser cristão nas sociedades latino-americanas da segunda metade do século XX? Qual sua visão sobre o patrimônio da fé?

3.2 A IGREJA DOS POBRES

Com características profundamente anticapitalistas e valores oriundos da filosofia marxista, o cristianismo de libertação inclinou várias gerações (SIRINELLI in REMOND, 1988, p. 255) de clérigos e fieis leigos engajados à crença indelével de que a Igreja seria protagonista na *luta de classes* e estaria ao lado dos pobres, na ruptura das estruturas opressivas do capitalismo moderno, pois o marxismo havia se tornado uma fonte permanente de inspiração para novos projetos, e objeto de estudo frequente para vários padres, religiosos e fieis. Como frei Tito salientava em uma correspondência:

Estou estudando firme a teologia. Nas horas vagas, aproveito o tempo para ler os clássicos do marxismo. Esta tarefa parece-me de extrema urgência, tendo em vista a forte influência que ele exerce nos países subdesenvolvidos, particularmente na América Latina (ALENCAR apud BETTO, 2006, p. 396).

A incorporação do instrumental teórico marxista como forma de análise do mundo, forneceu elementos para propor outras perspectivas para a vivência da fé e a organização da Igreja. Em outras palavras, possibilitou imaginar uma igreja que pertencesse às bases da sociedade, e não cooptada pela superestrutura. Assim, fez surgir um imaginário religioso

carregado de romantismo revolucionário (LÖWY, 2000, p. 8), no qual os cristãos ajudariam a erigir uma sociedade nova, um homem novo, uma Igreja nova.

Claro que tais afirmações não devem levar-nos ao engano de pensar que toda a Igreja movia-se na mesma direção ou compartilhase das mesmas ideias. Como afirma Lucília Delgado, “A Igreja Católica não é um bloco hegemônico. Nela estão presentes práticas diferentes e mesmo contraditórias” (DELGADO in FERREIRA; DELGADO, 2003, p. 98). Todos os momentos de metamorfoses na constituição identitária do catolicismo deram-se em meio a lutas e embates, entre sofrimentos e revezes. Desde o surgimento do cristianismo de libertação, com todas as suas consequências eclesiológicas e sociológicas, houve resistências cada vez mais fortes contra tais ideais, que levaram à derrota do movimento na América Latina nas décadas seguintes, e à vitória dos conservadores, coroada, ao que parece com a ascensão do Papa Bento XVI ao comando da barca de Pedro, sendo ele um dos maiores críticos da teologia da libertação, desde o tempo em que, como Cardeal Joseph Ratzinger, era o responsável pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, um dos principais dicastérios da Cúria Romana.

Mas ao longo das décadas anteriores, em importantes setores do catolicismo, indubitavelmente, uma nova imagem da Igreja foi estabelecendo-se no imaginário social como aparece, novamente, nos escritos do Frei Tito, dessa vez reportando-se ao superior da sua ordem, durante seu exílio político no Chile: “[...] evitei questões de organização e pautei-me a apresentar a *nova Igreja no Brasil* [grifo meu], as decisões dos encontros de Mendes e Medellín... [...] estiveram bem vivas em minhas declarações” (BETTO, 2006, p. 392). Também Frei Betto falava da: “*nova Igreja*, tão necessitada de gente mais apegada ao Evangelho do que ao direito canônico” (1986, p. 23). D. Pedro Casaldáliga, na introdução de um de seus livros, redigiu: “Nesta hora concreta da Igreja do Brasil, nesta hora continental da *nova Igreja* da América Latina” (1978, p. 13). E outra vez d. Pedro, narrando seu retorno ao Brasil depois de uma viagem ao exterior, registrou: “Trazia para sempre, no coração, como um afeto, a África, o Terceiro Mundo, os Pobres da Terra e essa *nova Igreja*, a *Igreja dos Pobres...*” (1978, p. 26). E, por último, Leonardo Boff, fazendo uma análise eclesiológica da América Latina, escreveu em 1977: “E algo de novo desponta: uma *Igreja de Cristo nova*” (1977, p. 25).

As representações *igreja dos pobres*, *igreja progressista*, *nova igreja*, ou ainda *igreja dos oprimidos* foram compartilhadas de forma bem mais abrangente na sociedade, e não ficou restrita ao círculo fechado do próprio clero. Pois como veremos, a imprensa nacional durante décadas utilizou tais formas de denominação para distinguir um grupo específico do conjunto

geral da Igreja institucional. Evidentemente, tais termos não eram tomados para distinguir uma pessoa jurídica diferente da Igreja Católica, mas era justamente uma representação que definia um grupo de indivíduos com traços, projetos e ações bem específicos. Ao que parece, remetia sempre à ideia de uma igreja representada por bispos, padres, religiosos, teólogos, leigos etc. que se distinguia dos outros justamente pelos laços de solidariedade e compromissos assumidos com as causas e classes populares. Em inúmeras publicações a imprensa recorreu a tais representações com frequência, referindo-se a uma: “Nova Igreja” (NUVENS de tempestade... *Veja* nº 15, 18-12-1968, p. 31); “Igreja dos pobres” (REPERCUSSÃO política. *Jornal do Brasil*, 2-02-1983, p. 13); “igreja popular” (CURTO-CIRCUITO. *Veja* nº 600, 5-03-1980, p. 30) (D. VICENTE condena... *O Estado de S. Paulo*, 14-05-1985, p. 5); “igreja dos oprimidos (PREOCUPAÇÕES que antecedem... *O Estado de S. Paulo*, 23-01-1979, Editorial, p. 3). Assim, parece que essas representações consolidaram-se firmemente no espaço simbólico social, pois como afirma Baczko, “O imaginário social torna-se inteligível através da produção dos discursos nos quais e pelos quais se efetua a reunião das representações coletivas numa linguagem” (BACZKO in ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, p. 311).

Ao menos em parte, a *Igreja popular* ou a *nova Igreja* também foi uma representação simbólica ou um estado de espírito romântico (LÖWY; SAYRE, 1993, p. 23) daqueles que abraçavam as causas populares. Espécie de horizonte de expectativas (JAUS, 1994, p. 31) direcionando as projeções para o futuro do catolicismo. Esse futuro era buscado num passado, real ou mítico, no tempo dos apóstolos, dos mártires, dos confessores. Ocorrendo aquilo que Robert Markus chama de “anexação do passado” (1997, p. 34). Desde a Antiguidade Tardia, o imaginário dos fiéis foi povoado por uma era de ouro do cristianismo, espécie de idade heroica, quando a Igreja erigiu-se com seus valores mais autênticos, sofreu muitas perseguições, pagando com o sangue a defesa da fé. Ao rejeitar uma Igreja altamente hierarquizada e *comprometida* com as classes dominantes, no presente, os progressistas voltavam-se aos valores do cristianismo primitivo ou pré-constantiniano para construir a *nova Igreja*, atualizando diversas representações coletivas caras aos cristãos e, estabelecendo com os fiéis aquilo que Baczko⁸⁴ chamou de comunidade de imaginação ou “comunidade de sentido” (apud CARVALHO, 2007, p. 13), isto é, as novas representações sociais só fariam sentido para os fiéis se tivessem uma base cultural anterior, no próprio catolicismo romano. Era a esse catolicismo heroico que o teólogo Juan Luís Segundo se referia em seus escritos.

⁸⁴ BACZKO, Bronislaw. *Les imaginaries sociaux*. Mémoires et espoirs collectifs. Paris: Payot, 1984, p. 54.

Em uma reportagem da revista *Veja*, d. Pedro Casaldáliga estabelecia essa conexão com o passado: “nossa Igreja [...] é outra vez a Igreja das catacumbas” (A IGREJA no Brasil. *Veja* nº 434, 29 -12-1976, p.39). Já em uma de suas cartas da prisão Frei Betto escreveu:

A nossa comunidade dominicana no cárcere agradece as suas orações, pois sabemos que, por elas, temos sido sustentados. De nossa parte, esperamos ser um sinal da Igreja dos pobres, daquela Igreja perseguida de que nos falam os Atos dos Apóstolos. (1978, p. 29)

Dois outros livros seus traziam títulos que remetiam ao mesmo campo semântico: *Das catacumbas - cartas da prisão 1969-1971*⁸⁵ e *Batismo de sangue*⁸⁶, ou seja, ambos evocam diretamente o imaginário da Igreja dos primeiros séculos e à ideia de santidade e martírio, embora agora a perseguição e a morte já não fossem causadas por uma luta para consolidar a religião cristã ou para manter uma pureza sexual, como no mundo antigo, mas pelos direitos sociais.

As duas inscrições do frei Betto, por exemplo, ajudam-nos para pensar aquilo que Eni Orlandi chama de interdiscurso, pois “na análise de discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história.” (ORLANDI, 2007, p.15). Nesse tipo análise, o discurso é relacionado à história, às condições da produção da linguagem, que em dado lugar e momento produz sentidos para quem fala e para quem ouve, ou para quem escreve e para quem lê, isto é, para o locutor e o receptor. Na construção simbólica que é o discurso, a memória tem lugar de destaque e forma o que se chama *interdiscurso*, isto é, são as formulações feitas anteriormente e já esquecidas, mas que são retomadas na hora do discurso como um discurso pré-construído. Todo discurso produzido é influenciado por um discurso anterior, embora o esquecimento dê aos sujeitos a ilusão do “sonho adâmico” (ORLANDI, 2007, p.35) de estar produzindo um discurso inicial. Na verdade, há uma constante tensão, como explica Orlandi, entre *paráfrase* e *polissemia*, isto é, em todo dizer há algo que se mantém – a paráfrase – e há deslocamentos, rupturas de significação – a polissemia.

Por esse esquecimento temos a ilusão de ser a origem do que dizemos quando, na realidade, retomamos sentidos pré-existent. [...] Na realidade, embora se realizem em nós, eles são determinados pela maneira como nos inscrevemos na língua e na história e é por isso que significam e não pela nossa vontade. (ORLANDI, 2007, p.35).

⁸⁵ Cf. BETTO, Frei. *Das catacumbas: cartas da prisão*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.

⁸⁶ Cf. BETTO, Frei. *Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

O novo discurso do clero latino-americano beneficiava-se do interdiscurso apontado por Orlandi, criando sentidos a partir da experiência e do conhecimento histórico ou socialmente partilhado pelos cristãos, a partir dos mitos de uma Igreja primitiva martirizada e heroica e que, de alguma forma, renascia na contemporaneidade. Os discursos parecem estabelecer aquela comunidade de sentidos a qual Baczko se refere, pois pela ação da memória traziam antigas representações do catolicismo, atualizando-as através da paráfrase e da polissemia.

Parece ainda importante destacar que a representação de uma igreja popular não surgiu no vácuo, mas fincava suas raízes nos grandes acontecimentos que, de fato, marcaram uma virada da Igreja-instituição desde os anos 1960: as cartas de cunho social de João XXIII e Paulo VI, o Concílio Vaticano II e o encontro de Medellín.

Mas a *nova Igreja* não foi apenas uma representação romântica, como poderíamos imaginar, foi também um projeto eclesiológico. O futuro seria uma Igreja de base popular, tendo como protótipo as Cebes! “Cada Ceb tinha algumas dezenas de membros que se reuniam para refletir sobre leituras bíblicas à luz das lutas diárias” (SERBIN, 2008, p. 165). Leonardo Boff dizia que era um processo de “reinvenção da Igreja” (1977, p. 39). Afirmava o teólogo: “Como outrora assumiu o regime romano e feudal, a Igreja está agora assumindo também formas ensaiadas nas nossas sociedades civis, que melhor se coadunam com nossa sensibilidade pelos direitos humanos. Trata-se aqui de discutir a democratização na Igreja” (BOFF, 2005, p. 101). Embora em meio às disputas, muitas dioceses experimentaram um elevado grau de democratização, ao menos, nas relações entre clérigos e leigos e, entres os padres e seus bispos, sendo, possivelmente, São Félix do Araguaia um dos principais modelos de igreja verdadeiramente colegiada, com a criação dos seus “bolões” como instância de decisão eclesiástica, ou ainda pelo exemplo de d. Pedro ao consultar a opinião da igreja local para aceitar a função de bispo da Prelazia (BETTO, 2009, p. 155).

Se tradicionalmente a Igreja sempre fora considerada depositária dos valores da civilização ocidental e por isso conservadora, no sentido político e moral do termo, essa nova igreja, ou igreja dos pobres ocupava um lugar no espaço simbólico como aquela que iria romper com toda forma de hierarquização e opressão. Tal expectativa era alavancada por discursos e ações dos vários religiosos, teólogos e teóricos da libertação.

Leonardo Boff, por exemplo, sempre expressou bem sua rejeição a tudo aquilo que considerava autoritarismo e jugo, mesmo dentro da Igreja, como expôs no polêmico livro *Igreja: carisma e poder*. Nele, considerou como violação dos direitos humanos a falta de liberdade de expressão e de mecanismos mais democráticos no interior da Igreja. Queria

tornar a instituição mais democrática e aberta à participação do laicato. “A Hierarquia é muito sensível à censura que o Estado impõe às informações e aos canais de expressão; o mesmo não se dá quanto ao controle quase inquisitorial que ela impõe sobre os meios católicos de informação e expressão” (BOFF, 2005, p. 89). Dessa forma, defendeu a construção de uma Igreja carismática e não mais hierárquica, isto é, onde o poder emanasse da própria comunidade dos fiéis e não da Hierarquia. Seu modelo de Igreja eram exatamente as Comunidades Eclesiais de Base, que se espalhavam por quase todo o território brasileiro e latino-americano.

Primeiramente, a comunidade eclesial de base significa mais que um instrumento mediante o qual a Igreja atinge o povo e o evangeliza. É uma forma nova e original de viver a fé cristã, de se organizar em comunidade ao redor da Palavra, dos sacramentos (quando é possível) e dos/nos ministérios exercidos por leigos (homens e mulheres). Há uma nova distribuição do poder na comunidade, muito mais participado, evitando-se toda centralização e dominação a partir de um centro de poder. A unidade fé-vida, Evangelho-libertação se dá concretamente sem o artifício de mediações institucionais; propicia-se o surgimento de uma rica sacramentalidade eclesial (A Igreja toda como sacramento) com forte criatividade nas celebrações, com um sentido profundo do sagrado, próprio do povo. Está em curso uma verdadeira eclesiogênese, a Igreja nascendo da fé dos pobres. (BOFF, 2005, p. 36).

A *excessiva* centralização da Igreja foi constantemente criticada, como as muitas fontes atestam, mas possivelmente, uma das críticas mais contundente foi justamente essa formulada em *Igreja Carisma e Poder*, que rendeu a Leonardo Boff o seu primeiro silêncio obsequioso, que o proibiu de lecionar teologia nos seminários católicos e de falar publicamente. No livro, o teólogo comparou a Igreja às ditaduras que ela denunciava na América Latina, no campo dos direitos humanos.

Contudo, a Igreja progressista nunca foi um movimento cismático, mas fazia uma revolução das ideias permanecendo “no interior da Igreja Católica” (HILL, 2003, p. 616). Michael Löwy sugere ter sido mesmo uma estratégia dos progressistas, buscar o apoio dos bispos e fugir aos riscos do isolamento. Possivelmente teriam aprendido com os erros das esquerdas do continente (2000, p. 150).

Não existe, portanto, um conflito entre a cúpula da Igreja e as bases, ou entre a instituição eclesial e as comunidades eclesiais. Não existe porque vigora uma convergência de ambos os polos; não existe porque grande parte da instituição eclesial aderiu às comunidades, desde cardeais, bispos e párocos. A real tensão existente é entre uma Igreja (a instituição e as comunidades) que optou pelo povo, pelos pobres e por sua libertação, e grupos da mesma Igreja (bispos, padres e leigos) que não fizeram esta opção ou não a concretizaram ou persistem em manter apenas o caráter estritamente sacramental ou devocional da fé. (BOFF, 2005, p. 258).

É interessante notar que as críticas diretas ao papa, por exemplo, embora existentes, não eram tão fortes, de uma forma geral, eram mais duras contra as *estruturas* da instituição e, principalmente contra a Cúria Romana. O *outro*, na fala dos *progressistas*, eram os membros da Hierarquia e todos aqueles que não compartilhavam socialmente das suas ideias, quase sempre designados como “poderosos”, “opressores”, “conservadores”, “tradicionalistas”.

Em relação ao clero conservador, o objetivo não era o combate ou a ruptura, mas a sua conversão, como afirmou d. Pedro Casaldáliga, num texto já citado: “Coonestar a injustiça é um pecado demasiadamente ‘católico’. A Igreja é responsável desde séculos. Deve reconhecê-lo e chorar, e se há de converter” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 43)

3.3 RESSIGNIFICANDO O PATRIMÔNIO DA FÉ

Parece bastante evidente que a liderança da igreja progressista, como conhecedora das ideias marxistas que era, sabia que “A luta de classes passa necessariamente pelo campo ideológico” (BACZKO in ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, p. 304). A elite da igreja progressista produziu, assim, significativos bens simbólicos para a formação de um novo imaginário social, com mitos e ritos que associavam as práticas cristãs às lutas de libertação.

Possivelmente, o cristianismo de libertação foi o primeiro movimento religioso na América Latina que colocou a Bíblia nas mãos dos fiéis católicos, como objeto de leitura individual ou comunitária e como fonte de reflexão, pois, no início dos anos 1970, a CNBB ainda aconselhava aos católicos a leitura do Novo Testamento com a tradução protestante de João Ferreira de Almeida, por falta de uma tradução pastoral católica. No mesmo período, a Arquidiocese de Belo Horizonte iniciou uma campanha publicitária para alcançar seu laicato, com filmes e cartazes que diziam: “A Bíblia é muito mais nova do que você pensa”. O coordenador da campanha, padre Antônio Gonçalves declarou em entrevista na época: “A finalidade da campanha é fazer com que a Bíblia deixe de ser apenas um objeto de luxo e passe a ser o livro de cabeceira dos católicos” (LEIAM a Bíblia. *Veja* nº 319, 16-10-1974, p. 66).

As Cebs, os grupos de reflexão e os círculos bíblicos ligados à libertação, como vimos, recolocaram os fiéis em contato com as Sagradas Escrituras, e foram as principais fontes das novas representações da fé. Contudo, quase todo o patrimônio do catolicismo, de alguma forma, foi ressignificado e ganhou novos sentidos no mundo contemporâneo. Valores como santidade, martírio, primado do papa, devoção, existência do Céu, que permaneceram sempre

latentes na cultura religiosa católica, foram ganhando novos sentidos no jogo social. “No final, quanto mais as coisas permaneciam iguais, mais elas mudavam, uma vez que tal reprodução de categorias não é igual. Toda reprodução da cultura é uma alteração” (SAHLINS, 1990, p. 181) Os signos permaneciam, mas os significados assumiam novas dimensões. Na verdade, parece ter havido uma grande aceleração no processo de polissemia dos símbolos da fé católica.

Como a santidade, por exemplo. Ser santo foi sempre uma meta no ethos do catolicismo romano. Da mesma forma que os santos sempre ocuparam um importante lugar de destaque no imaginário cristão, como modelos de virtudes ou como intercessores que operam milagres. Com os novos ideais surgidos no cristianismo de libertação, quando muitos religiosos buscavam realmente uma nova maneira de viver o catolicismo e, criaram novas expectativas quanto ao seu papel social e quanto ao seu próprio itinerário na vida religiosa, as concepções sobre santidade começaram mudar, pois o santo moderno parecia precisar ser moldado a partir de novos modelos comportamentais.

Já no mundo antigo, ao ser incorporada pelo Império Romano, a religião católica viu-se diante do grande desafio de manter aquilo que considerava a pureza da fé e a ortodoxia. Nesse contexto, o culto aos santos mártires se tornou pedra angular na construção de um novo edifício identitário. Os cristãos precisavam sempre se lembrar de que, embora usufruindo agora as benesses de ser a religião oficial do império, eram os herdeiros da Igreja dos mártires (MARKUS, 1997). Qual seria sua diferença em relação aos pagãos que ainda viviam nos *limes* do império? O estilo de vida, muitas vezes, não estava tão distante, como se poderia imaginar, pois nas relações entre os dois sistemas culturais: cristianismo e paganismo havia importantes trocas culturais e acomodações, que tornavam as diferenças, algumas vezes, muito tênues. “A cristianização de massa da sociedade romana das classes mais altas às inferiores privava os cristãos de identidade claramente sentida e facilmente discernida na sociedade” (MARKUS, 1997, p. 41).

Nos primeiros séculos do cristianismo, o santo era, sobretudo, o mártir. Somente depois vieram os santos confessores. Os santos mártires eram a principal representação do ideal de vida e morte no imaginário cristão: uma vida ascética e a morte em defesa da fé. Os santos ocupavam importante lugar na vida cotidiana dos cristãos e na sua relação com o sagrado. Em torno da imagem que representavam estabeleciam padrões de conduta para os fiéis (MENEZES, 2011, p. 3).

O pensamento dos chamados santos padres, nesse momento, desenvolveu boa parte da base doutrinária do catolicismo romano, forjou importantes representações da fé cristã, impôs

estilos de vida e concepções da realidade. Assim, para Pelágio⁸⁷, por exemplo, ser santo significava atender o chamado universal à perfeição, com uma vida ascética perfeita e afastada dos prazeres mundanos. São Jerônimo ao defender a vida ascética chegou mesmo a condenar o casamento. Santo Agostinho replicou muitas dessas ideias e defendeu a “mediocridade cristã” (MARKUS, 1997, p. 54), no sentido de que reconhecia a impossibilidade dos cristãos formarem uma comunidade de homens e mulheres perfeitos. Na sua luta contra o pecado, o cristão jamais se tornaria plenamente vencedor. Contudo, reconhecia que embora a perfeição não fosse obtida pelo esforço humano, havia a graça de Deus, para santificar os homens. Embora ele destacasse que não deveria haver uma elite espiritual na Igreja e que tanto o monge quanto o homem comum poderiam ser tocados pela graça e estavam igualmente sujeitos ao pecado, prevaleceu na cultura cristã posterior a tradição do monaquismo primitivo que “baseava-se na convicção de que a perfeição só se podia atingir pela luta contra o Diabo no deserto” (MARKUS, 1997, p. 162).

Essa visão da vida ascética reforçava-se pelo aumento de um cristianismo despreocupado e fácil, e pelo desespero, que estava sujeito a gerar, quanto à possibilidade de levar vida cristã autêntica na Igreja mundana do *establishment* teodosiano. Era lugar de mediocridade irremediável... (MARKUS, 1997, 162)

À medida que o estilo de vida do cristão comum mais se aproximava daquela dos demais habitantes do império, era para os monastérios que se voltavam àqueles que, de alguma forma, pretendiam atingir a perfeição cristã. Nos séculos seguintes, foi o estilo de vida monástico que permaneceu no imaginário cristão como uma nova representação da santidade. O monge era aquele que havia recebido uma graça especial de Deus e demonstrava essa eleição através do seu testemunho de pureza e ascese e, depois de morto, pela capacidade de operar milagres e curas, manifestando ser aquilo que Peter Brown chamou de “um morto muito especial” (1981, p. 69). Os túmulos desses homens e suas relíquias passaram a ser disputado pela comunidade dos fiéis. Com a ascensão da Idade Média e a gestação de uma nova sociedade, as relações dos fiéis com os santos foram assumindo traços de feudalização, baseada no auxílio mútuo e na fidelidade (GURIVICH, 1993, p. 41). Os santos tornaram-se protetores dos indivíduos e das cidades. As relíquias dos santos, que poderiam ser uma parte de seu corpo (membros, lágrimas, saliva) ou qualquer coisa que tivesse tido contado com ele, inundavam a Europa. A presença da relíquia significava a presença do santo e sua divina proteção. Aron Gurevich discute a aproximação do culto às relíquias com o culto do

⁸⁷ O pelagianismo foi considerado herético no Concílio de Éfeso, em 431.

paganismo (1993, p. 44). Sem dúvida, muitas vezes, atribuiu-se uma capacidade mágica às relíquias de operarem milagres. Embora de tempos em tempos, membros do próprio clero protestassem contra essas práticas, a Igreja, de uma forma ou de outra, incentivava essa cultura.

A Igreja erigida no Brasil colonial trouxe muito dessa cultura popular medieval, formando um catolicismo “eivado de paganismos e ‘imperfeições” (SOUZA, 2009, p. 130) e longe da religião rígida e dogmática que emergiu do Concílio de Trento, que formulou firmes definições de crença e valorização dos sacramentos⁸⁸. Aqui, muito por causa do padroado e do fato de ser a Igreja controlada pelos monarcas ibéricos, além da própria dinâmica interna de uma sociedade que agregava valores de distintas matrizes culturais como a negra, a indígena e também a ibérica, esteve ela distante das inflexíveis normas estabelecidas pela Contrarreforma, e manteve muitas das crenças e do imaginário ainda da Idade Média (BRUNEAU, 1979. p. 36), como o credo fácil em poções mágicas e em magias.

Mas de qualquer forma, prevaleceu aqui também a ideia do santo como aquele eleito, na concepção agostiniana defendida por Peter Brown (1981, p. 72), que operava milagres e curas; e protegia os indivíduos e lugares. Assim, na mistura desses elementos culturais, os milagres não estariam tão distantes assim da magia ou da mágica.

Outro traço fundamental da religiosidade popular criada na colônia é destacado na análise feita por Calainho, sobre a circularidade cultural das tradições religiosas negras presentes em Portugal e em todo o vasto império colonial português a partir do século XV, incluindo evidentemente o Brasil. Destaca o quanto traços da cultura africana misturaram-se com os do catolicismo ibérico e ajudaram a formar uma religiosidade híbrida que reforçara, de alguma forma, ainda mais as aproximações entre magia e milagres. E certamente, esse hibridismo religioso acabou tendo muito mais força no Brasil, separado por milhares de quilômetros da temida repressão da Inquisição portuguesa e onde a presença negra foi muito mais forte.

Ao redefinir o papel social do santo no mundo contemporâneo e construir novas representações sobre a santidade, os progressistas dialogavam com imagens anteriormente construídas, mas incutiam-lhes novos significados. Havia basicamente duas imagens do santo nesse espaço simbólico: aquele do catolicismo oficial e da Tradição, que dera testemunho de Cristo e da Igreja até a consumação de sua vida; e aquele do catolicismo popular e das

⁸⁸ Aliás, Laura de Mello Souza defende a ideia de que o catolicismo popular na Europa, pelo menos até o século XVIII, também passou ao largo das determinações de Trento. Cf. SOUZA, Laura de Mello. *O diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 2009, p. 122.

tradições herdadas da cultura medieval ou africana, que operava milagres, curas e protegia. Ser santo não estava tão relacionado à vida ascética e ao testemunho de Cristo, mas à capacidade de operar “milagres”.

Mas, o santo moderno da libertação não era só aquele antigo protetor que operava milagres, nem só o monge dedicado à ascese pessoal radical, nem somente o mártir que morreu na defesa da fé. Muitos considerados santos e mártires para os cristãos da libertação haviam abandonado o celibato, rompido com a Hierarquia e morreram defendendo conflitos sociais, revoluções ou utopias armadas. O novo santo era, sobretudo, um santo social (SERBIN, 2008, p. 155), inserido no meio do povo, e não enclausurado no interior dos conventos ou casas religiosas. Comprometido com as classes pobres e com a mudança nas estruturas sociais. De alguma forma, por outros meios, tornavam-se protetores dos homens e eram símbolos de virtude. Pois nesse meio cultural, lutar contra o pecado social tornou-se mais importante do que lutar contra o pecado pessoal.

A conversão dos pecados significa a inversão total do estado de pecado estrutural ou social, como diz Puebla. Não se trata de sentimentos de arrependimento ou de contrição. A conversão significa que os ricos deixam de ser ricos e os pobres deixam de ser pobres, exatamente como Lucas o descreve na comunidade de Jerusalém (COMBLIN, 1980, p. 53)

Um dos principais ideólogos do cristianismo de libertação e um dos homens mais comprometidos com a causa dos pobres e do indígena no Brasil, d. Pedro Casaldáliga, como vimos, sempre defendeu aqueles que morreram em nome das lutas populares como os novos mártires da Igreja: João Bosco Burnier; Camilo Torres, o arcebispo de San Salvador, d. Oscar Romero, que morreu no altar, enquanto celebrava uma missa, por um grupo anticomunista radical, após sua adesão à igreja dos pobres; também o padre espanhol Gaspar Garcia Laviana, da Revolução Nicaraguense.

Muitos – eu com eles – não terão escrúpulos em qualificar Camilo Torres como um mártir do povo latino-americano e como um profeta de nossa Igreja. Amou até o fim. Deu a prova maior, dando a vida.
[...] Depois de Camilo, correu muita água entre os Andes e o mar, muito sangue de mártir guerrilheiro, correu muito vento do Espírito sobre a carne dilacerada da América. Medellín foi depois de Camilo [...] E Nicarágua vitoriosa. E agora El Salvador de São Romero. (CASALDÁLIGA in TORRES, 1981, p. 9).

Questionado por essas posições pelo então Cardeal Ratzinger, em uma de suas visitas *ad limina* à Santa Sé, d. Pedro respondeu-lhe:

Nós sabemos distinguir entre os mártires “canônicos”, oficialmente reconhecidos pela Igreja, e esses muitos outros mártires que chamamos “mártires do Reino”, que deram a vida pela justiça, pela libertação; a maioria deles cristãos, que também morreram explicitamente pela causa do Evangelho. Sim, eu escrevi um poema a “São Romero da América” e assim o considero: santo, mártir, nosso. (CASALDÁLIGA, 2005, p. 28)

Embora declarasse diferenciar santos canônicos ou não, o bispo ajudava a criar uma nova representação de santidade no imaginário da libertação. Na disputa simbólica por essas novas representações, d. Pedro estabeleceu um calendário festivo para celebrar a memória do martírio desses homens, organizou eventos como a Romaria da Caminhada Latino-Americana e construiu o santuário de sua prelazia.

Pedimos a cada país da América Latina e do Caribe a fotografia de um mártir do país respectivo para que esse santuário seja verdadeiramente dos mártires da caminhada latino-americana. Da caminhada, porque mártires recentes e testemunhas de sangue dessas causas que formam a caminhada de nossos povos e de nossas igrejas no processo da grande libertação. (CASALDÁLIGA, 2005, 187)

Padre Renzo Rossi em suas memórias recorda-se com profunda devoção de sua visita ao túmulo de d. Oscar Romero, quando esteve em El Salvador.

O avião parou em Manágua, tive a tentação de descer para ficar pelos menos um dia, mas preferi me concentrar na ideia de ir a El Salvador, e viver a experiência de conhecer o cenário da morte de um dos mártires mais admiráveis deste século. [...] Lembrei-me com toda a intensidade o assassinato cruel de dom Oscar Romero, e senti todo meu corpo se contrair. [...] O martírio de um santo. O corpo oferecido em sacrifício, no altar de Cristo, e repetindo Cristo. Eu o via: cordeiro de Deus (JOSÉ, 2000, p. 29; 110).

Ao forjar uma nova concepção de santidade, os ideólogos da libertação questionavam o papel social tradicional dos religiosos no mundo moderno. Como já afirmado, desde a Idade Média, a santidade estava relacionada ao monaquismo e à vida religiosa, mas, como a própria crise dos seminários nos anos 1960 já demonstra, os progressistas questionavam a utilidade desse tipo de vida consagrada na sociedade moderna. A virtude não estava apenas na vida contemplativa, mas ao contrário, na vida ativa! Entendendo-se por atividade a inserção nos meios populares e nas lutas sociais. Da mesma forma que a virtude não estava tão estreitamente ligada à sexualidade. Frei Betto escrevia a duas religiosas:

Hoje a vida religiosa já não se define mais como um modelo institucional de se viver comunitariamente a fé. Ela é muito mais uma forma específica de engajamento do cristão no serviço que a Igreja presta ao povo.

[...] A vida religiosa é uma instituição dentro da Igreja. Mas não nasceu nela. Como muita coisa que existe na Igreja, tem origem pagã. Ao longo dos séculos ela sofreu inúmeras modificações.

[...] Hoje os religiosos voltam-se para o trabalho junto ao povo, e nessa linha de compromisso de pobreza que assumem vai deixando de ser uma farsa para tornar-se uma exigência à eficácia de nosso engajamento entre os oprimidos e explorados. (BETTO, 1986, p. 142-143).

Na verdade, frei Betto expressava a lógica de que estar enclausurado em um monastério, convento ou casa religiosa, de alguma forma, era sinal de alienação e já não seria congruente com a *urgência histórica dos novos tempos*. Robert Markus auxilia-nos a entender o sentido histórico para o crescimento da vida monástica. Para ele, a cessação da perseguição após o Edito de Milão,

tornou natural que o monaquismo sucedesse ao martírio como forma de militia cristã. [...] As energias emocionais, antes absorvidas pelo dever de se manter à altura das exigências impostas a uma Igreja perseguida, foram em grande medida redirecionadas para a disciplina da vida ascética. (MARKUS, 1997, p. 79)

No novo estilo de vida religiosa que o cristianismo de libertação propunha, as energias emocionais e intelectuais deveriam ser investidas na luta pelos pobres. Na luta contra os regimes autoritários, contra o sistema capitalista e seu *imperialismo*. Nesse imaginário, a Igreja voltava aos tempos de perseguição e, portanto, as energias emocionais seriam gastas nas novas formas de *martírio*.

Mas é interessante notar que a representação do papel social do monge ou do religioso, pela polissemia, ganhava um significado bastante diverso daquele de suas origens. O mártir e o monge da Antiguidade e da Idade Média se libertavam do mundo, os da contemporaneidade deveriam libertar o mundo ou, ao menos, o mundo subdesenvolvido. Não era a ascese que fazia a santidade do santo, mas seu serviço aos pobres. Nesse meio social, a clausura e o afastamento do mundo pareciam simplesmente já não fazer mais sentido.

Acredito que a vida religiosa como instituição dentro da Igreja vai acabar um dia, em razão da popularização da Igreja, da laicização dos serviços ministeriais e da transformação global da sociedade. Mas esse tempo ainda não chegou. Como fermento de renovação dentro das atuais instituições eclesiais devemos preparar sua chegada. (BETTO, 1986, p. 142).

As mudanças no universo dos religiosos chamava a atenção da sociedade ainda nos anos 1960, como demonstra uma matéria publicada pela revista *Veja*, intitulada *A Freira e seus Encantos*, narrando a inserção de muitas delas no mercado como trabalhadoras comuns.

Trocavam o hábito religioso tradicional por roupas comuns e, no caso das freiras brasileiras, inseriam-se nos meios populares, como as irmãs do Colégio Helena Guerra, em Belo Horizonte, que trocaram os alunos das classes altas para se dedicarem àqueles das classes subalternas:

Porque amamos essa juventude e estamos atentas aos sinais que ela nos revela em termos de aspirações; porque filtramos no critério da história as expressões às vezes desconcertantes de sua angústia, resolvemos nos abrir a uma perspectiva de educação popular (A FREIRA e seus... *Veja* nº 9, 4-12-1968, p. 44).

Outra representação que parece ter passado por uma importante metamorfose na igreja progressista, como vimos, é a de “Reino de Deus“. Ele é construção humana ou divina? Seria alcançado ainda nessa vida ou seria “o fim último dos atos humanos” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000. p. 469). Não que os progressistas negassem a vida pós-morte, pois desde a antiguidade havia a crença firme na Igreja de que a comunidade dos fiéis na terra estaria ligada à comunidade dos santos no céu, formando “Uma grande multidão que ninguém pode contar” (MARKUS, 1997, p. 31). Contudo, o que parece haver se deslocado, é a representação do papel social do cristão na construção do Reino. Ele nasceria das lutas sociais. Como vimos, Paraíso e Reino fundiram-se em uma única representação nesse universo e expandiram-se para o mundo presente, eram, simultaneamente, obra humana e divina.

A expressão evangélica “Reino de Deus” parece ter sido utilizada com diferentes conotações na evolução histórica do cristianismo e, muitas vezes, remeteu-se ao mundo espiritual, como estado da alma do cristão após sua conversão, ou o futuro *post-mortem*, onde ao lado de Deus colheria os frutos da paz por sua vida santa e ascética. Outras vezes ganhou uma acepção mais terrena, temporal, como destaca Eduardo Hoornaert, ao lembrar que o padre Antônio Vieira compartilhava com muitos dos seus contemporâneos a ideia de que caberia ao povo português, eleito, a implantação do Reino de Deus na Terra, e a partir de uma interpretação dos profetas Daniel e Zacarias, entendia que esse Reino materializava-se, principalmente, a partir do reinado de D. João IV.

Com uma tenacidade jamais vencida, Antônio Vieira aplicou este texto profético sucessivamente ao reino de Dom João IV, Dom Afonso VI, Dom Pedro II... Tudo confirmava a visão do reino: o sonho de Nabucodonosor e sua interpretação por Daniel (Dan 2), a visão dos quatro animais (Dan 7, a visão dos quatro carros (Zac. 6, 1-8). Os animais e os carros simbolizavam os quatro impérios que foram

tentativas abortivas de estabelecer o reino de Deus sobre a terra: os impérios assírio, persa, grego e romano sucessivamente. Mas hoje surge o quinto império, o reino de Cristo na Terra, governado pelo papa (poder espiritual) e pelo rei de Portugal (poder temporal). Portugal foi fundado por Deus para realizar essa vocação... (HOORNAERT, 1979, p. 34).

Nos discursos polifônicos do cristianismo de libertação, parece ter havido novamente deslocamentos no imaginário cristão e o Reino de Deus ganhou outra vez sentido mais terreno e histórico. Talvez pelos processos mesmo de paráfrase e polissemia desses discursos. Mas certamente em bases distintas daquelas que animara o povo português. Ele nasceria da revolução realizada pelos oprimidos contra os dominadores dessa Terra e das lutas contra toda injustiça e opressão. A introdução ao livro do profeta Daniel na Bíblia Edição Pastoral, mostra-nos bem como eram feitas as novas leituras: “A finalidade do livro é sustentar a esperança do povo fiel e, ao mesmo tempo, provocar a resistência contra os opressores”. E mais à frente explica:

Ressalta que se aproxima a última etapa da história: o Reino de Deus está para ser implantado; por isso é preciso ter ânimo e coragem para resistir ao opressor, permanecendo fiel. Nessa luta sem esmorecimentos, há uma profunda convicção de fé: o único poder é o de Deus, e só ele é o dono da história (BÍBLIA EDIÇÃO PASTORAL, 1990, p.1143).

Berdiaeff, como já destacamos, ao analisar as relações entre o cristianismo e o comunismo, indicava que o “messianismo proletário” (1943, p. 29) de Marx seria fruto de sua origem judaica, que teria dado ao proletariado moderno o papel de libertador da humanidade que caberia ao messias judeu. O proletariado criaria, enfim, o reino de justiça que o Messias, morto na cruz, não teria conseguido. Contudo, ao que parece, a *afinidade eletiva* nas reconstruções simbólicas do cristianismo de libertação, o pobre – representação mais abrangente do que o proletariado na América Latina – construiria a utopia, ou seja, o reino cristão da justiça. Por fim, o que fica claro é que o discurso progressista abandonou cada vez mais a concepção metafísica e a-histórica de Reino dos céus por um discurso da historicidade da implantação desse reino.

Da mesma forma, o inferno e o purgatório pareciam ganhar novas dimensões. Numa reportagem a revista *Veja* apresentava as postulações do então jovem professor de teologia Leonardo Boff: “Se eu pudesse, vos anunciaria essa novidade: o inferno é uma invenção dos padres para manter o povo sujeito a eles. É um instrumento de terror excogitado pelas religiões para garantirem seus privilégios e suas situações de força”. Mais à frente dizia o texto:

Também o purgatório está sendo duramente atacado pelos modernos teólogos. Segundo o mesmo frei Leonardo, é preciso fazer um “purgatório do purgatório”. “Não existe”, diz ele, “um tacho de óleo fervente, onde as alminhas santas estão pagando seus pecados até saírem purificadas”. A teologia moderna vê o purgatório como a oportunidade que Deus concede ao homem no momento exato da morte de optar, mais uma vez, entre dar-se a Deus ou fechar-se definitivamente em si mesmo e no seu egoísmo (NOVO céu, novo... *Veja* nº 173, 29-12-1971, p. 44).

Com frequência, na construção do imaginário da libertação, os status de *sagrado* ou *profano* foram sempre objetos de disputas no espaço simbólico entre os progressistas e as demais forças sociais. Ao que parece, essa determinação desejava impor limites ao escopo de ação da Igreja. Era uma forma de estabelecer o que seria, de fato, sua área de atuação, que diria respeito apenas ao espiritual, e aquilo que era político e terreno e, por isso, deveria ser estranho ao cristianismo.

Em novembro de 1979, o editorial de O Estado de S. Paulo protestou contra aquilo que considerava uso político e provocação da igreja progressista em São Paulo, no episódio da missa de corpo presente do líder sindical Santo Dias, na Catedral da Sé:

Este espírito de fraternidade e comunhão é hoje mais necessário do que nunca, depois de haver-se assistido à transformação de uma cerimônia fúnebre em ato político, e depois verificar-se que a sensibilidade da família do operário metalúrgico Santo Dias da Silva foi violentada pela ação de alguns, quantos se dispuseram – e conseguiram – fazer do enterro de uma vítima [...] uma manifestação em si mesma violenta. Tão mais engajada e tão mais propiciatória à radicalização quanto da leitura de todas as descrições do que houve no velório da igreja da Consolação e da missa na Catedral da Sé não se consegue entrever a predominância do sentimento religioso, do culto da Nova Aliança, mas, sim, a pregação do dissenso e do incitamento à luta. [...] Da mesma maneira que na nota que a CNBB emitiu sobre o lutuoso fato, a morte de Santo Dias da Silva é o pretexto para que se fale na reforma nas estruturas, na questão agrária, nos posseiros do Araguaia, na reforma partidária. É como se a hierarquia católica houvesse assumido a liderança insurrecional da luta pelo poder, à frente de quantos formaram o cortejo do operário morto (DESRESPEITO e provocação . *O Estado de S. Paulo*, 2 de nov. de 1979, Editorial, p. 3).

Também ganharam grande destaque no Brasil os episódios, como esse, relacionados às greves do ABC paulista de 1979, quando os sindicatos foram fechados pela polícia e os operários proibidos de reunirem-se em estádios e praças, e então a Igreja abriu seus salões e templos para a reunião dos operários (BEOZZO, 1996, p. 233). Tal evento escandalizou muitas pessoas que acreditavam que tal atitude dessacralizava o lugar. Contudo, é interessante notar que, no mundo antigo, havia uma concepção de que “a comunidade é que era santa, não

a igreja que a abrigava” (MARKUS, 1997, p, 144). Assim, de acordo com o ideal da libertação, santa era a causa dos pobres e a sua luta por justiça e, portanto, não haveria nenhuma incongruência entre uma reunião sindical e o lugar do culto cristão. Se Deus estava ao lado dos pobres, como tantas vezes cantavam os progressistas, a igreja era um espaço ideal para sua luta por uma vida mais justa. Frei Betto narra as celebrações eucarísticas das quais participou nas celas onde esteve preso durante o regime militar, formadas por assembleias não apenas de cristãos, mas também comunistas declaradamente ateus “nos subterrâneos do Deops” (BETTO, 2006, p. 345). De alguma forma, a santidade da comunidade santificava o lugar, como os antigos cristãos perseguidos, que celebravam nas catacumbas.

O cristianismo de libertação trabalhava com signos e símbolos que entendia interpretar as verdadeiras aspirações das classes empobrecidas, traduzindo uma igreja que fosse dos pobres e não apenas para os pobres. Nesse sentido, havia uma grande luta por uma inculturação por parte da Igreja romana, que eles consideravam excessivamente europeizada e, talvez até, excessivamente germanizada. Aliás, James C. Russel (1994) propõe uma excelente discussão sobre o processo de germanização do catolicismo romano nas suas interações com aqueles povos no contexto das invasões bárbaras. Na América Latina e no Brasil, os progressistas destacavam a “culpa” da Igreja na destruição da cultura e dos povos ameríndios, por não as terem historicamente reconhecido como válidas. Por isso, como vimos, desejavam manifestar uma religião e um culto que exprimissem valores latino-americanos e não estrangeiros. As celebrações religiosas que procuravam a inculturação no catolicismo também foram objeto de grande disputa. Da mesma forma que o Diretório para Celebrações Populares, editado pela CNBB foi desaprovado pela Sagrada Congregação dos Sacramentos e para o Culto Divino, também a Missa dos Quilombos e a Missa da Terra Sem Males, de d. Pedro Casaldáliga, foram proibidas pela Santa Sé, afirmando que: “a celebração eucarística deve ser somente memória da morte e ressurreição do Senhor e não (trazer) reivindicação de qualquer grupo humano e racial” (BEOZZO, 1993, p. 223).

A representação “profeta” também parece ter passado por uma grande transformação nesse universo cultural. Na tradição judaico-cristã profeta é, sobretudo, a “pessoa que anuncia os desígnios divinos, que prediz acontecimentos por inspiração de Deus” (HOUAISS; VILAR, 2001, p. 2306). Na história do Brasil o profetismo foi muitas vezes relacionado aos

movimentos messiânicos como o de Antônio Conselheiro, ou Zé Maria, nos dois episódios históricos de Canudos e do Contestado, por exemplo.

Na figura do profeta tem-se um novo salvador, enviado pelos céus e pregador da palavra santa. Independentes e sem formação teológica, os profetas pregam como portadores das ‘verdades’ cristãs, sem pertencer, entretanto, a nenhuma religião oficial. [...] Variações: asceta, monge, conselheiro, enviado de Deus, santo, salvador, beato, novo Cristo (BERND, 2007, p. 525).

No cristianismo de libertação profeta passou a ser principalmente aquele que denuncia os males sociais. Em certo sentido, muito mais próximo das figuras ligadas aos messianismos, quase sempre relacionadas a certo inconformismo social. Mas não pareciam carregar certa carga mística deles, e nem das figuras dos profetas da tradição judaico-cristã. Como aquele que ouvia a voz de Deus. Assim, na tradição da libertação, a figura do profeta parece ter perdido bastante da acepção mais espiritual do termo. O profeta, sobretudo, era um homem comprometido com seu tempo e com seu povo. Dessa forma, “profética” era a Igreja quando denunciava os problemas sociais do país, “profética” era atuação de d. Pedro Casaldáliga em relação aos posseiros e índios em São Félix do Araguaia, “profeta” era d. Hélder quando denunciava a tortura no regime militar, ou o cardeal Arns quando lutava pelos direitos humanos. Aliás, o próprio cardeal assim os definia: “Profetas são os defensores dos direitos dos pobres. Para eles os ricos são os corruptores da Aliança de Deus e os pobres, os defensores” (ARNS, 2005, 453).

A Bíblia Edição Pastoral trouxe em suas notas de introdução aos livros proféticos uma definição dessa representação exatamente como ela parece ter sido compartilhada na igreja da libertação:

Pela sua coragem de questionar a situação presente e vislumbrar um futuro diferente para seu povo, os profetas sempre exerceram atração fascinante. Muitos chegam até a confundir profeta com adivinhador do futuro. Outros chegam a pensar que ensinam coisas absolutamente novas. O verdadeiro profeta, no entanto é aquele que preserva a tradição autêntica do seu povo, perdida ou deformada em meio a tantas “tradições” criadas para defender interesses, legitimar poderes, sustentar sistemas (BIBLIA EDIÇÃO PASTORAL, 1989, p. 946).

Por fim, a representação da Igreja como barca dirigida por São Pedro e seus sucessores atravessou os séculos e também os teóricos da libertação tiveram que lidar com ela. Pelo menos desde o século IV parecia já haver um consenso entre os cristãos, do Ocidente de do

Oriente sobre a importância do papado para a religião cristã. Roma e seu bispo firmaram-se no imaginário cristão como símbolos de unidade da fé, com supremacia sobre as demais dioceses do mundo. O próprio imperador Justiniano escrevia de Constantinopla: “A unidade das santas Igrejas depende do ensino e da autoridade da Igreja apostólica. [...] Ninguém pode duvidar de que a sublimidade do soberano pontificado esteja em Roma” (ROPS, 1991, p. 184).

Ao descrever o cerimonial da sagração do papa Leão X, no início do século XVI, após a morte de Júlio II, Vogel chama a atenção para os vários recursos estabelecidos pela Sé Romana para reforçar os símbolos de autoridade dos soberanos pontífices sobre a Igreja e o conjunto dos cristãos:

Leão X começou o cerimonial que o transformaria em Bispo de Roma, recebendo das mãos do Prior de São Lourenço fora dos Muros um feixe de varas, signo do seu mandato para governar e castigar. Ali mesmo lhe foram entregues as sete chaves, alusivas aos sete selos do Apocalipse, que somente o Cordeiro de Deus pode quebrar. Elas significavam, além disso, os sete sacramentos que o Papa devia distribuir, divulgar e administrar, como guardião supremo do legado da salvação. [...] O papa recebeu uma chave de ouro e uma chave de prata. Além de serem as chaves da Basílica, representavam o poder de ligar e desligar, de excluir ou acolher que Jesus Cristo tinha conferido a Pedro e estendido a todos os apóstolos. Um saquinho com doze pedras preciosas e um pouco de almíscar simbolizavam a autoridade dos doze apóstolos e o aroma das virtudes santificadoras (1997, p. 18).

Essa imagem do pontífice como guardião das chaves do Reino parece ter sido compartilhada plenamente no imaginário do catolicismo brasileiro e latino-americano. Fora aqueles que haviam aderido aos ideais da Reforma Protestante, de forma geral, todos reconheciam a centralidade da Igreja em Roma e mantinham laços de obediência, clara ou não, com os papas. Tal afirmação parece servir tanto para a grande maioria dos religiosos como também do laicato.

Mas essa imagem do papado era exatamente um símbolo do grande processo de hierarquização que a Igreja havia sofrido desde o final da Antiguidade. Era uma espécie de antítese da igreja popular, centrada no poder hierárquico, e não nos carismas das comunidades. Contudo, para os teóricos da libertação era preciso dialogar com tal cultura, pois como vimos, os progressistas nunca desejaram iniciar nenhum movimento cismático na Igreja. Queriam transformá-la por dentro.

Embora Leonardo Boff e tantos outros tenham vislumbrado o fim da Hierarquia institucional em favor de uma igreja das bases, mais igualitária, onde o poder emanaria da comunidade e não da Hierarquia, mantiveram em relação ao papa, principalmente no

pontificado de João Paulo II, uma relação de frequente dicotomia, pois, se por um lado viam nas estruturas da Igreja institucional um franco sinal de autoritarismo arcaico, por outro, tentaram sempre granjear o apoio formal do pontífice para a igreja da libertação. No final da década de 1970, com a Conferência de Puebla e com a primeira visita do papa ao Brasil, em 1980, abriu-se uma encarniçada luta não apenas pelo poder espiritual do soberano, mas pelo seu poder simbólico entre conservadores e progressistas, pois como afirma Baczko:

Exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potência real, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação de símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio (in ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, p. 299).

Os progressistas, nos anos posteriores à visita de 1980 e, notadamente após o processo de desmanche da teologia da libertação iniciado pelo papa em toda a América Latina, enquadrando e censurando seus principais líderes, tenderam a afirmar que o papa sempre mostrou uma posição dúbia não só em relação ao movimento, mas, sobretudo, em relação à CNBB, ora elogiando seu empenho e compromisso com os pobres, ora criticando sua *excessiva* politização. Mas, na verdade, durante um bom tempo, procuraram não apenas acreditar, mas propagar a ideia de que o papa também havia aderido ao compromisso com os pobres, da mesma forma que eles. Leonardo Boff, posteriormente um dos maiores críticos do pontificado de João Paulo II, escreveu:

Parece-nos que, mediante o pacto da Igreja com as grandes majorias pobres do continente (cujo símbolo maior foi a entrega do anel pontifical do Papa João Paulo II aos favelados do Vidigal no Rio de Janeiro, em julho de 1980), descortina-se um caminho novo para a Igreja. (BOFF, 2005, 38)

As lutas pelo espaço simbólico das novas representações não se passavam apenas no interior da Igreja, mas ao contrário, estavam em toda a sociedade. Ter o apoio do papa na luta de libertação, sem dúvida alguma, teria ampliado infinitamente o poder de transformação social da igreja dos pobres. Afinal, no imaginário social ele tem as chaves do Reino. Os progressistas sabiam bem disso e seus opositores dentro ou fora da Igreja, também. Logo após a Conferência de Puebla, num período de extrema polarização das discussões sobre a recente trajetória da Igreja no continente, O Estado de S. Paulo escreveu um editorial duramente criticando aquilo que definiu como “a capciosa hermenêutica ‘progressista’”:

Apesar da clareza das palavras de João Paulo II nos discursos pronunciados em Puebla, no mais castiço castelhano na opinião de todos, os eclesiásticos e leigos, que se obstinam em permanecer apegados a seus preconceitos progressistas e sincretistas, resolveram interpretá-las como confirmação dos seus esquemas de ação e dos seus subsídios “engajados” a serem transformados no documento final da III Conferência do Celam. Em outras palavras, João Paulo II Condenou, com firmeza, as diversas “releituras” do Evangelho, uma das quais pretende mostrar Jesus como politicamente comprometido, como um lutador contra a dominação romana e contra os poderes, implicando inclusive em luta de classes. Esta concepção de Cristo como político e revolucionário, como subversivo de Nazaré, não se concilia com a catequese da Igreja (A CAPCIOSA hermenêutica... *O Estado de S. Paulo*, 1979).

Na passagem do pontífice pelo Brasil, novamente as tentativas de leituras autorizadas ou não dos seus gestos. Tanto as forças de esquerda do país quanto de direita percebiam a força simbólica do papa sobre a grande maioria da população e temiam as consequências eclesiológicas e sociais dos seus atos. Tudo que o papa dizia ou fazia rapidamente transformava-se em elemento para as disputas simbólicas e para a construção de sentidos. Sobre o encontro de João Paulo II com os trabalhadores de São Paulo, por exemplo, Clodovis Boff escreveu:

A tônica do discurso papal aos trabalhadores é de estímulo [...]. Estímulo à sua dignidade, à grandeza de sua função na sociedade, à sua luta por mudanças sociais justas e, naturalmente, à fé cristã. O papa assim contribui para legitimar as aspirações dos trabalhadores e suas causas. (1980, p. 99).

Também entre muitos leigos havia manifestação de temores em relação ao posicionamento do papa sobre a igreja popular. Como revela esse fiel que escreveu para a seção Cartas da revista Veja:

Parece-me que o papa João Paulo II está dando declarações que não são propriamente as que a maior parte dos católicos gostaria de ouvir. O que me atormenta é a possibilidade de a Igreja particularmente no Brasil, em virtude desses pronunciamentos de Sua Santidade, regredir no que tange a suas tomadas de posição quanto às questões sociais. E a minha preocupação é plenamente justificada quando leio declarações do próprio papa pregando abertamente o conformismo (CARTAS. Viagem do Papa. *Veja* nº 544, 7-02-1979, p. 6).

Na verdade, o papa parece sempre ter manifestado apenas a sua opinião, que não era de direita ou esquerda claramente. Sua preocupação foi sempre com a possibilidade de manipulação da Igreja por forças que lhe eram estranhas, ou ainda o perigo que via da instituição trair sua missão espiritual em nome de utopias, por mais justas que parecessem. A primeira metade da década de 1980 foi marcada por essa luta pelo poder simbólico do papa,

principalmente em três eventos especiais: Puebla, no México, na visita ao Brasil, na visita do pontífice à América Central e à Nicarágua revolucionária, em 1983.

Os meses que antecederam à chegada do pontífice [ao Brasil] foram muito marcados por novos debates na imprensa sobre os destinos da Igreja, do Brasil, da América Latina e da TL. Acusações mútuas afirmavam que haveria *riscos de manipulação* da opinião do Papa pelas diversas forças sociais. Havia uma espécie de clima de conspiração no ar. Temia-se que um pontífice, que não conhecia bem as especificidades da sociedade brasileira, emitisse um parecer favorável para esse ou aquele movimento ou tendência. (SILVA, 2006, p. 114).

Sempre atento à força do poder simbólico, d. Pedro escreveu sobre a visita do papa a El Salvador, no ano de 1983:

Não consigo entender de jeito nenhum, ou até entendo demais: a fotografia do mártir monsenhor Romero com João Paulo II, nos cartazes mais do que normais para a visita do papa, tem sido proibida pela comissão mista governo-Igreja de El Salvador. A imagem do mártir dói. Ao governo perseguidor e assassino; e é natural que lhe doa; que doa a certa Igreja... Também é natural, tristemente natural. (CASALDÁLIGA, 2005, p. 286).

O quanto doía não é mensurável ao historiador, mas o fato é que não se desejava a associação por parte dos fiéis católicos da imagem do pontífice que visitava o país – marcado por uma grande instabilidade política com um governo de extrema direita e com a forte ação de guerrilhas de esquerda – com o bispo, assassinado porque defendia os pobres.

Na segunda metade dos 1980 a posição do papa já era suficientemente clara contra a *teologia da libertação* e, também no espaço simbólico o cristianismo de libertação iniciou um período de declínio no meio social.

4 IMPRENSA E IMAGINÁRIOS SOCIAIS

4.1 IMAGENS DA LIBERTAÇÃO

O capitão dá a ordem:

“Pelotão, sentido!”

Cristo diz:

“Que meu sangue sacie a sede de ambição dos homens”.

“Pelotão, apontar!”

“Que ecoe sobre a terra e cesse o sofrimento dos que padecem as secas”.

“Pelotão, engatilhar!”

“Que afogue a maldade, a injustiça, a fome e faça subsistir um mundo de compreensão e amor”

“Pelotão, fogo”!

E o Cristo holandês morreu fuzilado.

(CRISTO fuzilado. *Veja* nº 83, 8-04-1970, p. 58).

No primeiro semestre do ano de 1970, a *Veja* fazia circular pelo país, por intermédio de sua coluna *Religião*, trechos do roteiro de uma peça teatral organizada e encenada por jovens católicos e um padre holandês, membros de uma pequena paróquia de um bairro da periferia do Recife, na época em que d. Hélder Câmara era bispo daquela diocese. O espetáculo propunha-se a atualizar o sacrifício de Cristo para a realidade contemporânea, e trocava a morte na cruz pelo rito sumário de fuzilamento num paredão, numa conjuntura política na qual a grande presença de regimes autoritários ganhava grande proeminência no continente, e as relações políticas eram marcadas por extrema violência, desconsiderando-se, na maioria das vezes, a desigual correlação de forças entre os grupos que disputavam distintos projetos de poder e de sociedade.

Meses antes, a mesma revista havia colocado em circulação uma manchete, de capa, com grandes letras brancas destacando-se num fundo preto onde havia a inscrição: “Os sacerdotes da violência” (OS SACERDOTES da... *Veja* nº 63, 19-11-1969, capa) (verificar Anexo 9.13, p.278). A manchete era devidamente acompanhada por uma imagem enigmática, em contraste com o mesmo fundo preto, onde surgia o vulto de um homem, do qual não se era possível distinguir o rosto ou personificá-lo, e vestia uma túnica que, ao mesmo tempo, lembrava o hábito de um monge católico, ou de um carrasco medieval, ou ainda um representação da figura mítica da morte. Nesse momento, o Brasil vivia o impacto político do Ato Institucional nº 5, caracterizado pela grande repressão do regime aos movimentos de contestação, no momento em que o governo de exceção já havia iniciado um enquadramento simbólico dos grupos de esquerda, apresentando-os à opinião pública com a pecha de *terroristas*.

Nos dois casos, esse importante veículo de comunicação social com escopo nacional, destinado ao grande público, procurava *informar* seus leitores e, através das matérias que apresentava, procurava analisar as profundas transformações pelas quais passavam a sociedade brasileira e o catolicismo romano em nosso continente.

Essas duas imagens são emblemáticas para pensar as representações que circularam por todo país através da grande imprensa, desde o final da década de 1960 até o declínio dos anos 1980, respectivamente, o horizonte de nascimento da Teologia da Libertação e seu ocaso social, e que ajudaram a criar um imaginário social no qual habitavam inúmeras imagens de *padres subversivos, agitadores sociais, guerrilheiros, sem fé, apóstatas*; como também de *bispos comunistas, vermelhos* que se infiltravam na CNBB; de *levantes sociais* nascidos das comunidades cristãs de base. Mas, ao mesmo tempo, coexistindo com outro imaginário social e com outras representações coletivas, onde essas mesmas personagens tornavam-se *padres heróis, mártires, cheios de fé* e que por todo o país tombavam frente à intolerância de grandes latifundiários, guiados pelo calibre de suas armas de fogo. Religiosos que davam a vida pela *causa do povo*, pelo pão e pela terra; também *bispos desprendidos, pastores generosos e românticos*, que enfrentavam os diversos tentáculos do *capitalismo imperialista*, do regime autoritário, do *opressor* sistema social brasileiro e latino-americano, e que iam ao encontro dos pobres, dos operários, dos sertanejos, dos indígenas. Enfim, um imaginário que, muitas vezes, projetava para o público leitor a imagem de uma Igreja internamente dilacerada; dividida entre a liderança de Cristo e a de Marx, numa luta encarniçada entre o *bem* e o *mal*. Como, por exemplo, ilustra claramente uma grande charge publicada já em 1981 pelo O Estado de S. Paulo, na qual a imagem de um turíbulo, artefato utilizado na tradição católica para incensar o templo durante os cultos religiosos, aparece ladeado pelas imagens de Cristo, à direita e Marx, à esquerda. O turíbulo, representado na imagem, criava a sensação de movimento e, ao mesmo tempo, poderia remeter o leitor à representação de um fiel da balança (verificar Anexo 9.14). A charge acompanhava uma grande matéria, de página inteira, que reproduzia os artigos de um teólogo norte-americano, chamado William La Roy. E iniciava-se com a seguinte afirmação: “A teologia da libertação é uma forma de infiltração do comunismo nas igrejas Católica e Protestantes” (OS PERIGOS da teologia... O Estado de S. Paulo, 08-03-1981, p. 152).

Assim, esse capítulo é uma reflexão sobre as várias imagens da libertação que circularam pelo Brasil na segunda metade do século XX, gerando debates, conflitos, adesões e rejeições ao projeto da igreja progressista. Criando *heróis e bandidos*; medos, expectativas, incertezas e esperanças no conjunto da sociedade brasileira e na Igreja do Brasil.

Não é um estudo sobre a imprensa no Brasil. Portanto, toda aproximação com os estudos sobre a história da imprensa brasileira e seus vários veículos de comunicação terá sempre um caráter tangencial, e denota apenas o meu esforço de melhor compreender possíveis intencionalidades dos veículos analisados, nas opções que fizeram, ao longo de décadas, por essa ou aquela forma de abordagem do tema libertação na Igreja. Intencionalidades que podem ser percebidas, sobretudo, pelos discursos veiculados, mas também pelos espaços cedidos para essa ou aquela corrente em disputa; pela forma gráfica de como os elementos culturais eram apresentados: se ocupavam capa, se eram apresentados em manchetes ou inseridos em espaços de menor visibilidade.

A opção por trabalhar com a imprensa escrita para a discussão do imaginário da libertação nasceu da minha própria aproximação com o objeto de pesquisa, pois, principalmente com o início do processo de abertura política, quando surgiam muitos projetos possíveis de um Brasil pós-regime militar, os jornais e revistas tornaram-se um espaço importantíssimo para as muitas discussões sobre a Igreja progressista, e deram vozes a muitos atores sociais, tanto para aqueles que haviam feito a “opção preferencial pelos pobres” quanto para os que energicamente combatiam essa proposta de Igreja. Então, assim como Kucinski, considero que, de alguma forma, “os meios de comunicação de massa substituíram as praças públicas na definição do espaço coletivo da política” (2002, p. 16), cumprindo no mundo contemporâneo um pouco da função das antigas ágoras e sendo, dessa forma, um espaço revelador das ideologias, das paixões, dos ideários, dos temores e das esperanças vividas no cotidiano da *opinião pública*. E de forma especial, num momento histórico no qual, inegavelmente, a Igreja Católica, por diversos motivos, ocupou um lugar de protagonismo na história do Brasil.

Essa opção ainda se explica pelo fato de que, ao longo dos anos, a corrente progressista da Igreja passou a identificar a própria imprensa liberal como um dos maiores inimigos da Teologia da Libertação, contribuindo em muito para sua contestação no meio social e eclesial. O padre jesuíta e historiador dedicado à História da Igreja do Brasil, Oscar Beozzo, por exemplo, sendo ele mesmo um progressista e tendo vivido muitos desses embates aqui analisados, cita a imprensa como uma das maiores forças de oposição à “caminhada” progressista da Igreja no Brasil (1996, p. 208), assim como os latifundiários, o grande capital, a política externa norte-americana e, evidentemente setores da própria Hierarquia católica.

Ao optar pela imprensa liberal como fonte de pesquisa nas três décadas nas quais minha pesquisa esta circunscrita, em hipótese alguma, deixei de levar em conta a censura

imposta aos meios de comunicação de massa pelo regime autoritário no período estudado (BECKER in RÉMOND, 2003, p. 197), como também não desconsidere a autocensura (KUSHINIR, 2004, p. 19) realizada pelos próprios veículos. Da mesma forma, também procurei considerar tantos outros “filtros e intermediários” (GINZBURG, 2011, p. 13) possíveis, colocados entre as manifestações políticas e culturais autênticas dos grupos subalternos, expostas em tais veículos, e o conjunto da sociedade civil, para quem falavam. Mesmo que seja inegável e até necessário reconhecer o caráter, até certo ponto, deformador da realidade que é produzida pelos meios de comunicação de massa ao manipular os fatos, fragmentá-los, descontextualizá-los (ABRAMO, 2009, p. 23) e ressignificá-los segundo sua própria ideologia e conveniência, “amplificando muitas vezes o vulto das manifestações, o peso dos líderes e a força do movimento. Conferindo força aos fracos” (AARÃO REIS in CARNEIRO, 2002, p. 439) e debilidade aos fortes, plasmando, em alguns momentos, uma *realidade* bastante irreal, ela se mostra uma fonte bastante reveladora para se conhecer os embates sociais de um determinado tempo e as lutas reais ou imaginárias travadas numa sociedade. Enfim, mostra-se capaz de informar-nos sobre uma determinada versão de *opinião pública*.

Para além dos muitos esforços feitos pelos veículos de comunicação na condução da opinião pública para um determinado projeto político de país (SEBRIAN, 2011, p. 92), as várias formas de recepção e as leituras possíveis àquilo que era impresso, sob a forma de texto ou imagem, em muito, dependeram da cultura política e das tradições às quais os diferentes leitores estavam filiados, isto é, do seu *horizonte de expectativas*. Sendo, portanto, as adesões e rejeições àquilo que era publicado, até certo ponto, bastante incontroláveis pelos meios de comunicação.

Jean Jacques Becker apresenta-nos duas concepções de opinião pública, uma estática e outra dinâmica:

A primeira estaria ligada às tradições, aos hábitos e costumes de um povo, ou simplesmente às mentalidades. Já a segunda diz respeito às reações diante dos fatos ou acontecimentos. A primeira se inscreve no longo tempo, e a segunda no tempo curto (in RÉMOND, 2003. P.188).

Desta forma, o esforço dessa análise consiste em perceber como as representações, “nascidas também das palavras” (BURKE, 2009, p. 28) e das imagens impressas, dialogavam com o social, e como provocavam reações na opinião pública, fossem elas apresentadas através de fatos ou comportamentos. Tal diálogo parece ser realmente bastante revelador dos

valores que circulavam nesse meio social, como também é indicativo dos alicerces culturais que então impregnavam essa tradição política e religiosa. Dentro da perspectiva do trabalho, acato, desde o início, a ideia de que a grande maioria da população brasileira no período estudado definia-se publicamente como católica, embora isso não exclua o fato de que muitos praticassem outros cultos como espiritismo, umbandismo etc. Mas de qualquer forma, estava inscrita, no longo tempo, numa cultura política com profundas raízes no, assim chamado, catolicismo tradicional. Assim, entendo que era para uma audiência oficialmente de maioria católica que esses periódicos falavam.

Contudo, desde já reconhecendo que o termo “opinião pública” corresponde a “uma realidade plural” ou a várias “tendências de opinião pública” e não pode ser tratada em termos absolutos, pois da mesma forma que revela muito do pensamento de um povo, também oculta parte desse pensamento. Assim tentarei compreender também o diálogo de uma opinião pública mais geral em termos quantitativos (BECKER in RÉMOND, 2003, p. 191) com aquela opinião pública filiada à cultura política da libertação, que se firmava na conjuntura histórica ora estudada.

Dessa forma, ao refletir sobre o papel da imprensa na construção das representações coletivas do imaginário social do cristianismo de libertação, penso-a: 1º) como espaço privilegiado para as manifestações públicas e o registro de disputas político-ideológicas num determinado período histórico; 2º) Como “sujeito” que constrói sentidos para a sociedade a partir de suas próprias opções político-ideológicas.

Nesse caso, a imprensa assume a dupla função de *fonte primária* valiosa para a pesquisa e de *objeto* da análise do historiador. Como fonte, permite mergulhar no universo simbólico do cristianismo da libertação e perscrutar as representações coletivas que circularam em amplos meios sociais; quanto objeto, permite ao historiador analisar suas possíveis intencionalidades, e as estratégias históricas de que lançou mão, para a condução do seu público leitor em direção a determinadas construções de sentidos, que serviam de amparo para determinados projetos político-sociais de país.

Para a análise e interpretação desse *corpus documental* também recorro aos benefícios da metodologia da análise do discurso, tal como é proposta pela linguística, que considera o homem como sujeito, dentro de uma história concreta e afetado por uma ideologia, e assim, aceitando a “ideia de que a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua” (ORLANDI, 2007, p. 17).

Os discursos analisados permitem-nos, de fato, aprofundar a compreensão de uma intensa disputa pelos bens simbólicos, pela construção de sentidos, onde o campo de batalha,

por excelência, eram os meios de comunicação social, e os objetos em disputa eram as mentes e corações do *povo brasileiro*.

Nessa análise é importante perceber que, como fonte de poder simbólico, o discurso torna-se, ele próprio, o objeto de disputa, pois, como afirma o filósofo francês “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (Foucault, 2009, p. 10).

Corroborando com as perspectivas propostas nessa análise as afirmações de Baczko, de que num contexto conflitivo entre diferentes poderes, o domínio e o controle dos discursos, através da imprensa, revela-se como uma técnica moderna, que visa ao mesmo tempo dar legitimidade e aumentar o número de adesões ao projeto defendido, como também criar uma imagem negativa dos adversários e dos projetos por ele reivindicados. Como ele explica no trecho abaixo:

As situações conflitivas entre poderes concorrentes estimulavam a invenção de técnicas de combate no domínio do imaginário. Por um lado, estas visavam a constituição de uma imagem desvalorizada do adversário, procurando em especial invalidar a sua legitimidade; por outro lado, exaltavam através de representações engrandecedoras o poder cuja causa defendiam e para qual procuravam obter o maior número de adesões. (BACZKO in ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, p. 300).

O conceito de representação, tão caro à história cultural, é novamente, amplamente reivindicado nesse estudo, pois é considerado estratégico para a melhor compreensão do imaginário e do espaço simbólico no qual os atores sociais moviam-se, pois “as representações sustentadas pelas influências sociais da comunicação constituem as realidades de nossas vidas cotidianas e servem com principal meio para estabelecer as associações com as quais nós nos ligamos uns aos outros” (MOSCOVICI, 2003, p. 8).

As imagens aqui analisadas (fotografias, composições, charges etc.), assim como os textos, serão sempre interpretadas como parte de um discurso mais amplo na construção de sentidos para os quais os veículos procuravam remeter o seu público leitor. Muitas vezes, serviam para reforçar ou didatizar tais sentidos, ou simplesmente, como estratégia para falar de forma mais fluida para um público mais amplo aquilo que o texto consagrava, mas, sobretudo, as imagens serão pensadas como “evidência histórica” (BURKE, 2004, p. 17). Assim como outros elementos do *corpus documental* foram criticados a partir da *descrição densa* (GEERTZ, 1989, p.5), que nos permite desvendar os bens simbólicos e alcançar os significados expressos e compreendidos numa dada conjuntura histórica pelos atores históricos que os compartilharam.

Tanto quanto possível, essa análise procura afastar-se das concepções de *bem e de mal*, muitas vezes apaixonadas e até maniqueístas, que aparecem nas mobilizações dessas representações coletivas conclamadas no *calor da hora*, mas que ainda perpassam boa parte das análises posteriores quando se abordam o tema teologia da libertação. Principalmente na análise da ação e das opções políticas e pastorais do clero católico. Pretende-se perceber seu lugar de fala, considerando as motivações teológicas subjacentes aos seus discursos a partir de sua cultura política, para melhor compreender as razões de sua fala naquele momento histórico, sem realizar juízo de valores. Desde já reconheço que os próprios conceitos de *conservadores* e *progressistas* aqui, tantas vezes utilizados, e que ajudam a distinguir duas correntes políticas na Igreja, são uma simplificação, pois não dão conta das complexas motivações sociais, eclesiais, morais, teológicas e pastorais que guiavam esses homens. Ao discutirem as questões políticas e sociais brasileiras, esses atores projetavam-se a partir de um lugar específico, afetados por uma trajetória específica, por uma formação teológica e moral que lhes oferecia diferentes visões sobre a história, a salvação e o fim último dos seres humanos. Com frequência, as opções do clero são interpretadas apenas como uma forma da instituição Igreja manter sua ascendência e controle sobre o conjunto do laicato, e garantir a manutenção do seu próprio poder, quase nunca considerando suas concepções soteriológicas, como afirma Romano,

Essa atitude soteriológica informa efetivamente a ação de bispos, padres e leigos, desde práticas individuais quotidianas até decisões tomadas em nome da totalidade da Igreja. Nessa linha, cada ato humano é transfigurado pela interpretação teológica, que atribui sentido dentro do plano divino para a História... [...] Atentar para o modo singular como os vários discursos no interior da Igreja desenvolvem para si os elementos da cultura brasileira e os recriam mediante a consideração teológica é, pois, *conditio sine qua non* para se abordar de maneira adequada a política católica contemporânea (1979, p. 23)

Os periódicos analisados foram *Jornal do Brasil*, *O Estado de S. Paulo*, *Veja* e *Cadernos do Terceiro Mundo*. Os três primeiros são veículos com reconhecida ascensão e influencia sobre uma dada opinião pública nacional (CAPELATO; PRADO, 1980, p. 19) e apresentam-se historicamente como defensores do liberalismo, embora essa defesa possa ter sido, quase sempre, relativizada a partir de realidades históricas concretas. O *Estadão*, por exemplo, filia seu liberalismo às raízes iluministas ou *lockeana*, onde o governante pode ser destituído, caso cometa abuso de mando e entende como “natural a diferenciação entre os homens, com base na apropriação ilimitada de alguns em detrimento de outros” (AQUINO, 1999, p. 40). Em termos gerais “A atuação política do jornal se orientava para um projeto

idealizado de Brasil [...] cujas bases se prendiam ao corpo de ideias que compõem a doutrina liberal e à experiência prática de outros povos” (CAPELATO; PRADO, 1980, p. 23). Em sua trajetória, esse periódico assumiu uma postura, muitas vezes, anticlerical e, até certo ponto, diferente da do *Jornal do Brasil*, que ao longo de sua longa trajetória definiu-se sempre como católico (KUSHNIR, 2004, p. 49). A *Veja*, assim como os outros dois, aparece na história nacional como um veículo vinculado aos interesses e à ideologia das elites governantes. Suas pretensões já ficavam bastante claras, na carta redigida por seu fundador aos brasileiros, Vitor Civita, logo na ocasião do lançamento de seu primeiro número:

Veja quer ser a grande revista semanal de informação de todos os brasileiros. [...] Devemos esta revista – em primeiro lugar – aos milhões de leitores que através dos anos têm prestigiado nossa publicação. Às classes governantes, produtoras, intelectuais que reclamaram da Abril este lançamento (CARTA ao leitor. *Veja* nº 01, 01-09-1968, p. 20-21).

Este periódico tem se mantido durante décadas como a revista mais vendida no país e ocupa um lugar estratégico na formação ideológica das classes médias, como Kucinski destaca:

No panorama da mídia brasileira, as revistas semanais emergem como principais usinas ideológicas dos conceitos e preconceitos da classe média. [...] No processo de imposição do consenso, essas revistas têm exercido um papel fundamentalmente ideológico, captando, reprocessando e realimentando os temores das classes médias. São muito ligadas a seu público, que nesse caso não é formado pelos próprios protagonistas das notícias e sim por uma classe média em constante processo de mutação, ora se enriquecendo, ora se empobrecendo, conforme o andar das crises econômicas. (1998, p. 33)

Já, *Cadernos do Terceiro Mundo* serve-nos como um contraponto. Permite-nos, em alguns momentos, cotejar os discursos e os eventos. Por ser um veículo filiado às esquerdas, abre espaço para outras vozes que a imprensa liberal silenciava e propõe outras perspectivas e análises sobre fatos verificados.

Ao longo de décadas, os quatro periódicos abriram grandes espaços para discutir os temas relacionados às questões da libertação e da igreja popular. Assim, suas matérias, artigos, editoriais, entrevistas, cartas etc. permitem apreender a constituição de diferentes *formações discursivas* (MARIANI, 1998, p. 30), que exprimem a existência de uma dada cultura política, que se torna hegemônica em uma coletividade, que pode ser um veículo de comunicação ou qualquer outro meio social, mas que se expressa através dos discursos produzidos por essa mesma coletividade ou por esse veículo, e que possibilita, através de

intertextos e interdiscursos, a produção de determinados sentidos desejados, pois tudo o que é dito tem como referente outros dizeres já proferidos, que são relacionados em seus significados, através da memória coletiva, a outros já compreendidos por aquela coletividade específica. Ou seja, é a maneira como se dá a condução da compreensão/interpretação do leitor para uma determinada direção almejada, a partir de um dado acontecimento e tentando produzir determinados efeitos na audiência, embora sob o manto da neutralidade e da objetividade factual da imprensa (BARBOSA, 2007, p. 151).

Falando de outra forma, as *formações discursivas* constituem espécie de campos ideológicos específicos nos quais, através da memória daquilo que já foi dito, o leitor é remetido para uma determinada compreensão nas construções mentais das representações coletivas. Essas, contudo, não são estanques e transformam-se constantemente atravessadas por outras *formações discursivas* e, assim sendo, ninguém tem o controle total na formação dos imaginários. De qualquer forma, possibilitam a ereção de certas culturas políticas que se tornam hegemônicas em determinados espaços sociais. Para nosso estudo, podemos apontar distintas *formações discursivas* que dialogavam entre si e disputavam aquilo que temos chamado de *opinião pública* brasileira, acerca da guinada para a esquerda de determinados setores da Igreja Católica: aquelas produzidas pela imprensa liberal (*Jornal do Brasil, Veja e O Estado de S. Paulo*) com maior ascendência e talvez *cumplicidade* com essa mesma grande *opinião pública*; outra relacionada à imprensa destinada aos grupos esquerdistas (*Cadernos do Terceiro Mundo*), de penetração mais rarefeita no conjunto da sociedade e, ainda as *formações discursivas* inerentes à própria Igreja, dividida entre *conservadores/tradicionalistas* e *progressistas*.

Sendo a memória social um fator fundamental na construção de sentidos de um discurso, é interessante destacar, como observa Bethânia Mariani no seu estudo sobre o imaginário do PCB na imprensa, que na *formação discursiva* da grande imprensa brasileira os termos *comunista, marxista* e *subversivo* sempre foram fixados em um “lugar do mal” (1998, p. 19), remetendo à concepção de *inimigo da nação, inimigo da família, ateu, violento, tirano, escravo da União Soviética, desordeiro*; em oposição a outras representações bem opostas, operacionalizadas também pela imprensa, e que se constituem como imagens do *bom brasileiro: pacífico, trabalhador, livre, democrático, ordeiro* e *religioso*. Através dos discursos da neutralidade e da fidelidade aos fatos, os estudos de Bethânia Mariani revelam que a imprensa liberal estabeleceu uma espécie de *cumplicidade* com o seu leitor, fixando um *nós (brasileiros, ordeiros, trabalhadores, democráticos, religiosos etc.)* em oposição ao *outro (marxista, subversivo, violento, ateu, escravos da União Soviética etc.)*. Assim os marxistas no

Brasil foram quase sempre tratados como o *outro* pela grande imprensa, como aqueles que precisavam ser combatidos para não destruírem *nossa pátria, nossa família, nosso sistema político, nossa religião* etc.

Essa compreensão serve-nos como arcabouço para abordar a questão da teologia da libertação na imprensa, pois, como revelam as fontes, foi dentro dessas mesmas *formações discursivas* que a imprensa liberal, frequentemente, significou o cristianismo de libertação, relacionando a ação dos padres católicos com o marxismo e o comunismo, isto é, fixando-os no lugar do *mal* e, estabelecendo resistências contra muitas ações – reais ou imaginárias – da igreja progressista. Pois, ao assumir um papel de vigilante da ordem vigente, a imprensa recorreu a muitas estratégias para colocar, quase sempre, em suspeição as ações da *igreja dos pobres*, e remeter o seu leitor aos “perigos” (SEM rupturas. *Jornal do Brasil*, 2 jul. de 1980, Editorial, p. 10) de uma *radicalização* política no país, ou da *ameaça comunista* que esses setores do clero passavam a representar, relacionando-os, a partir dos mecanismos da memória social, aos termos *violência, terrorismo, subversão, conspiração, inimigo*. Como nesses exemplos:

1 – *Veja* nº 63, 19 de novembro de 1969.

Manchete capa: Os sacerdotes da **violência**

Manchete interna: O Senhor é o seu pastor?

Matéria: “Os moços (dominicanos) que agora estão presos”, diz o arcebispo de Diamantina, Minas, Dom Geraldo Proença Sigaud, “aplicam à vida o que lhes foi ensinado; a tese de que o **comunismo** é o Evangelho, o **comunismo** é a solução dos problemas brasileiros. Aplicam à vida política e social a ‘teologia da **violência**’.” Para Dom Sigaud, ninguém ignora a ligação dos dominicanos com a **subversão** (...)” [Grifos meus.] (OS SACERDOTES da... *Veja* nº 63, 19-11-1969, p. 38-46).

2 – *Jornal do Brasil*, 30 de janeiro de 1979.

Editorial: “Não pode haver assim uma Igreja dos pobres oposta à dos ricos, uma dos empregados **inimiga** da dos patrões, uma da paz outra da **violência**.” [Grifos meus (DEFINIÇÃO da verdade.. *Jornal do Brasil*, 30-01-1979, Editorial, p. 10).

3 – *O Estado de S. Paulo*, 30 de janeiro de 1979.

Editorial: “Nem cardeais-arcebispos que pregam um ‘Cristo ideológico’, nem arcebispos, ex-integralistas, que compreendem e exaltam o inconformismo dos **terroristas** justificam a ‘escalada da **violência**’ e falam com ternura da ‘nossa irmã Cuba’, nem bispos que, na clandestinidade **conspirativa** estudam o ‘cristianismo nas perspectivas do **marxismo** (...) ‘Onde está Pedro, aí está também a Igreja. Quem não está com Pedro e sob Pedro está fora da Igreja’” [Grifos meus.] (EDITORIAL. *O Estado de S. Paulo*, 30-01-1979).

Como veremos, mais adiante, esses e outros termos surgem com frequência nos discursos veiculados pela imprensa liberal para tratar dos padres “marxistas” (INVESTIGAÇÃO no clero... *Veja* nº 553, 11-04-1979, p. 3-8; DIVERGÊNCIAS da fé...

Veja nº 545, 14-02-1979, p. 80; BISPOS divididos... *Veja* nº 597, 13-02-1980, p. 56; CARDEAL condena luta... *Jornal do Brasil*, 1-04-1979, p. 13), “esquerdistas” (BRIGA política... *Veja* nº 589, 19-12-1979, p. 67), “guerrilheiros e camilistas” (UMA NOVA missão... *Veja* nº 1, 11-09-1968, p. 116), “revolucionários” (CELAM: a ação... *Veja* nº 118, 9-12-1970, p. 62; D. ESTEVÃO Bittencourt... *Jornal do Brasil*, 3-02-1979, p. 2; VISITANDO a tormenta. *Jornal do Brasil*, 2-03-1983, Editorial, p. 1; ENCONTRO com a verdade. *Jornal do Brasil*, 08-03-1983, Editorial, p. 10), “controvertidos” (OS MISSIONÁRIOS... *Veja* nº 466, 10-08-1977, p. 68), “intolerantes” (DESUNIDOS na fé. *Veja* nº 781, 24-08-1982, p. 52), “bolcheviques” (DUPLO castigo... *Veja* nº 871, 15-05-1985, p. 67). Claro que ao longo de três décadas e diferentes conjunturas no país, há diferentes nuances nos discursos veiculados. Importante destacar que tais adjetivações ganharam muito destaque durante o regime autoritário e a abertura. Tempo de incertezas, mas também, eram aplicados segundo conveniências estratégicas de cada momento. Ao longo dos anos, um termo sempre tomado como um *valor verdadeiro*, em oposição àqueles, era “moderado” (SUAVES mestres... *Veja* nº 128, 17-02-1971, p. 12; VITÓRIA da moderação. *Veja* nº 504, 03-05-1978, p. 56; JUBILEU da moderação... *Veja* nº 572, 22-08-1979, p. 74). Mas no jogo político de cada conjuntura, um bispo fixado como moderado hoje, por exemplo, podia ser tratado como intolerante amanhã, sem ter, necessariamente modificado sua forma de atuar. Da segunda metade dos anos 1980 em diante, quando as questões nacionais e internacionais já eram outras, e a própria Igreja foi perdendo o papel de centralidade na política e na vida social brasileira, os adjetivos, muitas vezes, foram mudando. Interessante destacar que a IV Conferência dos bispos em Santo Domingo, outubro de 1992, não apareceu em nenhuma das edições da *Veja* nesse período. E mesmo os jornais não deram o mesmo destaque às suas conclusões. Em muito diferente da Conferência de Puebla, por exemplo, que despertou enorme atenção das forças sociais do país e da mídia brasileira.

Parece ser perfeitamente possível refinar a análise de cada veículo e estabelecer clivagens nos posicionamentos, mas de uma forma geral, pareciam tentar exercer uma espécie de contenção social (AQUINO, 1999, p. 46) contra possíveis ações da Igreja. Contudo, essa perspectiva não poderia levar-nos ao engano de achar que não havia vozes dissonantes nesses periódicos. Claro que havia. Até mesmo por seu posicionamento liberal, com certa frequência, abriam espaços para outras falas, através de artigos, entrevistas e, sobretudo, cartas. Mas essa análise apenas nos ajuda a perceber o discurso hegemônico em tais veículos e as representações que ajudaram a consolidar.

Entre os muitos discursos veiculados, dissonantes ou não, aparecem, com especial

importância, as *cartas dos leitores* publicadas por esses meios de comunicação social, pois permitem entrever como as disputas ideológicas eram percebidas no cotidiano social pelas pessoas simples, até então anônimas, localizadas em diferentes pontos geográficos do território nacional, e como as suas filiações ideológicas estavam refletidas na sua linguagem.

Quase sempre, estabelecendo outras perspectivas nas suas análises, *Cadernos do Terceiro Mundo* propôs diferentes *formações discursivas* e, ao longo dos anos estudados, construiu discursos que possibilitaram outros imaginários coletivos. Ao contrário dos outros veículos, combateu as representações sociais de uma ala da Igreja que eles ajudavam a fixar no espaço simbólico como política e socialmente “conservadora” (RETORNO ao tradicionalismo... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 24-06-1980, p. 5; DE JOÃO a João... *Cadernos do Terceiro Mundo*. 26-08-1980, p. 49-54), “autoritária” (A POLÍTICA da Igreja... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 69, set. de 1984; ENTRE a restauração... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 116, 1988, p. 60), aliada das “elites dominantes” (POLARIZAÇÃO da Igreja. *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 64, mar. de 1984; CARTA aos meus... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 77, abri. 1985, p. 86). Nesse viés, quase sempre, o Vaticano e a hierarquia *tradicionalista* com suas ações foram tratados de forma negativa. Como nesse exemplo:

4 – *Cadernos do Terceiro Mundo*, n. 115, outubro de 1988.

Manchete capa: O Vaticano e a Teologia da Libertação, o cerco à Igreja progressista. Lide: No que se define como uma operação-desmonte do setor **mais avançado** do catolicismo, padres e bispos ligados à Teologia da Libertação sofrem os efeitos de uma **ofensiva tradicionalista** que se identifica com uma postura ideológica **conservadora** [Grifos meus] (O CERCO a Igreja... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 115, out. 1988, p. 64-71).

4.2 A GUERRILHA CLERICAL NO CONTEXTO POLÍTICO DO AI-5

Ao longo de nossa história, a cultura e a informação sempre foram tratadas como questão de Estado na cultura política e na imprensa brasileira (CARNEIRO, 2002, p. 20) e, ainda mais notadamente, durante o regime de exceção, pois ao vigiar e reprimir a informação tem-se a intenção primordial de fazer valer o imaginário de uma suposta harmonia social (KUSHNIR, 2004, p. 35).

No período pré-64 a grande imprensa – assim como importantes setores do clero brasileiro, temeroso de que, a exemplo de Cuba, um país católico repentinamente assumisse o comunismo e entrasse na órbita de influência soviética – havia contribuído para alimentar os temores da classe média e das elites políticas e econômicas em relação ao governo Jango, insistindo na ideia de que esse governo constituía um perigo às instituições da democracia

nacional, como Maria Aparecida Aquino destaca, chamando a atenção para esta reportagem veiculada pelo *Estadão*:

Obstinadamente surdo às advertências que então lhe fizeram os velhos combatentes de 1932 e os seus descendentes, entendeu o Presidente da República afrontar mais uma vez o País, fazendo sua rebelião da marinhagem sediciosa. E sem medir as consequências desse fragrante acinte ao que a Nação tem de mais caro e digno de respeito, passou à prática de atos por meio dos quais se lhes afigurava possível completar a sua obra destruidora, transformando as instituições vigentes naquela república sindicalista cuja visão incessante persegue. (...) Como um só homem, São Paulo acha-se hoje em plena mobilização e, com o mesmo espírito de há três décadas atrás, levanta-se em defesa da Constituição vigente (1999, p. 46).

Contudo, desiludida com os rumos tomados pela *revolução de 64*, a imprensa tentou protestar contra os caminhos que o novo regime assumiu depois da queda de Jango. O ano de 1968 seria o momento da grande reviravolta nos processos políticos após o golpe de 64, quando importantes setores da sociedade brasileira, incluindo estudantes, classes médias, clérigos, esquerdas e a própria imprensa tentaram rearticular uma reação popular aos desmandos do governo civil-militar. Como sabemos, o tiro acabou saindo pela culatra, e a resposta foi o endurecimento do regime com a edição do Ato Institucional nº 5. Assim, a sociedade foi silenciada no pós-68, com uma violenta repressão dos movimentos de contestação e a fulminante perseguição aos grupos das diferentes esquerdas. A partir daí, os órgãos de informação tenderam a estabelecer uma vigilância muito maior sobre a grande imprensa. Periódicos como O Estado de S. Paulo, Jornal do Brasil, Veja, e outros grandes veículos da imprensa liberal, foram obrigados a adequar-se mais rigidamente aos ditames da censura oficial. De uma forma sistemática, o regime assumiu o controle da informação considerando-a questão de Estado.

O *Estadão* conviveu com um censor dentro de sua redação, nesse período, desde o dia de implantação do AI-5, em 13 de dezembro de 1968, até 31 de janeiro de 1975, um dia antes de comemorar o seu centenário. A *Veja*, nascida em setembro daquele ano, conviveu com o censor na redação por ocasião de sua edição número cinco e em outras edições pontuais. Estando, por muito tempo, submetida a uma censura prévia. O *JB* também conviveu com censores de uma forma pontual. Nesses dois veículos, de uma forma geral, assim como na maior parte da imprensa liberal, a censura era feita através de telefonemas ou bilhetinhos enviados à redação, como esclarece texto abaixo:

As intervenções do governo no controle das informações a serem divulgadas na grande imprensa deram-se segundo duas estratégias: ou se tinha um censor na

redação, diariamente, ou se aceitavam esses informes e se realizava a autocensura. [...] Por mais de três anos, os *bilhetinhos da censura* aportaram em todas as principais redações do país, por telefone ou por entrega em mãos, e indicavam o que poderia ser divulgado. Ficaram conhecidos como os: “De ordem superior, fica proibido...” (KUSHNIR, 2004, p. 194-195).

A censura, ao longo do tempo, foi realizada por membros do exército ou por censores da Polícia Federal, subordinada ao Ministério da Justiça. Os assuntos censurados quase sempre giravam em torno das temáticas: subversão, divisões no seio das forças armadas, política, economia e, com grande frequência, clero, que foi tornando-se uma preocupação permanente para o regime e para as elites governantes.

O afastamento de importantes setores do clero brasileiro e da própria CNBB do regime autoritário, ao longo dos anos 1970, por causa da luta pelos direitos sociais e humanos e pelo fim da tortura, sob a liderança de homens como d. Hélder Câmara e d. Paulo Evaristo Arns, já está consagrado na historiografia sobre esse período, mas esse afastamento somente foi se acentuando ao longo dos anos. Na verdade, as questões sociais já vinham criando um hiato entre Igreja e Estado no Brasil desde os anos 1960. O modelo econômico adotado pelo regime, ao privilegiar o capital em detrimento dos trabalhadores, na cidade e no campo, com forte repressão contra os sindicatos e sem solucionar a questão da terra, gerava muito descontentamento nos setores progressistas da Igreja Católica. É preciso lembrar que, ao longo da implantação e consolidação do regime civil-militar, dois acontecimentos provocaram uma grande transformação institucional na Igreja, e afetou a visão de muitos religiosos sobre a religião e a sociedade: o encerramento do Concílio Vaticano II, inaugurando uma concepção de Igreja muito mais aberta à participação popular, onde os fiéis são plenamente compreendidos como “povo de Deus”; e a realização da Assembleia Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín. Esse especialmente surpreendente para as elites latino-americanas, para os membros mais conservadores do clero e para os governos, ao colocar a questão social como pedra de toque da ação da Igreja no continente.

A Igreja foi, pouco a pouco, sendo colocada em suspeição permanente pelo regime e pelas elites governantes. Por causa de suas novas atitudes e questionamentos em relação ao social; por suas alianças e aproximações, reais ou imaginárias, com os grupos das esquerdas armadas; e pelo próprio rumo que alguns movimentos, com uma importante base social iniciada nos meios eclesiais, foram assumindo, como o Ação Popular, por exemplo. Essas novas posições da Igreja, no Brasil e na América Latina, e o surpreendente surgimento dos chamados *padres radicais*, a exemplo de Camilo Torres, causavam estranhamento para muitos, gerando debates e receios no seio da sociedade. Isso aparece, claramente, numa

matéria do Primeiro Caderno do Jornal do Brasil, ainda em janeiro de 1968, que ponderava a situação:

A posição social da Igreja.

A atitude de protesto contra distorções e excessos de alguns sacerdotes brasileiros produziu uma sementeira de pronunciamentos contra a posição que a Igreja vem adotando com relação aos problemas sociais de nosso tempo. Criticam-na por se colocar em favor de uma renovação das estruturas de nossa sociedade, buscando torná-la mais justa e igualitária.

Vejo nessa nova preocupação da Igreja, antes de tudo, uma colocação de lucidez política, além de razões outras de natureza ética: incorporar um espaço social até há pouco reservado aos Partidos Comunistas (... E DAR a Deus... *Jornal do Brasil*, 09-01-1968, p. 6).

A preocupação em relação à ação social da Igreja e os seus efeitos na sociedade brasileira somente foi crescendo nos anos seguintes. Assim, os temas relacionados à Igreja foram constantemente censurados na imprensa. No mesmo dia da edição do AI-5, a imprensa do Rio de Janeiro e de São Paulo receberam um *manual de comportamento*. Entre outras proibições, o manual do Rio de Janeiro determinava o silêncio sobre qualquer acontecimento que pudesse “propiciar o incitamento à luta de classes”. Já o de São Paulo exigia das empresas de comunicação “Não permitir notícias referentes a movimentos de padres e assuntos políticos referentes aos mesmos” (KUSHNIR, 2004, p. 108.) Em 1970, numa pauta de reunião da Polícia Federal para orientar os delegados quanto ao serviço da censura, apareciam, entre outros tópicos, as proibições relacionadas à questão do clero: “Quanto aos problemas religiosos, vetava tanto a divulgação da atitude política de clérigos quanto episódios que criassem animosidades nessa seara” (KUSHNIR, 2004, p. 118).

O Jornal do Brasil, logo, adequou sua rota aos novos tempos do AI-5, assumindo a autocensura como uma espécie de pacto de responsabilidade social, para evitar uma ação direta da censura dentro da sua redação. Em relação ao tema Igreja, “O jornal definia-se como católico e afirmava que não daria apoio aos padres francamente comprometidos com as atividades subversivas” (KUSHNIR, 2004, p. 49). Portanto, foi atravessando os filtros da censura oficial e da autocensura dos veículos de comunicação que o tema Igreja progressista figurou no imaginário social nessa conjuntura política.

Ao longo de décadas, a Veja dedicou grandes espaços editoriais à Igreja Católica. Desde seu primeiro número, destacou as divisões contínuas que ocorriam dentro do clero brasileiro e mundial, as novas tendências teológicas e, como toda a imprensa de uma forma geral, investiu num imaginário de permanente crise dentro da instituição. Para além das questões ideológicas dos próprios veículos, os temas relacionados à Igreja eram, muitas

vezes, controversos, chamavam a atenção do público leitor, despertavam paixões e, possivelmente, vendiam.

A capa da revista de número 15, do dia 18 de dezembro de 1968, por exemplo, logo após a edição do AI-5, que mostrava uma foto do presidente Costa e Silva sentado sozinho no Congresso Nacional, foi adotada por força do impacto dos últimos acontecimentos políticos daquela semana. Na verdade, a capa original daquela edição seria a imagem de uma foto, sendo queimada, e era da Basílica de São Pedro, como explicava seu editor na Carta aos Leitores: “A capa de *Veja* dessa semana ia apresentar uma foto da Basílica de São Pedro. Em chamas, simbolizando a situação da Igreja, que, nas palavras do Papa Paulo VI, ‘está a caminho da autodestruição’” (CARTA AO LEITOR. *Veja* nº 15, 18-12-1968, p. 15). No interior da mesma edição outra imagem bastante simbólica tinha destaque. Enquanto fazia um pronunciamento para uma multidão, Paulo VI foi fotografado, de baixo para cima, com pesadas nuvens escuras sobre sua cabeça (verificar caderno de imagens anexo 7.16). Acompanhando a imagem uma matéria tinha a seguinte manchete: “Nuvens de tempestade sobre a barca de Pedro” (NUVENS de tempestade... *Veja* nº 15, 18-12-1968, p. 15). Entre outras questões, a matéria discutia as divisões entre o clero progressista e o clero conservador, acirradas após a conclusão dos trabalhos de Medellín. Em destaque aparecia o seguinte trecho “Para os padres progressistas, a Igreja, como hoje é conhecida deve morrer. Ela precisa voltar a ser pobre como nos tempos dos apóstolos” (NUVENS de tempestade... *Veja* nº 15, 18-12-1968, p. 15). Já, uma matéria da edição nº 117 trazia a sugestiva manchete: “O Papa na tormenta” (O PAPA na tormenta... *Veja* Nº 117, 2-12-1970, p. 56).

Acompanhando a tendência da imprensa brasileira, algumas figuras, de destaque do clero brasileiro tornaram-se uma espécie de representação ou personificação das distintas correntes políticas da Igreja, lançando-se luzes sobre seus atos e para quem, com frequência, abriam-se espaços para falas. Os meios de comunicação social construíram, ao longo dos anos, perfis desses atores sociais para o grande público leitor, desenhando e redesenhando performances no imaginário coletivo como representações do *bem* ou do *mal*. No final dos anos 1960 e início dos anos 1970, destacavam-se os conservadores d. Agnelo Rossi, então cardeal de São Paulo; d. Jaime Câmara, Cardeal do Rio de Janeiro; d. Sigaud, bispo de diamantina, entre outros; já no grupo progressista destacava-se, principalmente, d. Hélder Câmara. Com o correr dos anos 1970 e algumas mudanças de ordem natural e na política do Brasil e da Igreja, abriram-se espaços para novos atores, que foram ganhando destaque. O governo proibiu a imprensa de citar D. Hélder, em função de suas denúncias no exterior a respeito das torturas cometidas sob o regime civil-militar; d. Jaime viria a falecer; d. Agnelo

foi trabalhar em Roma, indicado por Paulo VI para Prefeito da Sagrada Congregação para a Evangelização dos Povos. Assim, as correntes progressistas com frequência tinham fala através de d. Paulo Evaristo Arns, novo cardeal de São Paulo; d. Ivo Lorscheiter, bispo de Santa Maria, RS, e d. Aloísio Lorscheider, então bispo de Santo Ângelo (RS) e presidente da CNBB, embora esses quase sempre apontados como moderados. Figuras apontadas como radicais, como d. Pedro Casaldáliga, d. Tomaz Balduino ou d. Waldir Calheiros tinham pouco espaço, embora, d. Pedro, principalmente, fosse muito citado. Entre os conservadores ganhavam destaque d. Eugênio Sales, novo cardeal do Rio de Janeiro; mas principalmente alguns vultos eram sempre citados pela imprensa liberal e ganhavam amplos espaços: d. Sigaud e d. Vicente Scherer, cardeal de Porto Alegre, e d. Luciano Duarte, arcebispo de Aracaju e, na década de 1980, d. Boaventura Kloppenburg, bispos auxiliar de Salvador. D. Sigaud e d. Scherer foram, possivelmente, as duas principais figuras que ajudaram a criar um imaginário de temor e de oposição ao cristianismo da libertação e sua teologia através da imprensa no Brasil. Todos os veículos analisados concederam voz, com muita frequência, para esses dois atores.

Já na edição número um da revista *Veja*, uma reportagem dava destaque ao encerramento do encontro dos bispos em Medellín e chamava a atenção para os novos compromissos da Igreja: “Uma nova missão. Os bispos progressistas queriam uma Igreja com a missão obrigatória de participar da luta pelo progresso material da América Latina. Conseguiram a adesão dos indecisos e venceram” (UMA NOVA missão. *Veja* Nº 1, 1-09-1968, p. 116). Também o seu segundo número dedicou uma grande matéria sobre a assembleia geral dos bispos latino-americanos. A capa, dedicada ao tema, era uma composição onde apareciam vários elementos simbólicos do catolicismo romano: patena, hóstias e um elemento que, ao menos, lembra uma estola de um sacerdote com o símbolo PX (iniciais de Cristo em grego) bordado. Símbolo esse considerado com um dos mais antigos do catolicismo, segundo certa tradição, pois teria aparecido no céu para o imperador Constantino, que viria depois a converter-se ao cristianismo e decretar a liberdade de culto dentro do Império Romano. Havia ainda um cajado, um dos símbolos da autoridade do clero e da sua responsabilidade de *pastorear* os fiéis, que remete à imagem bíblica de *Jesus, o bom pastor*. Em lados opostos dessa importante insígnia dos bispos, havia as imagens de d. Agnelo Rossi e d. Helder Câmara (verificar caderno de imagens anexo 7.17). As poucas palavras destacadas na capa lançavam incertezas e, possivelmente, despertaria temores no público leitor: “Para onde vai a Igreja?” (PARA ONDE vai... *Veja* nº 2, 18-09-1968, capa). A matéria principal da edição, intitulada “Novas crenças na Igreja” investia na oposição entre

os dois grupos dentro do clero brasileiro: “Os bispos ‘progressistas’ julgaram ter vencido em Medellín, mas os conservadores lembram que na Conferência do Rio de Janeiro foram suas ideias que venceram”. A reportagem escolhe, então, as falas de d. Sigaud e d. Helder para destacar as oposições:

“Creio num só Deus”, reza Dom Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife indicado por Paulo VI e principal autor da denúncia de “desigualdades excessivas entre as classes, poder exercido injustamente e imperialismo internacional do dinheiro”, aprovada por bispos latino-americanos em sua reunião em Medellín, na Colômbia, no início desse mês. “Creio num só Deus”, reza Dom Geraldo Sigaud, arcebispo de Diamantina escolhido por João XXIII... [...] Dom Helder afirma a lavradores de Pernambuco que “a reforma agrária é sagrada”; Dom Sigaud declara na TV mineira que o “Estatuto da Terra, de Castelo Branco, contraria a vontade de Deus” (PARA ONDE vai... *Veja* nº 2, 18-09-1968, p. 52).

No centro da página há uma foto de d. Sigaud com os olhos arregalados, acompanhado da inscrição “Dom Sigaud: o diabo é socialista” (verificar caderno de imagens anexo 7.18). Como já afirmado anteriormente, a análise do discurso aponta-nos para a constante associação entre a Igreja progressista e o socialismo, e este, como afirma Bethânia Mariani, fixado num lugar do mal, através do interdiscurso e da formação discursiva de uma dada memória coletiva. Na página seguinte, há uma grande foto de Dom José Maria Pires, que era na época o único bispo negro do Brasil, e também progressista. Abaixo da foto aparecia “Dom José Maria Pires: um cristão pode aceitar a doutrina econômica do socialismo sem aceitar o materialismo” (PARA ONDE vai... *Veja* nº 2, 18-09-1968, p. 53).

A matéria tratava de diversas questões como as novas experiências litúrgicas, que começavam a crescer naquele momento, a questão do celibato e a ação do movimento conservador Tradição Família e Propriedade (TFP) contra a “infiltração esquerdista no clero” (PARA ONDE vai... *Veja* nº 2, 18-09-1968, p. 55-56). De uma forma geral, chamava a atenção para a bipolaridade nas crenças de progressistas e conservadores e para a *crise* do catolicismo, destacando afirmações atribuídas ao teólogo progressista José Comblin, então assessor de d. Helder, “que chega a pregar ‘a justa violência dos oprimidos contra a injusta violência dos opressores’”. Ressaltava também as estratégias dos conservadores como resposta a esse tipo de posicionamento:

Contra as manifestações de sacerdotes e leigos esquerdistas, surgiu agora em São Paulo a revista de leigos “Hora Presente” [...] e logo sairá no Rio a revista “Permanência”, do jornalista e escritor Gustavo Corção. “Hora Presente” afirma: “Hoje, mais do que nunca, a Igreja se vê atacada por dentro”, mas “contra a Igreja, assente na rocha firme de Pedro, não prevalecerão as portas do inferno (PARA ONDE vai... *Veja* nº 2, 18-09-1968, p. 56).

Ao que parece, os dois argumentos destacados mantêm a lógica das formações discursivas da *Veja*. A fala do progressista Comblin remete o leitor aos perigos da violência, própria dos esquerdistas, dos comunistas; e são posicionados como uma ameaça que agora age dentro da Igreja e que, portanto, precisam ser combatidos. Já a fala da revista *Hora Presente*, então reproduzida, filia os conservadores, pela memória coletiva do cristianismo, ao discurso bíblico de Cristo, à tradição, ao apóstolo Pedro, considerado no catolicismo romano o príncipe dos apóstolos e o primeiro Papa. Como já mencionado, a respeito dessas disputas ideológicas, materializadas nesses discursos, os atores agregavam maior autoridade a suas argumentações através da *vontade de verdade*, no sentido foucaultiano.

A construção de sentidos da matéria, de uma forma geral, parece apontar para as ideias que já circulavam socialmente, de que o verdadeiro catolicismo estava sendo infiltrado por esquerdistas, que lhe eram estranhos, e que pelo perigo de suas ideias subversivas, gerava crise na religião, uma das bases da sociedade brasileira e da civilização ocidental. Em diversas falas o periódico ratificava a crise: “Existe uma crise na Igreja no Brasil, mas isso não significa pessimismo nosso; é apenas uma atualização aos tempos modernos’. Diz o Cardeal D. Jaime Câmara, arcebispo do Rio de Janeiro”. E também, “Em 1965, Dom Pedro Koop, bispo de Lins, afirmava: ‘A continuar assim, dentro de uma geração a Igreja se diluirá...’” (PARA ONDE vai... *Veja* nº 2, 18-09-1968, p. 54).

Ao relatar as práticas litúrgicas celebradas em setores dos meios progressistas, a matéria analisada lançava luzes sobre a experiência de uma pequena paróquia pernambucana:

Para a mesa de Deus, altar da missa na igreja de Ponte dos Carvalhos, na paróquia pernambucana do Cabo, os fiéis trazem pão, vinho, velas, flores, sabão e goma para as toalhas. Sobre a mesa do Padre Geraldo Leite Bastos depositam comida e roupa lavada. Sobre a mesa do povo, dinheiro para quem precisar. Sanfoneiros acompanham a missa. Conta padre Bastos: “O Evangelho é explicado por um dos irmãos e debatido com todos na assembleia” (PARA ONDE vai... *Veja* nº 2, 18-09-1968, p. 56).

Com o avanço dos anos 1970 e o vertiginoso crescimento das comunidades de base, as inovações litúrgicas passaram a despertar cada vez menos espanto nos setores mais conservadores da opinião pública católica, mas no final dos anos 1960, há pouco do encerramento do Concílio Vaticano II, num tempo em que boa parte dos fiéis ainda estavam acostumados com as missas em latim, e o celebrante de costas para a assembleia e de frente para o altar, as inovações ainda causavam bastante estranhamento e rejeição, como em seguida, a mesma reportagem afirmava:

Há quem veja Ponte de Carvalho como modelo de comunidade de base, mas muitos fiéis não aceitam as novidades. Um caso extremo: o engenheiro carioca Marco Antônio, antigo monge beneditino. Ele explica por que abandonou o mosteiro: “Não sou contra a ascensão das classes baixas. Sou contra o nivelamento por baixo, que começou com as Revoluções Francesa e Russa e agora atinge até a Igreja. A Igreja sempre chamou para o alto. Seus símbolos e suas cerimônias tinham em si qualquer coisa de divino, de elevado. Tinham o encanto de uma dignidade perdida. Agora a Igreja se despoja de todas essas coisas” (PARA ONDE vai... *Veja* nº 2, 18-09-1968, p. 56).

As disputas apresentadas sobre a maneira de celebrar o culto têm por subjacente um ponto fundamental na questão religiosa: as práticas de celebração do culto tiveram quase sempre um caráter bastante privativo numa certa cultura política do catolicismo tradicional, onde o homem volta-se para seu interior e para o alto, para assim adorar a Deus. Na cultura da libertação, passou a haver uma valorização muito grande do *encontro* com o outro. Os cultos privilegiavam seu caráter comunitário. Era para Deus, mas realizado em comunidade e num sentido muito amplo de partilha dos bens simbólicos e materiais. A Eucaristia, que pelo dogma da transubstanciação, é o próprio Jesus oculto no pão, nos meios progressistas torna-se o grande modelo de partilha. Jesus é o pão partilhado na comunidade.

Todas essas questões levantadas na imprensa repercutiam e geravam inquietação na sociedade. Um exemplo da recepção dessas matérias na opinião pública aparece nos números seguintes, na seção Cartas, da revista. Embora consideremos os filtros da autocensura das empresas de comunicação, a repercussão estampada nas páginas da mesma, dá-nos uma ideia de como o público leitor, filiado a diferentes orientações ideológicas recebia as matérias.

O leitor Jerônimo Prado, de Brasília, reagia na edição que circulou a partir de 16 de outubro de 1968: “Sr. Diretor, inútil a pergunta ‘para onde vai a Igreja?’ A Igreja não vai para nenhum lugar diferente. A Igreja de Cristo é eterna e não aceita as baboseiras dos capitalistas” (CARTAS. Jerônimo C. Prado. *Veja* nº 6, 16-10-1968, p. 3). Parecendo filiado às tendências progressistas, o leitor Max Chaves, de Passo Fundo, reclamava: “A posição de *Veja* no artigo ‘Para onde vai a Igreja?’ é reacionária, anti-histórica e anticientífica. A pergunta publicada na capa da revista é maliciosa e revela boa dose de ignorância”. (CARTAS. Max Chaves. *Veja* nº 5, 9-10-1968, p. 3).

Já o leitor Nilton Vieira dos Santos, de Sorocaba, demonstrando estar filiado às tendências conservadoras do clero e da sociedade, também protestava, mas pelos espaços destinados na matéria, para as figuras que representavam os conservadores e os progressistas:

Em *Veja* (18/9, pg. 52) há uma foto de Dom José Maria Pires em página inteira e a cores. Ele está fazendo o jogo do socialismo, vulgarizando e desmoralizando a Igreja. A foto de Dom Sigaud, líder do catolicismo autêntico, homem que defende os bons princípios, é nove vezes menor e em preto e branco (CARTAS. Nilton Vieira dos Santos. *Veja* nº 6, 16-10-1968, p. 3).

As diferentes vozes dos leitores de *Veja* revelam profundas divergências ideológicas e as diferentes formações discursivas que se cruzavam no impacto causado pelas matérias veiculadas pela revista. Como vemos, o protesto de Nilton Vieira é típico da formação discursiva hegemônica nos meios de comunicação liberal e no clero conservador, onde a representação socialismo, defendida por d. José Maria Pires, está relacionada ao mal, “desmoralizando a Igreja”, e fazendo oposição aos valores do *autêntico* catolicismo, defendido por d. Sigaud, “homem que defende os bons princípios”.

Max Chaves parecia dialogar com a cultura política das esquerdas da época, carregada de romantismo revolucionário, que valorizava a vontade de transformação dos seres humanos e via a mudança histórica como algo irresistível, confiantes de que as teorias marxistas eram as chaves necessárias para compreensão da história e sociedade. Assim, debatendo-se contra a formação discursiva da revista e suas posições ideológicas, afirma: “é reacionária, anti-histórica e anticientífica”.

Daniel Aarão Reis argumenta que

As direitas no poder, enquanto durou a ditadura militar, esmeraram-se em cultivar uma memória do golpe como intervenção salvadora, em defesa da democracia e da civilização cristã, contra o comunismo ateu, a baderna e a corrupção (AARÃO REIS in AARÃO REIS; RIDENTI; MOTTA, 2004, p. 40).

Na verdade, essa cultura política ratificada pelos processos educacionais de então, pela propaganda política, e pela imprensa assumia valores e ideias que vinham na esteira da cultura histórica forjada no Brasil a partir do Estado Novo. O conceito de cultura histórica, aqui assumido, é aquele trabalhado por Ângela de Castro Gomes, tomado por empréstimo do historiador francês Bernard Guinée para definir “a relação que uma sociedade mantém com seu passado”. Para a historiadora “tal conceito nos possibilita entender melhor o que especificamente os homens consideram como seu passado e que lugar (espaço e valor) lhe destinam em determinado momento” (GOMES in ABREU; SOIHET; GONTIJO, 2007, p. 46). Ela destaca que entre os muitos esforços feitos pelo Estado getulista para criar uma “identidade nacional”, estava uma leitura valorizada do nosso passado. Uma leitura que tem por base não apenas a historiografia, mas a literatura, o folclore etc. considera que é na

interface de todos esses elementos de uma cultura histórica que se dá a constituição de uma dada cultura política, que “incorporaria sempre uma leitura do passado – histórico, mítico ou ambos -, que conota positiva ou negativamente períodos, personagens, eventos...” (GOMES in ABREU; SOIHET; GONTIJO, 2007, p. 48) Assim, destacamos que, na cultura história nascida a partir do Estado Novo, as esquerdas comunistas assumiram sempre uma conotação negativa, como consagra, por exemplo, a própria expressão *Intentona Comunista*. O termo *intentona*, na língua portuguesa, denota *plano insensato, conluio*. O Estado Novo, através de diversos mecanismos ideológicos, criou um imaginário dos comunistas como ateus que incendiavam as igrejas, comiam crianças etc., como bradava, às vésperas do golpe militar o bispo primaz do Brasil, Augusto Álvaro da Silva, em sua carta pastoral, sobre o perigo do comunismo internacional tomar o poder no país: “Assassinará sacerdotes, incendiará igrejas, arrasará conventos, violará religiosas, fuzilará líderes católicos, confiscará propriedades, ferirá, matará, martirizará com requintes de barbaridade e fereza bestial” (SILVA⁸⁹ apud ZACHARIADHES, 2010, p. 137).

Dessa forma, os militares de 64, ao apresentarem o comunismo como ameaça, seja à democracia, seja à civilização cristã, recorriam a uma memória coletiva que lhes era anterior e que, possivelmente por isso, tivesse tanta força social, pois as representações por eles reclamadas operavam dentro de uma *comunidade de sentidos* para a sociedade brasileira, como define Backzco.

Os rigores da Lei de Segurança Nacional, a repressão contra as atividades *subversivas*, as prisões políticas, os desaparecimentos de militantes etc., criavam na sociedade um clima de medo, que restringia as formas de manifestação política. As ideias e os livros tornaram-se especialmente perigosos. Em 11 de dezembro de 1968, a dois dias da instauração do AI-5, Veja colocou uma chamada de capa intitulada “Os padres subversivos”, e a matéria que se seguia era intitulada “Franceses revolucionários”. Narrava, então, a prisão de religiosos franceses em Belo Horizonte, acusados de práticas subversivas, de incentivarem a rebelião da juventude operária católica contra os patrões e contra o Estado.

Ao lado da foto dos padres presos a revista apresentava, sob forma de texto, as principais representações conflitantes naquele espaço simbólico:

Para os padres que pregam o “novo Evangelho”, Mao Tsé-tung, Guevara, Cristo e os santos podem conviver pacificamente dentro das mesmas lições. [...] Os militares

⁸⁹ SILVA, Dom Augusto Álvaro da. Carta pastoral do primaz do Brasil. Vozes-Revista Católica de Cultura, Petrópolis-RJ ano 58, n. 1, jan. 1964.

respondem que esse Evangelho já esta se tornando perigoso (FRANCESES revolucionários. *Veja* nº 14, 11 de dez. de 1968, p. 14).

Ampliando a discussão, apresentou inicialmente a defesa dos padres, lida nas homilias das paróquias de Belo Horizonte, carregada de imagens em disputa naquele espaço simbólico:

Sabemos que a nossa atitude diante dos fatos será julgada diversamente, conforme as opiniões. Uns vão dizer que merecemos mesmo ser presos, outros vão ficar com dó dos padres; uns vão achar que somos autênticos, outros dirão que não é esta a Igreja de Cristo; uns irão xingar as autoridades, outros vão usar do nosso testemunho para sua política ou a sua ideologia; para uns, está é a Igreja com que eles sonhavam; para outros, nós a estamos traindo. Para nós, basta-nos que o Deus verdadeiro nos julgue (FRANCESES revolucionários. *Veja* nº 14, 11 de dez. de 1968, p. 14).

Logo após apresentar a defesa dos religiosos, o periódico inicia o trabalho de condução da compreensão, determinando o próprio veículo o que *realmente* significava a atuação daqueles progressistas:

O sermão acabou tornando-se uma previsão exata: a polêmica ficou desde logo estabelecida – para os militares e civis conservadores, o comportamento dos chamados padres progressistas ficou caracterizado nesse episódio como visível traição à Igreja e uma ameaça contra a segurança nacional: os padres engajaram-se realmente numa luta revolucionária (FRANCESES revolucionários. *Veja* nº 14, 11 de dez. de 1968, p. 14).

Mais adiante, volta a apresentar a defesa dos religiosos, feita por setores do próprio clero, para em seguida, de acordo com uma estrutura técnica padrão no jornalístico brasileiro, segundo Abramo, recorrer a uma das formas possíveis de *inversão*, isto é, quando uma versão do fato torna-se mais importante do que o fato real. Para ele um dos padrões básicos de *inversão* é o *oficialismo*:

No lugar dos fatos uma versão, sim, mas de preferência a versão oficial. A melhor versão oficial é a da autoridade, e a melhor autoridade, a do próprio órgão de imprensa. À sua falta, a versão oficial da autoridade cujo pensamento é o que mais corresponda ao do órgão de imprensa... [...] de maneira que o leitor não apenas acredite nela, mas aceite e adote. (ABRAMO, 2009, p. 30)

Dessa forma, *Veja* apresentava a *versão oficial* da prisão dos padres:

Em Belo Horizonte, os encarregados do IPM chegaram à mesma conclusão, baseados no depoimento pessoal dos acusados e nos documentos apreendidos. Os padres confessaram que “procuravam fazer o operário se rebelasse contra o patrão e o Governo” (depoimento do Padre Michel Marie Le Ven) e que “vários planos de agitação estavam prontos para ser colocados em execução, visando à derrubada do

Presidente; vários grupos de guerrilha estavam prontos para entrar em ação; no Recife já possuíam cerca 40 mil homens prontos para agir de surpresa” (depoimento do padre Francisco Xavier Berthou). Setores do próprio clero condenam os religiosos presos: “As acusações são mesmo muito graves”, comentou Dom Jaime Barros Câmara, cardeal do Rio de Janeiro, depois de conversar uma hora e meia com o General Syzeno Sarmiento (FRANCESES revolucionários. *Veja* nº 14, 11 de dez. de 1968, p. 14).

Os planos de agitação destacados no *oficialismo* nunca se consolidaram, e os 40 mil guerrilheiros já “prontos para agir”, também nunca apareceram. Contudo, através das páginas da revista formava-se um imaginário de conflito armado iminente. A partir da leitura dos textos nasciam imagens mentais de que, no interior da Igreja, grupos infiltrados já estavam prontos para promover distúrbios sociais violentos, ameaçando toda a sociedade.

Nas páginas seguintes, a *Veja* chamava a atenção para o material subversivo encontrado junto com os religiosos:

Num dos livros apreendidos pelo Exército em poder dos padres presos em Belo Horizonte, “Cristo e Política”. O teólogo alemão Oscar Cullmann, protestante, diz: “Cristo foi condenado a morrer na cruz pelos romanos por ser um zelote”. Os zelotes eram membros de um grupo subversivo da época, que queria livrar a Palestina da dominação romana DIFÍCIL é entender... *Veja* nº 14, 11-12-1968, p. 17).

Ao lado da reportagem, a *Veja* publicou uma fotografia bastante emblemática, uma composição colorida, com grande destaque e de página inteira. Sobre um fundo azul turquesa aparece um livro que lembra um missal romano ou um ofício divino – este de leitura obrigatória para a vida de oração de todos os religiosos –, grafado com as iniciais PX e a primeira e a última letra do alfabeto grego; pois de longa tradição, o texto joanino do apocalipse identifica Cristo como o início e o fim de tudo, o *alfa e ômega*. Junto ao livro, de um lado “santinhos” com a imagem do Papa Paulo VI e de Santo Afonso Maria de Ligório, este último numa atitude de oração devocional diante de um crucifixo. Santo Afonso recebeu do papa Pio IX, em 1871, o título de Doutor da Igreja e é o fundador da congregação dos Missionários Redentoristas. Escreveu diversos livros sobre espiritualidade cristã e sobre o culto mariano. Do outro lado na imagem, aparecem misturados aos símbolos católicos uma edição do *Guerra de Guerrilhas*, de Che Guevara, e o livro de *Citações do presidente Mao Tsé-tung*. A revista apresentava então, também visualmente, ao leitor mais distraído que elementos culturais de tradições distintas e antagônicas, agora, surpreendentemente imiscuíam-se no interior da Igreja. Talvez não seja forçoso pensar que fosse uma demonstração visual da ideia de “infiltração esquerdista” na Igreja.

Alguns meses após a edição do AI-5, o pensador ligado à velha intelectualidade católica, que comandou o Centro Dom Vital a partir de 1939, Gustavo Corção, extremamente conservador, ou mesmo reacionário para alguns, fazia, através das páginas de *O Estadão*, uma inflamada defesa dos valores da *Revolução de 64* e do governo civil-militar, criticando os modelos de democracia liberal, chamando-os de *democratismo*. Considerava tal regime incapaz, muitas vezes, de garantir a vontade da maioria. Para Corção a derrubada de Jango iniciara um processo para trazer o Brasil de volta à “normalização”, e afirmava: “Essa normalidade espiritual, civilizacional, media-se pela obediência aos critérios da lei natural, que vomitara o comunismo, e não às regras do dito jogo democrático”. Continuava:

O bom regime, nessa ordem de ideias, será aquele que tiver elasticidade suficiente para deslocar o acento tônico conforme as reais exigências do bem comum. E assim, pode-se dizer, sem sobra de antinomia, que o atendimento do verdadeiro ideal democrático, (em sentido largo) exige às vezes o sacrifício de formas e normas do jogo democrático (em sentido estrito). [...] Foi o governo do marechal Humberto Castelo Branco que realmente realizou a redemocratização do Brasil; e o atual governo continua a mesma grande tarefa (PARA A NORMALIZAÇÃO do... *O Estado de S. Paulo*, 2-04-1969, p. 5).

Mais à frente, ele também identifica na esquerda católica uma ameaça às conquistas do novo regime e desferia um contundente ataque:

Uma das maiores e das mais dolorosas dificuldades encontradas, sobretudo no atual governo, nos veios de um setor de onde, normalmente, deveríamos esperar apoio, encorajamento e orientação. Refiro-me ao mundo eclesiástico, e uso esta denominação em lugar de “Igreja” para tornar bem claro que é dos homens que me queixo, e não daquela que para mim continua a ser “unam, santam, catholicam et apostolicam Ecclesia”.

A desgraça do Brasil coincide com a desgraça do mundo. As sementes de infiltração comunista nos meios católicos produziam, depois do Concílio, seus frutos venenosos. No mundo inteiro se viu, com assombro, o desenvolvimento da heresia chamada “progressismo” que, entre outros fatores, trazia o adúltero conúbio com as ideias marxistas (PARA A NORMALIZAÇÃO do... *O Estado de S. Paulo*, 2-04-1969, p. 5).

Indica então os malefícios dessa infiltração no Brasil:

... na Ação Popular dirigida e inspirada por um padre jesuíta e depois desabrochada em movimento subversivo pela ação dos padres dominicanos, alguns dos quais já saíram pela porta dos fundos; e em meia dúzia de bispos, como o de Santo André e o de Volta Redonda⁹⁰, possuídos pelo delírio socialista

[...] Infortunadamente para nós, os clérigos de esquerda se obstinam em acreditar que a revolução socialista, com o arrasamento completo das “estruturas arcaicas” é a única solução capaz de libertar o Brasil e de trazer prosperidade para o povo. [...]

⁹⁰ Os bispos citados são, respectivamente, d. Jorge Marcos de Oliveira e d. Waldyr Calheiros.

Agora, os padres de esquerda em vez de ajudar, atrapalham em vez de elevar, pervertem.

[...] Para acúmulo de desgraças chegaram-nos maus padres estrangeiros, como o famoso Comblin, como os famosos padres-marxistas de Belo Horizonte, e como o padre-operário que, em Osasco, se recusava a fazer no meio operário obra de padre – sacramentos, missas etc. – “para não pactuar com a situação vigente”

Felizmente para todos nós, o governo atual tem sabido resistir e reduzir as atividades dos maus religiosos (PARA A NORMALIZAÇÃO do... *O Estado de S. Paulo*, 2-04-1969, p. 5).

Após a edição do AI-5, as atividades subversivas do clero foram perdendo espaço na mídia, pois, entre outras coisas, como já afirmado, eram proibidas pelos *manuals de comportamento* da imprensa. Embora, de tempos em tempos, reaparecessem sob forma de Editorial, artigos e notas, que quase sempre, atacavam duramente as iniciativas tanto de padres quanto de bispos progressistas.

O episódio da prisão dos frades dominicanos, de São Paulo, fez o tema merecer novamente uma capa da revista *Veja*, com o impactante título já citado, “Sacerdotes da violência”. Esses religiosos eram os freis Betto, Fernando de Brito, Ivo Lesbaupin e Tito Alencar, entre outros. Provavelmente, tal acontecimento tenha rompido as barreiras do silêncio imposto aos assuntos relativos ao clero por dois motivos: 1º) por ter surgido na esteira da captura e morte do guerrilheiro Carlos Marighella, considerado pelo próprio governo como o mais perigoso terrorista do país, assim, sua eliminação foi tratada como uma grande vitória do regime, e serviu como um troféu pessoal para o delegado *linha dura* de São Paulo, Sérgio Fleury Paranhos, um dos líderes da Operação Bandeirantes (Oban); 2º) de acordo com frei Betto, fez parte da estratégia do governo culpar os dominicanos pela prisão do líder da ALN. Na versão que circulou através da imprensa, na época, foram os dominicanos que, “fraquejando”, entregaram Mariguella. O governo matava, assim, dois coelhos com uma cajadada só, pois debilitava um dos grupos da esquerda armada considerado mais perigoso do país e, ao mesmo tempo, enfraquecia as redes de solidariedade, reais e imaginárias, existentes entre Igreja e esquerda. Mas de qualquer forma, a eliminação do guerrilheiro foi amplamente festejada pelo governo e quebrou, momentaneamente, o silêncio a respeito dos padres subversivos e, de acordo com Gorender “o episódio forneceu munição para furiosos ataques à ala renovadora da Igreja Católica e aos dominicanos de São Paulo”. E ratifica: “A imprensa reacionária se fartou de reportagens e editoriais indignados” (1987, p. 177).

Em outro registro, Frei Betto recorda-se que na ocasião da sua prisão “Os grandes jornais do Rio e de São Paulo promoviam o linchamento moral dos dominicanos” (2006, p. 165). E queixa-se de d. Vicente Scherer, cardeal de Porto Alegre, que segundo ele, servindo

aos interesses do poder, ajudava a imputar culpa aos dominicanos encarcerados, mesmo que por vias indiretas.

O cardeal Vicente Scherer, em seu programa radiofônico semanal, *A Voz do Pastor*, após declarar que “o abundante noticiário divulgado pela imprensa poderia sugerir a ideia errônea de que os sacerdotes e religiosos implicados nos acontecimentos são réus comprovados”, acrescentou que “quem participa de um esquema comum com terroristas, que assassinam inocentes a sangue frio, assaltam e roubam, torna-se conivente com tais crimes e participa de sua responsabilidade” (BETTO, 2006, p. 215).

Esse pronunciamento de d. Scherer também foi reproduzido pelo *Jornal do Brasil*, com a seguinte chamada na capa “Cardeal acha ruim posição de frei Beto” (CARDEAL acha ruim... *Jornal do Brasil*, 18-11-1969, capa). De fato, o prelado trabalhava com o ideário construído pelo regime e pela imprensa liberal, pois enquadrava a ação da esquerda sob a pecha de terrorista, e aproximava, sem outras considerações, as ações de religiosos progressistas dessa esquerda. O próprio *JB*, dias antes, em 13 de novembro de 1969, dando destaque à versão das autoridades sobre o envolvimento dos frades com a Aliança Libertadora Nacional (ALN), recorrendo ao recurso do *oficialismo*, publicou a seguinte matéria de capa:

Frei Carlos Alberto Cristo – o frei Beto – preso no DOPS do Rio Grande do Sul, pediu dinheiro e armas a Carlos Marighela para criar um núcleo de terrorismo urbano, segundo afirmou ontem o Secretário de Segurança gaúcho, o coronel Jaime Mariath (POLÍCIA diz que... *Jornal do Brasil*, 13-11-1969, capa).

Sobre a consolidação dessa representação da esquerda como “terrorista” Kushnir apresenta uma interessante explicação:

Certamente, uma parcela grande da imprensa condenava a guerrilha e usava termos como “subversivo”, “terrorista” e “terror” para referir-se ao assunto. [...] Esquadrinhando a gênese do termo, Abreu entrevistou jornalistas. Para Alberto Dines – editor do *Jornal do Brasil* entre 1961 e 1973 –, teria sido o governo que recomendou o termo “terrorista” a partir do AI-5. Já para José Silveira – secretário de redação do mesmo jornal –, essa foi uma invenção do próprio jornal. Mas como demonstrou Abreu, foi o jornal *O Globo* que, em 1966, pela primeira vez envergou o termo, sem nenhum pedido das autoridades. Na manchete da primeira página desse periódico [...] lê-se: “Terrorismo não interrompe o programa de Costa e Silva” (2004, p. 312-313).

Desde 1967, na verdade, O Estado de S. Paulo havia desferido um contundente ataque à Ordem Dominicana, por ocasião da prisão do superior da ordem em Belo Horizonte, acusado de tentar articular um novo congresso da oficialmente extinta Une. No seu Editorial,

chamado de Notas e Informações, afirmava que o mundo “estava a naufragar num caos semelhante ao que sucedeu a queda do Império Romano” (AS ORDENS religiosas e... *O Estado de S. Paulo*, 03-08-1967, Notas e Informações, p. 3), e estabelecia conexões entre a Une, os religiosos e Fidel Castro “No momento em que na Havana se reúne um Congresso para organizar a forma mais eficiente de derrubar todos os poderes constituídos em todos os demais países do hemisfério...” (AS ORDENS religiosas e... *O Estado de S. Paulo*, 03-08-1967, Notas e Informações, p. 3). A declaração terminava com um firme convite ao governo do Brasil, para que fizesse naquele momento o que Pombal havia feito no século XVIII, isto é, expulsar uma ordem religiosa do território brasileiro.

Na ocasião da prisão dos frades de São Paulo, o jornal propôs-se a relatar as repercussões desses acontecimentos nos meios cristãos, mostrando a *incômoda* inquietação que a politização dos padres causava na sociedade. No dia 19 de novembro publicou a manchete “Incidentes em igreja do Sul”. E a matéria relatava as reações dos cristãos em paróquias de Porto Alegre:

Incidentes caracterizaram as missas de domingo último em Porto Alegre. [...] Na igreja de Santa Cecília o pe. Edgard falando sobre “caridade e crime” disse que Cristo acolhera os pecadores como Madalena, Zaqueu e o Bom Ladrão... [...] Nessa altura um militar interrompeu-o perguntando: “É verdade que o senhor é acusado de terrorista e de falsificador de documentos?” Pe. Edgar respondeu-lhe que fora detido para prestar esclarecimentos e que se fossem verdadeiras as acusações que lhe eram imputadas pelo que o interrompeu, ele não teria sido solto (INCIDENTES EM igrejas... *O Estado de S. Paulo*, 19-11-1969, capa).

Os dominicanos “espalhados pelo Brasil tinham uma conhecida relação com os movimentos clandestinos” (GASPARI, 2002, p. 147) e, realmente, davam um apoio logístico à ANL, auxiliando pessoas perseguidas pelo regime a deixarem o país pelas fronteiras do Sul do país, com documentos falsos, como acusava o militar. Mais adiante seguia a matéria:

Na igreja de Chácara das Pedras o pároco falava da prisão de Pedro e outros apóstolos. O fiel que se identificara como juiz disse que o padre não tinha o direito de comparar a prisão de Pedro com a prisão de religiosos acusados de terrorismo. [...] Os incidentes registrados no domingo e a reação dos sacerdotes da Arquidiocese parecem indicar que a crise iniciada com a detenção dos sacerdotes está a assumir contornos sérios (INCIDENTES EM igrejas... *O Estado de S. Paulo*, 19-11-1969, capa).

A edição que circulou no dia seguinte trouxe duas grandes fotografias do encontro do presidente Médici com o cardeal de São Paulo, d. Agnello Rossi, e trazia uma matéria falando

da entrevista concedida ao cardeal pelo presidente da república. A grande manchete estampada garantia: “D. Agnello é pelo diálogo”. E apresentava as posições do cardeal: “Falando dos dominicanos, o cardeal declarou: ‘Dei meu parecer em nome da CNBB, mas o problema dos dominicanos é da ordem. Cada um tem responsabilidades próprias e deve responder pelos seus atos’”.

Na verdade, ninguém sabia ao certo quanto a Igreja nas suas bases estava influenciada por valores das esquerdas e, por isso, ela surgia aos olhos de muitos como uma ameaça desconhecida. Como tesmos visto, a cultura revolucionária dos anos 1960 havia estabelecido uma aproximação de ideias e objetivos muito grande entre as esquerdas da América Latina, apesar de toda a dissidência, e, especialmente, promoveu uma comunhão de valores entre estas e os clérigos progressistas do continente. Em 1967, por exemplo, havia ocorrido em Havana a I Conferência da Organização Latino-Americana de Solidariedade (Olas), como citou o editorial do *Estadão* acima, que contou com revolucionários de todo o continente, incluindo o próprio Marighella e Caldeira Brant, ex-militante da JUC e um dos fundadores da Ação Popular (BETTO, 2006, p. 46). Um dos objetivos da Olas era realmente o apoio aos grupos guerrilheiros em todo o continente. Por isso, a ação de padres guerrilheiros pelo território da América Latina trazia uma ameaça de *contaminação* constante. Esse temor e desconfiança apareciam estampados nos jornais, vez por outra, passando pelos filtros da censura oficial. Como por exemplo, uma matéria de página inteira do *Estadão* que circulou em 1972, falando sobre a participação de vários sacerdotes na guerrilha colombiana. Numa grande manchete o jornal trazia o angustiante questionamento “são guerrilheiros ou sacerdotes?” (COLOMBIA: são guerrilheiros... *O Estado de S. Paulo*, 25-06-1972, p. 144).

Quanto mais subia a temperatura nas relações políticas do país, mais as ações do clero progressista eram censuradas. Dessa forma, a imprensa parece ter escolhido dois termos do vocabulário político para destacar a performance mais desejada para a Igreja: “diálogo” e “moderado”. Os bispos do Brasil voltaram a ser capa da *Veja*, no ano de 1971. Acima de uma grande foto da assembleia dos bispos aparecia a inscrição “Os bispos brasileiros: união acima da crise”. A matéria interna vinha com a significativa qualificação “Suaves pastores da moderação”, acompanhada do subtítulo “A Igreja que permanece unida, permanece” (SUAVES mestres da... *Veja* nº 128, 17-02-1971, p. 12).

Mas a inquieta igreja progressista insistia e o tema, vez por outra, acabava aparecendo nos editoriais, em artigos etc. Quase sempre sob forte acusação. Como o editorial do Estado de São Paulo do dia 13 de novembro de 1971, que fez duras críticas a d. Pedro Casaldáliga, em função do documento lançado pelo clérigo no dia da sua ordenação episcopal, *Uma Igreja*

na *Amazônia em Conflito com o Latifúndio e a Marginalização Social*, no qual o religioso denunciava para o país a grave questão da terra na região amazônica e a dramática exploração dos sertanejos. O título do editorial era: “A má fé e a demagogia desse bispo”. Falando das suas atribuições episcopais reclamava:

São amplas, pois, as atribuições que lhes confere a Igreja. Mas o que ela não lhes dá, até mesmo porque não poderia fazê-lo, é poderes para ditar à sociedade civil o rumo que ela deve seguir para crescer e multiplicar suas riquezas, a não ser na esfera moral, e mesmo assim à católicos enquanto tais (A MÁ fé e... *O Estado de S. Paulo*, 13-11-1971, Notas e Informações, p. 3).

D. Pedro registrou em seu diário a reação do jornal às suas denúncias:

As reações foram imediatas, no país e no exterior. O Estado de S. Paulo – capitalista, liberal, conservador – dedicou um editorial de três colunas, de cima a baixo da página, à “má fé e demagogia desse bispo”, taxando-me de “delirante prelado”, “indocumentado”, “homem de má fé”, “demagogo farisaico”, “provocador do governo”, “inteligência tão escassa de acuidade como de escrúpulo” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 50).

Vale destacar que o *JB* teve um posicionamento bem mais sóbrio quanto às denúncias de d. Pedro e no seu editorial do dia 11 de novembro de 1971, tratando-o, na cultura política de então, com a *devida* deferência dispensada a um bispo católico. E desta forma encerrava suas considerações:

O documento de Dom Casaldáliga surge assim num momento de certo modo propício e fere um tema que está nas cogitações das autoridades empenhadas em integrar um país de proporções continentais como é o nosso. [...]. Esta é a hora, portanto, de o Governo examinar a denúncia de um Bispo que vive na Amazônia e se sente no dever moral de contribuir para um regime de justiça social que é não apenas uma causa do Governo, mas de todos os brasileiros (DENÚNCIA do bispo. *Jornal do Brasil*, 11-11-1971, Editorial, p. 6).

4.3 A IGREJA PROGRESSISTA COMO FORÇA MORAL DA ABERTURA

O cardeal Arns narra em suas memórias um interessante diálogo que teria tido com o então chefe da Casa Civil do governo Geisel, Golbery do Couto e Silva, num encontro onde participaram o arcebispo de São Paulo, o professor Cândido Mendes e o recém-empossado ministro, em Brasília. Tal diálogo elucidada, ao menos em parte, a trama da abertura política sob a tutela de Geisel, marcada pela contradição e por muitas idas e vindas, pois foi uma abertura realizada por um presidente autoritário, que fechou o Congresso Nacional e, impôs ao país

uma reforma eleitoral, que entre outras coisas criou os famosos “senadores biônicos”, eleitos de forma indireta; além de tornar indireta também a eleição para governadores. Tal reforma foi uma resposta à derrota do governo nas eleições de 1974, e foi implementada através de uma emenda constitucional, que ficou conhecida como “pacote de abril”. Foi elaborada por um pequeno grupo convocado pela própria presidência da república e, chamado pela imprensa de a “constituinte do Alvorada”. Mas, contudo, para realizar a abertura, tal presidente precisava equilibrar-se entre a sociedade civil, que a pedia, e a *linha dura* das forças armadas com a chamada *tigrada* do aparelho de repressão do regime, capaz de tudo para impedi-la.

Novo encontro se deu naquele mesmo ano, num almoço em Brasília... [...] perguntei de surpresa ao chefe da Casa Civil por que eles não preparavam as condições para abolir a censura. O remédio não poderia começar com a dose mínima de liberdade para a imprensa escrita?

A resposta de Golbery foi imediata: “seria muito melhor para nós, mas os grupos militares fortes temem a publicação de irregularidades que possam escandalizar o público”.

Propus que aproveitasse a ocasião única que se avizinhava: o centenário da fundação do jornal O Estado de S. Paulo. Este atacava o governo com versos de Camões, mas também não poupava a Igreja. Seria ótima ocasião de deixar correr as notícias, porque a autocensura do próprio jornal garantiria o êxito da medida e o começo da nova era. O governo não censuraria a edição do centenário e a partir daí suspenderia de vez a censura no *Estadão*.

O general Golbery advertiu: “O senhor não conhece essa gente da linha dura, d. Paulo. Eles não vão permitir”. Mas eu mantive minha convicção: “Eles vão permitir, general, porque o *Estadão* combate a Igreja”.

A ideia pareceu agradar e de fato a censura foi abolida a partir daquela ocasião. (ARNS, 2001, p. 370).

O cardeal também destaca que, naquela conjuntura, Golbery articulando o projeto de abertura política buscava interlocutores na Igreja, “que ele considerava mais bem informada do que o próprio SNI” (ARNS, 2001, p. 369). Ao que parece, o projeto de abertura *Geisel-Golbery* tinha entre suas bases estratégicas fundamentais a reaproximação com a Igreja e a colaboração da imprensa. O general acreditava que a imprensa, devidamente expurgada nos anos anteriores, poderia intimidar a ação da *linha dura*, e que “Era preciso a voz ativa dos jornalistas, que criavam um discurso consensual em torno de um padrão de abertura política” (KUCINSKI in CARNEIRO, 2002, p. 545).

Esse dois elementos, Igreja e imprensa, também eram considerados estratégicos no tabuleiro do jogo político para os militares de *linha dura*. Encastelados nos diversos órgãos de repressão do governo, tiveram como uma de suas linhas de ação recriar um clima político de ameaça esquerdista, que bloqueasse o projeto do fim da censura na imprensa e, afinal, acabasse impedindo a própria abertura do regime. Lembrando que entre 1976 e 1981, ocorreu,

em importantes cidades do Sudeste, uma série de atentados à bomba contra várias instituições da sociedade civil, que se iniciou com um ataque à sede da Associação Brasileira de Imprensa (ABI); depois foi explodido, em frente à sede da CNBB, no bairro da Glória, no Rio, o carro do bispo de Nova Iguaçu, d. Adriano Hipólito, na ocasião sequestrado, espancado e pintado de vermelho; também na câmara dos vereadores do Rio de Janeiro; na sede da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB); em várias bancas de jornais que vendiam publicações consideradas *subversivas*; culminando com o famoso atentado do Rio Centro, no dia 1 de maio de 1981. Em linhas gerais, o *porão* ou *linha dura* tentava recriar no país o clima de ameaça iminente do *inimigo interno*. Agindo dentro dessa linha de perspectiva, a teoria da *infiltração esquerdista* na Igreja foi frequentemente mobilizada.

Num fenômeno como a hipertrofia dos aparelhos repressivos, passara-se ao fabrico de ameaças. O CIE desinformava seu público quando encorpava a conspiração clérigo-esquerdista enxertando-lhe a coordenação do moderado Baggio. [...] A “tigrada” precisava de desordem. Como ela não existia, tinha de providenciá-la. [...] Por mais desonestidade que houvesse nas montagens, havia gente disposta a acreditar em bruxas guerrilheiras, esquerdistas e episcopais. (GASPARI, 2004, p. 272, 273, 274).

Enfim, a abertura deu-se em meio a uma queda de braço entre grupos distintos no interior do regime autoritário. Havia, pois, para a imprensa uma nova situação. Havia uma ambiguidade, na verdade, onde algumas coisas já se tornavam *toleráveis* e outras ainda estariam sob forte vigilância. Assim, nada estava previamente definido e ninguém sabia exatamente até onde era permitido ir. Beatriz Kushnir afirma, por exemplo, que apesar do discurso de abertura, o governo Geisel foi o que mais exerceu a censura na grande imprensa. E mesmo o fim da censura prévia nos veículos de comunicação veio acompanhado de uma espécie de transferência de responsabilidade, passando para a imprensa o dever de tutelar uma sociedade infantilizada, julgada incapaz de discernir o *certo* do *errado*.

Nessa conjuntura, de acordo com Kushnir e Kucinski, consolidou-se como um dos piores legados do regime autoritário para a sociedade brasileira: a “herança da *autocensura*” nos meios de comunicação social (KUCINSKI in CARNEIRO, 2002, p. 536). Sucumbindo às diversas estratégias de censura desenvolvidas pelo Estado ao longo de anos, a própria imprensa havia desenvolvido um forte instinto de *autocensura*, para proteger-se previamente de futuras retaliações. Pois estava sempre temerosa com as reações do governo acerca daquilo que era publicado. Agia antecipando-se às represálias imprevisíveis! Assim, tentando adivinhar as idiossincrasias do sistema jornalistas, editores e donos de jornais esmeravam-se na *autocensura*, no controle antecipado da informação. Enfim, esse exercício generalizado da

autocensura, que foi estimulado por atos isolados de censura exógena *manu militari*, determinou o padrão de controle da informação durante os dezessete anos de regime autoritário e não se extinguiu totalmente nem mesmo com a suspensão da legislação autoritária. Os demais métodos coercitivos, inclusive a censura prévia e os sucessivos expurgos de jornalistas, ocorridos nos anos anteriores, foram acessórios e instrumentais à implantação da autocensura.

Dessa forma, mesmo após o início do governo Figueiredo, quando a imprensa ganhou mais autonomia, o sistema jornalístico não mudaria completamente, pois, a abertura tinha limites claros! Não se poderia colocar em risco a *ordem social* nem se trazer à tona o passado recente do país. No final dos anos 1970 e inícios dos anos 1980 ainda havia muitos riscos de *retrocessos*, principalmente, como vimos, porque havia ainda muita pressão por parte dos militares de *linha-dura* para a não realização do projeto de abertura do regime. Ao que parece, coube à imprensa liberal direcionar o processo dentro dos limites de uma *transição pactuada*. Aliás, para Kucinski a imprensa que foi acessória no auge do regime autoritário, tornou-se fundamental no controle social a partir da abertura.

Sob o regime autoritário (1964-1979), a mídia foi acessória nas tarefas de controle social, exercidas principalmente pela repressão física, silenciamentos de vozes dissidentes e expurgo de lideranças populares. Sob a democracia, dada a ilegitimidade das formas coercitivas de controle, a repressão tornou-se instrumento secundário de controle e a mídia passou a ser procurada pelas elites dominantes como meio principal de controle social (KUCINSKI, 1998, p. 18).

Para o jornalista coube sempre à imprensa e, mais propriamente aos quatro grandes jornais do país – que durante muitas décadas foram: O Globo, Jornal do Brasil, Folha d S. Paulo e O Estado de S. Paulo – a criação de uma agenda nacional, priorizando as questões que deveriam ser discutidas no país e as formas do seu encaminhamento social. E não foi diferente no caso do estabelecimento de um consenso nacional em torno das prioridades da abertura política (KUCINSKI, 1998, p. 24).

O ano de 1979 tem sido destacado na historiografia nacional como um momento fundamental na construção de uma *conciliação nacional*, que permitisse a volta da democracia e, ao mesmo tempo, anistiasse qualquer tipo de culpa relacionada à implementação e consolidação do regime autoritário. Efetivamente coube à imprensa, ao menos em parte, estabelecer esse consenso nacional de uma anistia que fosse *ampla, geral e irrestrita*. Entedia-se que para que o país seguisse em frente seria necessário *esquecer as culpas*.

Da mesma forma, o ano de 1979 foi também um momento de inflexão na história da Igreja no Brasil e na América Latina. Foi quando ocorreu o novo encontro da Celam, em Puebla, registrando a primeira visita do papa João Paulo II às Américas e, este se revelando como um fenômeno entre as *massas*; foi quando se tornou vitoriosa a Revolução Sandinista da Nicarágua, que contou com sacerdotes entre os revolucionários e ministros do novo regime; e no Brasil iniciaram-se as famosas greves do ABC paulista, puxadas pelo novo sindicalismo, que desafiava o Governo Federal e que contou com total apoio de padres e bispos progressistas.

Enfim, o fim do regime civil-militar seguia conduzido por muitas forças sociais, e acompanhado de projetos múltiplos para o país. Havia a ação da *linha dura*, que tentava impedir a abertura; havia a *transição feita pelo alto*, conduzida pelas elites dominantes, desejosa “de substituir o mando autoritário por uma modalidade de democracia controlada, na qual a grande massa de trabalhadores seja expectadora e não protagonista” (KUCINSKI, 1998, p. 28-29) e; entre outros, havia o projeto da igreja progressista, de ampla participação popular nas engrenagens da política e do jogo do poder. Assim, coube à imprensa, solicitada pelas elites, criar um consenso acerca do projeto que se tornaria vencedor nos anos seguintes. Nesse jogo de xadrez, seria função da mídia tanto intimidar a ação da *linha dura* quanto limitar as possibilidades da Igreja Católica, pois esta era, ao mesmo tempo, um agente fundamental no processo de abertura e um parceiro, até certo ponto, indesejável para as elites dirigentes.

É interessante notar pela análise das fontes que, pelo menos em parte, a imprensa agiu de forma bastante cirúrgica e bem precisa no tratamento dispensado à Igreja na construção do projeto de abertura política. Na segunda metade dos anos 1970 precisou apoiar-se em forças sociais antagônicas. Havia uma conjuntura de rearticulação de forças da *linha dura*, incluindo aí os episódios da morte do jornalista Vladimir Herzog e do operário Manuel Fiel Filho nas dependências do DOI-CODI; e a invasão de policiais na PUC, só para citar a situação em São Paulo, sob o comando do General-Comandante do II Exército, Ednardo Ávila, e depois, do governo de Paulo Egydio Martins. Os órgãos de repressão tentavam, novamente, mobilizar a opinião pública, pela memória social, para os temas *subversão* e *terrorismo*. E a imprensa parece ter encontrado em setores da igreja progressista um aliado moral extremamente forte para combater e desacreditar a ação dessa *linha dura*, destacando a ação de seus membros, então qualificados como “moderados”, que lutavam por “justiça e paz”. Nesse tempo, a Veja, principalmente, parece ter silenciado bastante no que diz respeito à face *subversiva* da Igreja. A biografia e a atuação de d. Paulo, de forma especial, foram veementemente destacadas

frente à *insensatez* de agentes da repressão. Mas, de uma forma geral, por estar intrinsicamente associada aos interesses dos grupos dirigentes, a grande imprensa, nunca deixou de combater totalmente e conter o avanço de supostos projetos mais radicais na Igreja.

Superada essa fase, que teve como primeiro sinal a queda do general Ávila ainda em 1976 e, sobretudo, a partir de 1979, quando a transição política parecia já suficientemente pactuada entre as elites e a Igreja rearticulava-se no continente, através do encontro de Puebla, os aliados de ontem voltaram à antiga condição de suspeitos e, passaria a imprensa liberal a mobilizar intensamente, mais uma vez, a memória coletiva da *subversão* na Igreja. Na verdade, a instituição que saía do regime militar fortalecida moralmente, como o mais forte organismo social a enfrentar o governo autoritário, ainda era um ator desejável na construção da nova democracia, mas desde que muitos dos seus projetos fossem devidamente expurgados. Agora, seria necessário, sobretudo, enfraquecer o *esquerdismo radical* que muitos temiam ainda estar latente no interior da Igreja e suas Comunidades Eclesiais de Base.

Estabelecendo, mais claramente, uma clivagem na postura dos veículos analisados nessa conjuntura, possivelmente, o exemplo mais claro dessa análise seja realmente a performance da revista *Veja*, que pareceu modular seu discurso de acordo com o andamento dos acontecimentos, ora apoiando as ações da Igreja no campo social, ora apresentando tal ação como *perigosa*. Como periódico de orientação católica, o *Jornal do Brasil* manteve quase sempre um tom bastante conciliador, criticando ações mais pontuais e, a partir de 1979, explicitando também o movimento de *contenção* de uma Igreja popular fora do novo modelo democrático pactuado entre as elites. Já *O Estado de S. Paulo* manteve sempre uma ferrenha e, talvez até, intransigente postura de combate a toda forma de esquerdismo dentro da Igreja.

Ainda em dezembro de 1976, por exemplo, a ação do clero brasileiro voltaria a ganhar destaque, tornando-se novamente matéria principal da *Veja*, com a englobante manchete “A Igreja no Brasil” (A IGREJA no... *Veja* nº 434, 29-12-1976, capa). Mais uma vez, o periódico propunha-se a fazer uma radiografia das distintas ações da instituição pelo território nacional. A grande reportagem ocupou nada menos que 20 páginas daquela edição, que fazia um balanço bastante positivo da ação de muitos religiosos, por todo o país, e destacando os verdadeiros esforços feitos pela instituição para manter o diálogo com o governo, lembrando que seus pontos de discórdia eram relacionados às questões dos direitos humanos. Aquela já tradicional dicotomia do clero, progressistas versus conservadores, por tanto tempo presente nas matérias do periódico, embora citada, não foi destacada, ganhando tons mais pastéis. Ao referir-se à hegemonia dos progressistas na CNBB naquela década, através da liderança do d. Aloisio Lorscheider, por exemplo, definia-o desta forma: “No fundo, um homem afável,

conciliador, de extrema habilidade, mas comprometido com o impulso renovador na Igreja” (COMO PRESERVAR a... *Veja* nº 434, 29-12-1976, p. 45). A *perigosa esquerdização* do clero, tão destacada nos anos anteriores, foi, dessa vez, silenciada. Não apareceu nem nos discursos e nem nas imagens. Como indicado acima, ao que parece, em 1977 o *inimigo* a ser debelado ainda era outro.

A longa reportagem ia das ações da Comissão Justiça e Paz, ligada à Arquidiocese de São Paulo, que lutava por direitos humanos, até os trabalhos da Prelazia de São Félix, destacando as ações sociais na luta pela terra e na defesa dos indígenas. D. Pedro Casaldáliga, tantas vezes definido como “controverso” e “radical” pela revista e pela imprensa liberal, recebeu tratamento de quem estava “resistindo” na luta por justiça social. Indo do discurso de d. Vicente Scherer, “mantendo a autoridade”, até d. Helder Câmara silenciado durante tantos anos pela censura. Sobretudo, destacava a importância da Igreja na luta pelos direitos do homem, no sentido mais liberal do termo. Sobre o incômodo *bispo vermelho*, como muitas vezes era referido d. Hélder, apenas destacava sua rotina de duro trabalho pastoral e oração, seus hábitos simples e sua inserção nas favelas e comunidades de base. A reportagem ainda reproduzia sua pregação em uma missa para duzentos favelados em Olinda: “Vocês precisam se unir, não para fazer confusão, mas para fazer o bem” (DOM HELDER em seu... *Veja* nº 434, 29-12-1976, p. 30).

É interessante notar que, nesse mesmo ano de 1977, o bispo de Diamantina, d. Geraldo Proença Sigaud, surpreendeu a todos ao apresentar, numa entrevista concedida ao *JB* e ao *Estadão*, novas acusações sobre a infiltração esquerdista no episcopado brasileiro. A princípio, seus principais alvos eram d. Pedro Casaldáliga, o bispo de São Félix do Araguaia, e d. Tomaz Balduino, bispo de Goiás, mas depois se voltou para o espaço clerical mais amplo, incluindo padres e leigos engajados. Nessa ocasião, o *Jornal do Brasil* manteve uma espécie de afastamento em relação às graves acusações, abrindo espaços para a defesa dos acusados. Logo na manchete de capa destacou a posição assumida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil: “CNBB exige que D Sigaud prove acusação” (CNBB EXIGE que... *Jornal do Brasil*, 27-02-1977, capa). E também logo na capa concedia fala a d. Tomaz: “É preciso que se exclua a tenaz e absurda prevenção de tachar como subversão comunista todo o clamor em defesa dos oprimidos” (CNBB EXIGE que... *Jornal do Brasil*, 27-02-1977, capa). Já o Estado de S. Paulo preferiu uma capa mais provocativa e publicou: “Sigaud pede que Casaldáliga seja removido do país” (SIGAUD pede que... *O Estado de S. Paulo*, 27-02-1977). O *Jornal do Brasil* voltou a destacar uma postura controvertida do denunciante, em outra matéria, no dia 4 de abril: “D. Sigaud se nega a apresentar as provas de que dois bispos são

comunistas” (D. SIGAUD se nega... *Jornal do Brasil*, 04-04-1977, p. 15). E acrescentou que o arcebispo “admitiu a cooperação da 4ª Divisão do Exército na realização da entrevista, sugerida por altas patentes militares” (D. SIGAUD se nega... *Jornal do Brasil*, 04-04-1977, p. 15). Já O Estado de S. Paulo, na ocasião da entrega dos documentos ao núncio, dedicou nada menos que três páginas inteiras, no dia 8 de maio de 1977, a destacar as provas apresentadas pelo arcebispo:

O arcebispo de Diamantina, d. Geraldo de Proença Sigaud enviou ao Núncio Apostólico, d. Carmine Rocco, um extenso relatório no qual apresenta provas e documentos de suas denúncias de infiltração comunista na Igreja. [...] D. Sigaud afirma em seu relatório, cuja íntegra o “Estado” publica hoje, que “é grande o número de bispos que fizeram opção pelo comunismo” e reafirma sua esperança de que a Santa Sé tome as medidas exigida pelo caso (D. SIGAUD apresenta... *O Estado de S. Paulo*, 8-05-1977, p. 168).

Entre as *denúncias* publicadas pelo *Estadão* aparecia especialmente uma que haveria de transformar-se numa espécie de fantasma para muitos nos anos subsequentes: “As comunidades eclesiais de base estão tomando em várias dioceses um cunho estranho e podem transformar-se em núcleos de uma guerra de sublevação esquerdista” (D. SIGAUD apresenta... *O Estado de S. Paulo*, 8-05-1977, p. 168). E nessa conjuntura, como em outras, o jornal deu grande destaque às sempre contundentes declarações do conservador cardeal de Porto Alegre, como esta: “Scherer condena a adesão de padres a ideias marxistas” (SCHERER condena adesão... *O Estado de S. Paulo*. 15-06-1976, capa).

Diferentemente de outras ocasiões, como em abril de 1979, como veremos mais adiante, e talvez por considerar tais informações inconvenientes naquele momento, a *Veja* deu pouco destaque à questão, citando-a apenas na edição de 6 de abril, quando o arcebispo apresentou as supostas provas ao Núncio Apostólico, mas apenas em uma coluna da página 56, sob o título simplificante “O dossiê do bispo”. Na verdade, a matéria acabou dando mais destaque às possíveis punições que o arcebispo de Diamantina poderia receber pelo feito do que às acusações propriamente ditas. Naquela conjuntura, o periódico parecia seguir, realmente, a firme decisão de trazer à tona o caráter moderado do clero nacional, para habilitá-lo moralmente para o enfrentamento com a direita radical, presente nos meios militares. Mas, na edição de 20 de abril, concedeu espaço para o conservador leitor José Vieira Sales, de Fortaleza, que reclamava ao “Sr. Diretor”: “Desassombrada e patriótica a atitude de Dom Sigaud, denunciando a subversão dentro da Igreja. Acho, por sinal, que ele foi muito comedido em apontar apenas dois bispos comunistas” (CARTAS. José Vieira Sales. *Veja* nº 450, 20-04-1977, p. 10).

Os anos de 1976 e 1977 começaram a marcar um momento de maior ousadia dos diferentes agentes da sociedade civil frente ao regime. Depois do caso Herzog, a própria imprensa começou a mostrar mais ousadia nas suas publicações. Já a Igreja, em 1976, logo após a morte do padre João Bosco, em São Félix, e do sequestro de d. Adriano, em Nova Iguaçu, publicou o documento *Comunicação Pastoral ao Povo de Deus*, denunciando frontalmente a repressão sofrida pelos seus membros que lutavam por justiça social em todo o território nacional. No ano seguinte, publicou *As Exigências Cristãs de uma Ordem Política*. Na verdade, essas não eram as primeiras manifestações públicas da Igreja confrontando o regime, houve outras, como por exemplo, os documentos emitidos em 1973 pelos bispos do Nordeste: *Ouvi os Clamores do Meu Povo*; e pelos bispos do Centro-Oeste: *Marginalização de um Povo*. Os dois atacavam principalmente a questão da terra e os mecanismos do *novo capitalismo* que se instaurava no Brasil. O primeiro logo foi proibido e circulou de forma clandestina no país. O segundo assumiu um caráter bastante regional. Mas os documentos de 1976 e 1977 eram assinados pelo conjunto do episcopado nacional, representado pela CNBB, e por isso, muito mais difícil de neutralizar. Embora do ponto de vista canônico não exista uma Igreja do Brasil, e cada diocese seja considerada uma igreja particular, sob o comando exclusivo do seu bispo em obediência à Santa Sé, a representatividade das decisões da CNBB foi sempre muito grande, sendo recepcionada pela opinião pública como uma decisão da Igreja do Brasil.

No ano de 1977 também despontava o recrudescimento do movimento estudantil, caracterizado por uma onda de greve nas universidades públicas, em São Paulo, e pela tentativa dos estudantes de recriarem a Une, oficialmente extinta desde novembro de 1964, pela Lei Suplicy de Lacerda. Em novembro, para conter o avanço do movimento e impedir a realização de uma reunião que pretendia reorganizar a instituição estudantil, tropas foram deslocadas para o campus das universidades públicas. A partir daí, a PUC passou a acolher em seu campus os estudantes que se dirigiam a São Paulo. O então Secretário de Segurança do estado, coronel Antônio Erasmo Dias, com o apoio do governador Paulo Egydio Martins, promoveu a invasão das instalações da PUC, com grande força militar e usando bombas de gás lacrimogênio. Mas os tempos já eram outros e, diferentemente de Ibiúna, em 1968, a ação de 1977 não contou com grande apoio social. Assim, para justificar a ação, o coronel tentou mobilizar novamente o imaginário da infiltração esquerdista e afirmou, no dia seguinte, para as redes de televisão do país: “Não há mais dúvida de que está de volta a guerra subversiva. [...] O Partido Comunista Brasileiro está agindo” (GASPARI, 2002, p. 456). Na mesma linha de raciocínio, afirmava que em seguida “será a fase terrorista” (PELA JUSTIÇA e paz. *Veja*

nº 474, 5-10-1977, p. 20). O governador também reviveu antigos fantasmas para a imprensa: “Estamos lidando efetivamente com o velho comunismo encapuzado de democracia; [...] A nossa ação vai ser coerente em relação a esta célula de subversão que estamos identificando no movimento estudantil”.

D. Paulo, que estava em Roma na ocasião, retornou rapidamente ao país e, não por acaso, na semana seguinte, tornou-se novamente capa da *Veja*: “‘A política é uma necessidade’: Dom Paulo Evaristo Arns” (PELA JUSTIÇA e paz. *Veja* nº 474, 5-10-1977, p. 20). A matéria prestigiava imensamente as posições do cardeal e criticava a invasão da PUC. “Com perseverança e convicção, o arcebispo de São Paulo prega uma nova democracia” A revista parecia fazer sua a indignação do cardeal e, aproveitando-se de sua autoridade moral e religiosa, destacava seu protesto: “Seus filhos, estando em provas ou participando de outras atividades dentro da universidade, foram vítimas e não provocadores. Se uma alta autoridade lançou acusação gravíssima de que aqui se desenvolvem atividades subversivas, deveria primeiro se informar” (PELA JUSTIÇA e paz. *Veja* nº 474, 5-10-1977, p. 20).

No final da matéria, a revista destinou um grande espaço para revelar “O pensamento do Cardeal Evaristo Arns” sobre várias questões como “diálogo”, “justiça” e “liberdade de imprensa”. Sobre esta, afirmava que “é imprescindível porque salvaguarda todas as outras: a individual, a econômica, todas” (O PENSAMENTO do cardeal... *Veja* nº 474, 5-10-1977, p. 23).

5 A PARTILHA DOS BENS SIMBÓLICOS DO CATOLICISMO.

5.1 O TRIÊNIO DOS NOVOS DESAFIOS (1978-1980)

Foram, sem dúvida, três anos de uma profunda inflexão na história do Brasil e da Igreja e que acabaram definindo muito do que seriam as próximas décadas da história do país e da história da Igreja na América Latina. Entre 1978 e 1980 ocorreu a ascensão de João Paulo II ao trono de Pedro (1978), após a morte e o curto pontificado de apenas 34 dias de João Paulo I, que havia substituído Paulo VI; nesse meio tempo o papa João Paulo II começou a indicar os novos rumos da Igreja na América Latina, a partir do encontro de Puebla, em 1979, e fez sua primeira visita ao Brasil, em 1980, também começando a delinear os rumos que pretendia apontar à Igreja no país mais católico do mundo. Em 1979, o AI-5 foi oficialmente suspenso; o presidente Figueiredo substituiu Geisel e deu continuidade ao projeto de abertura, que se tornou muito mais claro. Em agosto desse mesmo ano foi decretada pelo governo a Lei de Anistia, que permitiu o início da volta de muitos exilados político ao país e, ao mesmo tempo, garantiu a impossibilidade de quaisquer revanchismos contra militares envolvidos na repressão promovida pelo regime. De fato, a chamada *transição feita pelo alto* foi bastante delineada nessa conjuntura.

Debilitado o espectro de ação da chamada *linha dura*, embora o atentado do Rio Centro de 1981 provasse posteriormente que a direita radical não estava morta, a igreja progressista aparecia no cenário político como o último bastião a ser vencido na instauração de uma democracia controlada pelas elites governantes (KUCINSKI, 1998, p. 28-29). Verifica-se novamente nessa conjuntura aquilo que se tem chamado de *tempo quente*. As disputas imaginárias em torno da representação Igreja tornaram-se mais aceleradas e mais acirradas. Em nenhum outro momento foram tão intensas as disputas acerca da igreja popular e da teologia da libertação na imprensa nacional. Sem os entraves da censura oficial, mais espaços foram abertos para esse debate e, novamente, uma *Igreja subversiva* salta aos olhos do público leitor, ameaçando uma pretensa *harmonia social* (AQUINO, 1999, p. 75), ou o projeto de uma sociedade que, através do *consenso*, deveria fazer uma pacífica transição de uma ordem política para outra, sem *rupturas*. Assim, ganharam força vários outros mecanismos de controle da informação, pois, “Tão logo afrouxa o autoritarismo central, recrudescem os autoritarismos intermediários [...] frequentemente chamado autocensura” (MEDINA in CARNEIRO, 2002, p. 428).

Como já afirmado, à medida que os acessórios repressivos do regime autoritário foram sendo suprimidos, coube à imprensa testar seu poder de *modelagem* da opinião pública (CAPELATO; PRADO, 1980, p. 22) e de condução do jogo político, fazendo o papel dos partidos políticos e tentando “conduzir a sociedade, em parte ou no todo, na direção da conservação ou da mudança das instituições sociais;” e demonstrando seu “projeto histórico relacionado ao poder” (ABRAMO, 2009, p. 45). Assim, novamente as formações discursivas da grande imprensa voltaram a chamar a atenção para projetos *perigosos, subversivos, radicais*, que incentivavam a *luta de classes* e que *tendem à violência*. Mais uma vez, nos veículos liberais analisados, voltam a pulular, com grande frequência, as representações *padres marxistas, Evangelhos subversivos, clero excessivamente politizado*, sendo construídas como oposição às representações sociais extremamente valorizadas pela imprensa, como tenho demonstrado, *moderação, diálogo e democracia*.

Equilibrando-se entre aquilo que se convinha falar e aquilo que se precisava silenciar, ou daquilo que se deveria lembrar e daquilo que se deveria esquecer, a respeito da instituição Igreja e sua ação no Brasil e na América Latina, a imprensa pareceu realizar uma ideologização da memória da instituição e das suas lutas sociais, como afirma Ricoeur:

A ideologização da memória torna-se possível pelos recursos da variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. [...] É mais precisamente a função seletiva da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia do esquecimento tanto quanto da memorização (2008, p. 98).

Da mesma forma que o domínio do imaginário é um importante lugar no exercício do poder e, notadamente do poder político (BACKZCO in ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1985, p. 397), a memória coletiva também tem sido objeto valioso disputado em meios às lutas sociais pelo poder.

Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominam ou dominaram as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 2008, p. 422).

Esse novo embate começa a aparecer desde o final de 1978 acerca das disputas que a própria revista *Veja* viria a chamar de “A batalha de Puebla” (A BATALHA de Puebla. *Veja* nº 544, 7-02-1979, p. 38), fazendo referência às lutas encarniçadas travadas antes e durante o encontro dos bispos no México. Na verdade, Medellín e suas linhas de ação, centradas no

social, acabaram pegando os conservadores de surpresa, tanto no meio eclesiástico quanto no conjunto da sociedade. Durante essa assembleia, os progressistas, sejam eles teólogos, peritos ou assessores, tiveram grande liberdade de ação e em muito influenciaram os documentos finais da assembleia geral do episcopado do continente. Dez anos depois, quando a Igreja se preparava para o novo encontro, as forças sociais conservadoras foram rapidamente arregimentadas para impedir que Puebla viesse a significar uma espécie de Medellín ainda mais radicalizado. Beozzo, relatando o período de preparação para a Celam, afirmava:

O que causa estranheza no momento é que se orquestre a partir de altas instâncias da Igreja latino-americana uma campanha de descrédito contra a Teologia da Libertação, em articulação com círculos episcopais e teológicos europeus, dando a impressão de que apenas certas teologias, sem nenhuma raiz na realidade latino-americana, sejam legítimas e aceitáveis na Igreja (1996, p. 137).

Entre essas altas autoridades apareciam, certamente, d. Trujillo Lopes, arcebispo de Bogotá, Colômbia, e d. Luciano Cabral Duarte, arcebispo de Aracaju, na ocasião presidente e vice-presidente do Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), respectivamente. A imprensa, orquestrando esse ataque no meio social, deu voz para a grande ala que contestava a legitimidade da Teologia da Libertação e posicionou-se, claramente, no sentido de neutralizar a ação dos progressistas e modelar a opinião pública para rejeitar qualquer orientação considerada, indesejada, isto é, socialmente radical, a partir da Celam.

Ainda em janeiro de 1979, um mês antes da abertura da Celam, o *JB* publicou uma nova ofensiva de d. Scherer contra a ala progressista:

“Aderiram em pontos substanciais a doutrina socialista e, baseados neles, elaboraram a sua teoria de libertação para a solução dos problemas religiosos e sociais. Abandonaram o ensinamento social decorrente do Direito Natural e das normas do Evangelho. [...] Mostram-se apaixonados e agressivos. Espalham que se pretende abandonar a linha traçada na Conferência de Medellín. [...]” Para ele, Medellín não é uma nova Bíblia, intocável e que deve servir de única perspectiva e inspiração (CARDEAL afirma que... *Jornal do Brasil*, 9-01-1979, p. 8).

No dia 19 publicou o “desabafo” de d. Serafim Fernandes, bispo auxiliar de Belo Horizonte: “Se alguém vai a Puebla pensando que lá vai encontrar uma interpretação marxista do Evangelho está muito enganado” (CNBB RECEBE da Celam... *Jornal do Brasil*, 19-01-1979, p. 7). No dia 21, abriu espaços para que vários bispos brasileiros fizessem suas considerações sobre as perspectivas quanto à assembleia. Chama atenção a fala de d. Eugênio Sales:

Em Medellín usou-se bastante o termo “injustiça ou violência institucionalizada”. [...] A violência institucionalizada é uma realidade. Mas constatar o fato é uma coisa e tentar superá-la é outra coisa. A constatação assinalada por Medellín é autêntica, mas é uma distorção de Medellín buscar vencer uma violência com outra violência que não é evangélica (O QUE esperam... *Jornal do Brasil*, 21-01-1979, p. 3).

No dia 22 publicou uma matéria que discutia os embates em torno de Puebla:

O recurso à violência como meio de atingir o reino da justiça anunciado por Jesus Cristo será tema da 3ª assembleia geral da Celam afirmaram sacerdotes em Paris, assinalando que embora o número de padres guerrilheiros tenha diminuído, seu engajamento na luta armada continua tendo uma grande importância simbólica e provoca protestos que Puebla não poderá deixar de abordar. [...] Ressaltam os exemplos do padre Ernesto Cardenal, dirigente sandinista da Nicarágua e do padre Camilo Torres.

[...] O padre espanhol Gaspar Garcia, que juntou-se à Frente Sandinista, declarou que a luta contra o ditador Anastácio Somoza “é uma luta justa que os santos Evangelhos consideram [...] porque combate um Estado de fato odiado por Deus (CELAM discutira recurso... *Jornal do Brasil*, 22-01-1979, p. 8).

Evidentemente modelando a opinião pública para que rejeitasse qualquer alusão a rupturas ou à *violência*, através de ideias *estranhas* vinda da Celam, o periódico apresentou a argumentação de 21 bispos reunidos, ainda em 1977, em Bogotá.

Argumentado que Jesus Cristo não recorreu à violência para mudar situações injustas, eles afirmaram “acreditamos na fecundidade da ação inspirada pelo amor em lugar da violência, que além de não ser cristã, nem evangélica revelou-se ineficaz”. Citaram como exemplar a atuação do arcebispo de Olinda e Recife, d. Helder Câmara, que não prega a violência e “exerce uma pressão moral extremamente ativa e eficaz que costuma provocar mudanças na história” (CELAM discutira recurso... *Jornal do Brasil*, 22-01-1979, p. 8).

No mesmo dia, num editorial chamado “Fronteiras da Igreja”, o *JB* apresentou seu claro posicionamento acerca da Teologia da Libertação, criticando os embates entre os progressistas, que rejeitariam maior influência de Roma nas igrejas particulares, e a Hierarquia mais conservadora; destacando o movimento da libertação como perigoso, justamente por não aceitar qualquer tipo de crítica ou ordem superior. De uma forma geral, conduzia ao leitor para a compreensão de que a Teologia da Libertação significaria uma distorção dos valores cristãos e, por isso, geraria tensões na assembleia.

Ao valorizar, por exemplo, a *tensão* como elemento de aproximação, D Ivo Lorscheider, secretário-geral da CNBB, já se está expressando no idioma da Teologia da Libertação; e por essa mesma declaração fica patente o pouco desejo que tem essa linha teológica de aceitar um magistério ou de submeter-se a uma

crítica vinda de uma instância superior (FRONTEIRAS da Igreja. *Jornal do Brasil*, 22-01-1979, p. 4).

Assinalava que os progressistas tendiam a valorizar mais a “práxis” do que “antigos manuais”. “O caminho da práxis, por outro lado, torna difícil traçar a fronteira que separa a Teologia da Libertação do marxismo, cuja influência os teólogos frequentemente admitem”. Argumentava citando o conservador teólogo francês, Hugo Lepargneur, que considerava a Teologia da Libertação maniqueísta e afirmava que a diferença entre o bem e o mal “Passa radicalmente pela medula de cada ser humano, e não se reduz a uma linha que separe classe e classe, nação e nação, continente e continente. Nisso estaria a diferença entre uma visão cristã e uma visão marxista” (FRONTEIRAS da Igreja. *Jornal do Brasil*, 22-01-1979, p. 4). Ainda antes, recorrendo ao raciocínio do mesmo teólogo, afirmava:

A partir da ambiguidade da noção de libertação, que veio substituir as de *redenção* ou *salvação*, a nossa teologia – observa ainda Lepargneur – serve de contexto a uma deificação da História. O cristianismo é reduzido, de fato, à sua moral; e esta às dimensões sócio-políticas do agir humano. (FRONTEIRAS da Igreja. *Jornal do Brasil*, 22-01-1979, p. 4).

No dia 8 de fevereiro, durante a assembleia, o leitor Marcelo Perine escreveu para a Seção Cartas, protestando contra o posicionamento do periódico.

Chamou-me a atenção a postura desse respeitável jornal, expressa não só na forma como tem apresentado as notícias, notável por uma simples análise de suas manchetes, como principalmente por sua coluna editorial.

[...] No dia 22/1 apareceu o desastrado editorial Fronteiras da Igreja. Carregado de ironias e sutilezas que qualquer espírito crítico percebe, toma posição declarada contra a Teologia da Libertação, torcendo as palavras lúcidas do Secretário Geral da CNBB (CARTAS, Marcelo Perine. *Jornal do Brasil*, 8-02-1979, p. 10).

Durante todo o encontro o jornal utilizou manchetes para destacar o satisfatório posicionamento *liberal* que os bispos adotavam no México: “Igreja repudia violência, subversão e repressão” (IGREJA repudia violência... *Jornal do Brasil*, 15-02-1979, capa); “Puebla condena força do Estado e de ideologias” (PUEBLA condena força... *Jornal do Brasil*, 11-02-1979, capa); “Celam defende libertação sem violência” (CELAM defende libertação... *Jornal do Brasil*, 7-02-1979, p. 140) “Celam pede que padres se afastem da política” (CELAM pede que... *Jornal do Brasil*, 11-02-1979, p. 10). No final do encontro, seu editorial celebrava o “esforço de unidade” feito pela Celam e saudava a opção de não violência adotada pela conferência, numa assembleia: “democraticamente representativa da

América Latina” (UNIDADE de esforço. *Jornal do Brasil*, 16-02-1979, Editorial, p. 10), e destacava:

“Desejamos a paz” – diz mensagem da Celam – “e para alcança-la é necessário eliminar os elementos de provocam as tensões entre o ter e o poder, entre o ser e suas justas aspirações”. O que é exatamente o contrário dos que consideram a luta de classes como um motor da história UNIDADE de esforço. *Jornal do Brasil*, 16-02-1979, Editorial, p. 10).

O editorial aumentava a autoridade simbólica das suas argumentações recorrendo ao pontífice, e assim, encerrava o encadeamento das suas ideias citando João Paulo II: “A Igreja não necessita recorrer a sistemas e ideologias para amar, defender e colaborar na libertação do homem” (UNIDADE de esforço. *Jornal do Brasil*, 16-02-1979, Editorial, p. 10).

Os religiosos progressistas, de uma forma geral, parecem entender realmente que a imprensa não dava o tratamento que eles desejavam para a questão. Ainda em janeiro, já presente na assembleia, frei Betto queixava-se, como registrou no seu *Diário de Puebla*:

Soube hoje que quase toda a imprensa brasileira está refletindo uma imagem não muito otimista do que se passa aqui. O correspondente de um grande jornal do Rio recebeu ordem expressa de “manejar no noticiário”, pois a direção do jornal considera que “Igreja é uma questão muito delicada no país” (BETTO, 1979, p. 62).

O Estado de S. Paulo, já em janeiro, começou a reafirmar seus ataques aos progressistas, abrindo novamente espaço para o bispo de Diamantina: “Sigaud: papa conterà os radicais” (SIGAUD: Papa conterà... *O Estado de S. Paulo*, 17-01-1979, p. 6). Dias depois, publicou no seu editorial as sempre firmes críticas à esquerda do clero latino-americano, que designou nessa ocasião como “igreja rebelde” e “herética”. Recorrendo à *vontade de verdade* lançou mão do patrimônio da fé para desqualificar qualquer articulação progressista na Celam de Puebla. Suas *Notas e Informações* destacavam que o Vaticano temia que o grupo progressista fizesse o que teria ocorrido durante o Vaticano II, quando “resoluções ortodoxas tomadas nos plenários foram desvirtuadas nas comissões” (PREOCUPAÇÕES QUE antecedem... *O Estado de S. Paulo*, 23-01-1979, Notas e Informações, p. 3). Da mesma forma, referia-se ao temor dos progressistas quanto a uma ação inesperada da Santa Sé, que desarticulasse as perspectivas de Igreja latino-americana de maior inserção no político e no social. Afirmava:

A preocupação da Sé Apostólica e, infelizmente, de todo justificada, porque, como informa nosso correspondente, os chamados “progressistas”, assumindo o papel que

deveria caber às lideranças oficiais, ao próprio papa, aos seus representantes e aos seus delegados, bem como à presidência da conferência e assim invertendo o papel que cabe a eles próprios – como oposição minoritária, contestadora, desviacionista e, para sermos mais explícitos, herética –, “receiam que, na sede de votação ou de trabalho de comissão, o Vaticano trame algum golpe” (PREOCUPAÇÕES QUE antecedem... *O Estado de S. Paulo*, 23-01-1979, Notas e Informações, p. 3).

E em seguida, o jornal mostrava seus protestos:

Trata-se de uma perversão no entender de todos aqueles que têm noção exata do dogma católico, expresso por Tertuliano, *ubi petrus, ibi et ecclesia* (onde está Pedro, aí está também a Igreja), e sabem que os bispos só têm autoridade magisterial e ministerial quando ensinam e governam “com Pedro e sob Pedro”, ou seja, de acordo com a orientação do papa. O Vaticano, ou melhor dizendo, o papa, exerce o múnus de pastor supremo e universal da Igreja; portanto, não trama nem desfecha golpes a não ser na imaginação perversa dos “progressistas”, entre os quais se inclui, para humilhação da Igreja do Brasil, ao lado de alguns prelados nossos bem conhecidos, o que nos surpreende, a própria CNBB (PREOCUPAÇÕES QUE antecedem... *O Estado de S. Paulo*, 23-01-1979, Notas e Informações, p. 3).

As manchetes publicadas durante a conferência mantinham sempre a crítica: “Papa adverte radicais e pede fidelidade à Igreja”; “João Paulo II condena ‘releitura’ do Evangelho”; “Fidelidade à Igreja, pede o papa no México”

Na cobertura do dia 27 o periódico publicava as palavras do Santo Padre numa entrevista: “Fala-se muito de teologia da libertação, mas que teologia é essa? Se se utilizam meios não-evangélicos, se se evangeliza uma reflexão, como é possível falar ainda de teologia? É uma falsa teologia, e passamos então ao campo da sociologia” (A “FALSA teologia... *O Estado de S. Paulo*, 27-01-1979, p 7).

Nos arranjos discursivos analisados, há uma recorrente apropriação do patrimônio simbólico da Igreja, que configura uma espécie de partilha dos bens simbólicos do catolicismo. Visa conferir maior autoridade para aquele que fala, e é sempre referido como representativo dos verdadeiros valores do *autêntico povo brasileiro* e do *verdadeiro católico*. Seja quando mobilizado pelos próprios veículos de comunicação social ou pelas correntes *conservadora* e *progressista* da Igreja. Isto é, falando para uma coletividade reconhecida como majoritariamente católica, os discursos dos vários atores sociais recorriam intensamente às representações do catolicismo romano como a Bíblia, o papa, os apóstolos, a Tradição, o Evangelho, Cristo, o Reino de Deus etc. para agregar maior legitimidade às suas posições ideológicas, demonstrando aquilo que Foucault define como *vontade de verdade* (2009, p. 17), isto é, ancoravam a autoridade do seu argumento no patrimônio institucional, cultural e espiritual da Igreja.

A Revista *Cadernos do Terceiro Mundo*, fundada na Argentina em 1974, pelos jornalistas Neiva Moreira e Beatriz Bissio, a partir de 1979 passou a ser publicada no Brasil. Circulando em vários países do Terceiro Mundo, filiava-se às tradições das várias esquerdas de vários continentes. Suas formações discursivas estabeleciam uma espécie de unidade entre as lutas travadas seja na América Latina, na África ou na Ásia. Eram todas vistas como uma mesma *luta de libertação dos oprimidos*, embora geograficamente distanciadas, mas com objetivos e causas irmanados. Em sua perspectiva, a esquerda do clero era sempre apontada como a *ala mais avançada* da Igreja. Suas ações e opções sempre valorizadas. Da mesma forma que os conservadores são reiteradamente criticados como arcaicos, cúmplices dos sistemas de dominação. Em fevereiro de 1979, também apresentava suas perspectivas sobre a 3ª conferência da Celam:

De uma maneira geral a Igreja esteve do lado e acompanhou os regimes conservadores, repudiou as inovações como heresias, calou toda denúncia de dependência neocolonial. Ausente seu testemunho social durante quatro séculos e meio, a Igreja implantou-se como símbolo do status quo, não obstante o empenho das suas minorias progressistas. Acumulou poder imenso como mediadora dos valores dominantes ante os humildes, a quem inculcou o sentimento de resignação. [...]

Com efeito, a Segunda Conferência dos Bispos reunida em Medellín teve que encarar um grande dilema: a realidade latino-americana mostra traços neocoloniais, exploração do homem pelo homem, miséria, analfabetismo, violência, repressão, ou seja, um regime em total oposição aos valores proclamados pelo cristianismo. [...]

Coerentes com seus próprios diagnósticos, as suas promessas e a esperança que insuflou, o papa e os bispos devem realizar um profundo exame de consciência. Porque esta foi uma década de decepção.[...]

Chega-se pois a Puebla com evidente incerteza acerca do futuro da Igreja Latino-Americana. Incerteza que é acentuada pela presença de um papa recentemente entronizado, que até agora não esclareceu a sua posição em matérias fundamentais como a social (QUE IGREJA pra... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 11, fev. 1979, Editorial, p. 4-7).

Encerrada a batalha de Puebla, iniciou-se imediatamente a luta pelo espólio simbólico da conferência. Na verdade, Puebla já marca a profunda inflexão pela qual a história da Igreja passaria no continente nas décadas seguintes. De fato, ela freou muito das perspectivas políticas e sociais referidas em Medellín. Ao mesmo tempo em que registrou a “opção preferencial pelos pobres”, que aparecia apenas implícita nos documentos de Medellín, ela inclui também a “opção preferencial pelos jovens”, o que parece ter diluído bastante do impacto que o documento trazia quanto à denúncia frente às estruturas sociais injustas e à questão da luta de classes. Os pobres precisavam de ajuda, assim como os jovens e tal formulação, não indicava rupturas sociais. Contudo, o tema libertação permeava ainda boa parte da redação dos documentos, e não houve nenhuma declaração oficial de condenação à

Teologia de Libertação, nem de apoio, abrindo então caminhos para muitas interpretações possíveis.

Assim, se na conferência e no tratamento que a imprensa liberal deu ao assunto os progressistas ficaram em desvantagem, na recepção dos documentos finais nas igrejas do Brasil, conseguiram modificar muito desse panorama. Na luta pelo simbólico, conseguiram imprimir um caráter mais progressista de Puebla nos meios populares. De uma forma geral, parece que os membros das comunidades mais engajadas na questão social não percebiam Puebla como retrocesso. Nas Comunidades Eclesiais de Base os documentos foram recebidos como “novo impulso” (BEOZZO, 1996, p. 227) e muito entusiasmo. Mesmo como sinal de apoio dos bispos à igreja popular. Frei Betto, por exemplo, publicou pela editora Vozes um livreto ilustrado, que circulou pelas várias comunidades do Brasil, chamado *Puebla para o Povo*, que se propunha a explicar através de linguagem simples as determinações da conferência. O livreto focava nas questões sociais do continente. As ilustrações mostravam diálogos entre sertanejos, operários, índios e mulheres pobres questionando sobre os rumos da Igreja e sendo respondidos por pessoas do mesmo meio social. Entre as ilustrações, uma mostrava um mapa da América Latina carregando uma pesada pedra, onde estava grafado “fome, doenças, analfabetismo, pobreza e dependência” (BETTO, 1979, p. 21). Assim, na simplificação da linguagem sobre as decisões de Puebla, manteve-se o mesmo enfoque de Medellín: as estruturas de *pecado social* no continente latino-americano, já há décadas, denunciadas pelo cristianismo de libertação. Aliás, a tradução do próprio documento tornou-se alvo de disputas. Em dezembro de 1979, a *Veja* publicou as queixas de d. Luciano Duarte contra a CNBB, acusando a instituição de estar “‘torcendo’ o verdadeiro sentido do documento Geral do Episcopado Latino-Americano”. O prelado queixava-se principalmente da introdução, escrita pelo padre jesuíta e progressista João Batista Libânio.

Na opinião do arcebispo de Aracaju, a introdução do padre Libânio enquadra-se numa campanha de “suavização” da derrota sofrida na III Conferência por religiosos de tendência esquerdista. Eles ainda não teriam absorvido o fato de o documento de Puebla não mencionar de maneira explícita a “Teologia da Libertação”, além de reafirmar claramente que cristianismo e marxismo são irreconciliáveis. “Se perderam em Puebla”, diz dom Luciano, “os radicais agora estão ganhando em toda América Latina – especialmente no Brasil – a batalha de interpretação do documento” (BRIGA política... *Veja* Nº 589, 19-12-1979, p. 67).

Ainda em fevereiro a *Veja* publicou uma entrevista com o teólogo Gustavo Gutierrez, que mostra como, de fato, houve a tendência de suavizar qualquer derrota simbólica, a partir

das declarações do Papa, que foram tão divulgadas pela imprensa no Brasil. Afirmava o repórter:

O papa João Paulo II, a caminho do México e enquanto lá permaneceu, manifestou claramente sua condenação à mistura de política e religião praticada por uma parte do clero latino-americano. Nesse sentido, o papa foi particularmente enfático em sua crítica à chamada Teologia da Libertação. Nem por isso, entretanto, a ala progressista parece disposta a alterar seu comportamento (OS PREFERIDOS de Deus... *Veja* nº 545, 14-02-1979, p. 81).

Ao longo da entrevista, o religioso foi afirmando as posições que seriam assumidas pelo clero progressista:

Não há o que refutar: a Teologia da Libertação, como tal, é essencialmente cristã e latino-americana. Acontece que certos setores conservadores, quando se deparam com o protesto social, com o desejo de mudança social, recorrem a qualificativos que possam desprestigiar tal intento. [...]

O papa insistiu muito no compromisso com os pobres, na identificação de Cristo com eles, nas estruturas do pecado existentes na América Latina, na exploração do homem pelo homem em nosso continente. Ora, todos esses temas são centrais na reflexão da Teologia da Libertação (OS PREFERIDOS de Deus... *Veja* nº 545, 14-02-1979, p. 81).

De certa forma, ficava o dito pelo não dito. Em janeiro de 1980, a *Veja* voltou a conceder voz a d. Luciano Duarte e publicou uma grande entrevista intitulada “Pela restauração da fé” (PELA restauração da fé. *Veja* nº 595, 30-01-1980, p. 3). Como quase sempre, a Teologia da Libertação foi apresentada como um desvio, um erro e associada à ideia de “radicalização” e ao *perigo marxista*. Afirmou o arcebispo que “Recentemente, o Senhor Luís Carlos Prestes declarou à imprensa que a maior aliada do comunismo no Brasil é a Igreja Católica” (PELA restauração da fé. *Veja* nº 595, 30-01-1980, p. 3). Também criticou os bispos de São Paulo que cederam os templos para os metalúrgicos grevistas do ABC, e voltou a combater a estratégia dos progressistas para *suavizar a derrota de Puebla*.

Já em Puebla, um grupo deles preparou em menos de doze horas uma reinterpretação do discurso do papa, tentando dar a entender que a sua primeira parte, sobre Jesus Cristo, não tinha importância: que a segunda, sobre a Igreja, tampouco era essencial; e que a terceira, sobre os direitos humanos, sim era o coração de Puebla (PELA RESTAURAÇÃO da fé. *Veja* nº 595, 30-01-1980, p. 5).

Mas ao fim e ao cabo, nenhum dos dois lados havia saído vencedor na “batalha de Puebla”, e havia muitas expectativas quanto aos rumos da Igreja na América Latina e no Brasil. A própria *Veja*, na edição que tratou sobre o encerramento da conferência, voltava a

destacar “As divergências da Fé”, e já previa que ninguém se admitira perdedor. “Então, como desafiava semana passada o bispo equatoriano Proaño, ‘todos poderão ver de que lado ficou o Espírito Santo’. Os ‘progressistas’, naturalmente, dirão que ficou do seu lado – e o mesmo farão os opositores” (DIVERGÊNCIAS da fé... *Veja* nº 545, 14-02-1979, p. 8). O que de fato havia, eram incertezas sobre o rumo da Igreja e o quanto ela seria capaz de influenciar nos rumos históricos do continente.

A Revolução Sandinista da Nicarágua, com franca participação do clero progressista naquele país, trazia à tona aquele antigo fantasma: a importância da participação estratégica das comunidades católicas numa sublevação social. No fim dos anos 1970 havia no Brasil mais de cinquenta mil comunidades eclesiais de base, com um elevado grau de politização para os padrões brasileiros e que, junto com vários religiosos, padres e bispos saudavam o movimento sandinista como inspirador e exemplar para toda a América Latina. Como já afirmado no capítulo 3, nos anos seguintes vários líderes sandinistas e membros de comunidades da Nicarágua circulavam pelas comunidades de base no país, para a troca de experiências mútuas.

Jogando lenha na fogueira, dois meses após a conclusão de Puebla, a *Veja* publicou, durante a semana santa, a seguinte chamada de capa: “Exclusivo: um relatório secreto sobre a Igreja”. Na verdade, a revista publicou com exclusividade um antigo relatório, produzido ainda em 1974, pelos órgãos de segurança para o então ministro da Justiça Armando Falcão e o presidente Geisel sobre as *ações subversivas do clero brasileiro*.

O documento enumerava algumas graves conclusões. Uma delas acusava o clero de constituir-se “no mais atuante dos inimigos que atentam contra a segurança nacional, promovendo, através de processos nitidamente subversivos, a substituição da estrutura política-social-econômica brasileira por uma nova ordem, em tudo semelhante à filosofia marxista” (INVESTIGAÇÃO no clero. *Veja* nº 553, 11-04-1979, p. 3).

Chamava atenção para a preocupação dos autores quanto o aparato institucional e humano do qual a Igreja dispunha, deixando-os:

Especialmente inquietos com a “vasta organização do clero comunista subordinado à CNBB”, lembravam que a Igreja contava, para sua pregação, com um extenso aparato formado por 5 577 paróquias, 276 bispos, 12 647 padres, 42 671 outros religiosos, 143 faculdades, 68 estações de rádio, 82 jornais e 4 canais de televisão . (INVESTIGAÇÃO no clero. *Veja* nº 553, 11-04-1979, p. 3).

A matéria destacava os relatórios do Centro de Informações e Segurança da Aeronáutica (Cisa).

No campo das interpretações, um estudo do Cisa datado de 31 de agosto de 1972 procura analisar “as causas mais comuns dos desentendimentos entre Igreja e o governo”. Na ótica do serviço de inteligência da Aeronáutica, que se especializou em acompanhar a questão, “após a Revolução de março de 1964, a dificuldade encontrada pelo Movimento Comunista Internacional para atuar junto aos setores estudantil e trabalhista fê-lo voltar-se com maior empenho para o da Igreja, muito mais difícil de combater...” (INVESTIGAÇÃO no clero. *Veja* nº 553, 11-04-1979, p. 4).

O Jornal do Brasil repercutiu a matéria da *Veja*, mas não colocou nenhuma manchete de capa. Apareceu apenas no Primeiro Caderno: “Relatório acusa clero de tentar impor ordem marxista no Brasil” (RELATÓRIO acusa clero... *Jornal do Brasil*, 9-04-1979, p. 3).

A própria revista destacou a repercussão da matéria nas edições seguintes, na sua Seção Cartas. Como, por exemplo, esta, do leigo Fred Williams C. Melo, de Porto Alegre: “Perdeu muito do seu prestígio junto ao público leitor, publicando um documento ultrapassado contra a Igreja. Qual será a intenção da revista em revolver o passado repressivo do país?” (CARTAS. *Veja* nº 555, 25-04-1979, p. 10).

Ao trazer à tona o passado recente do país, e apresentar para a grande opinião pública feridas ainda não cicatrizadas, a revista provavelmente soubesse que agia sobre terreno escorregadio, onde não haveria, certamente, unanimidades. As possibilidades de leituras eram muitas, como esta, do leitor Israel Fagundes, também de Porto Alegre:

A leitura de “Investigação no clero” me recordou um fato curioso. Em 1932, no Rio de Janeiro, assisti a uma sessão espírita na qual um espírito se manifestou informando: “irmãos, cá no Espaço estamos preparando terreno para profundas reformas sociais na Terra. Desde agora começarão a reencarnar-se muitas criaturas que se filiarão ao clero católico e farão germinar novas ideias no seio da Igreja, visando melhores dias para a humanidade...” (CARTAS. *Veja* nº 555, 25-04-1979, p. 10).

De qualquer forma, independente das filiações políticas e culturais, a matéria voltava a mobilizar a memória do medo da subversão no país para uma ampla população. Da mesma forma, o veículo registrou muitas outras opiniões favoráveis à matéria, e afirmando que o objetivo do clero era a “acirração das massas populares incultas” (CARTAS. *Veja* nº 555, 25-04-1979, p. 10), como declarou em seu depoimento Rinaldo dos Santos, de João Pessoa:

Veja veio mostrar que neste imenso Brasil ainda existem decência e patriotismo. A reportagem sobre a sub-reptícia disseminação do marxismo, via clero, é prova de que a coragem ainda existe na imprensa nacional. Justamente agora, na Paraíba, ocorre uma campanha maciça, banhada pelas águas marxistas, pregando que “a terra é de quem nela trabalha”, incluindo ilustrações de cunho leninista. A estratégia do clero é evidente: provocar um cisma violento entre proprietários e colonos [...]. Ao invés de levar fé ao povo, pregam a sublevação com base na doutrina marxista (CARTAS. *Veja* nº 555, 25-04-1979, p. 10).

Se fizermos uma análise historiográfica sobre esse período histórico, fica bem claro que as esquerdas armadas no Brasil já estavam vencidas, tendo como marco a derrota da guerrilha do Araguaia, organizada pelo PC do B e trucidada completamente pelo regime em 1975. Portanto, nessa conjuntura a sublevação armada não era exatamente um plano estratégico de qualquer organização política ou social e, também não era da igreja progressista. Mas nesse triênio, esses *fantasmas*, que de alguma forma atravessariam a década de 1980, ainda pareciam assombrar parte da opinião pública de maneira especial. Como destacado anteriormente, os órgãos de segurança ainda exploravam tais medos e a imprensa, reiteradamente, também. Com demasiada frequência, sugeria associações no campo simbólico, como a chamada de capa da *Veja* de 2 de janeiro de 1980: “Igreja: a esquerda sob processo” (RÉUS no santo... *Veja* nº 591, 2-01-1980, p.44). Na verdade, tratava do primeiro processo que o teólogo Leonardo Boff responderia na Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé – este sempre referido na imprensa brasileira como “Santo Ofício” e remetendo às lembranças das “fogueiras” medievais –, juntamente com outros teólogos progressistas europeus como o suíço Hans Küng e o belga Edward Schillebeeckx. Nesse caso, a questão era, sobretudo, dogmática e não tanto política. Leonardo Boff responderia por suas afirmações cristológicas no livro *Jesus Cristo Libertador*. Nesta obra, de 1971, o instrumental marxista sequer aparece de forma explícita, mas no discurso da imprensa, estavam sempre associados. Vale destacar que a própria forma de apresentação da manchete denota uma opção na construção de sentidos para o leitor: “Igreja: a esquerda sob processo”. Ora, como afirma Orlandi, na metodologia da análise de discurso, a linguagem é sempre relacionada à história e à ideologia, pois mesmo “as palavras simples do nosso cotidiano já chegam até nós carregadas de sentidos, que não sabemos como se constituíram e que, no entanto significam em nós e para nós” (2007, p. 20). Elas chegam aos indivíduos trazendo uma memória histórica na qual procuram filiar seus sentidos. Assim, podemos entender que, possivelmente, ao leitor fosse conduzido a uma associação de três representações históricas distintas: Igreja, esquerda, e processo judicial. Explorando ainda mais essa possibilidade de interpretação, podemos entender que a representação *Igreja* é associada a: 1º) *processo*, e este filiado à ideia de culpa;

2º também associadas à representação *esquerda*, de alguma forma, já estava fixada, numa dada memória coletiva, em *um lugar do mal*.

Mas enfim, as fontes revelam que havia um forte imaginário permeado pelo medo de que setores da Igreja se sublevassem, surpreendendo parte da sociedade, fosse através de sua ação com os camponeses ou através de milhares de Comunidades Eclesiais de Base. Apesar do avanço do processo de anistia e do clima de *conciliação nacional* que se procurava construir, o tema *luta de classes*, proibido pela censura oficial por muito tempo, tornou-se extremamente recorrente na grande imprensa, quase sempre relacionado à Igreja. Como essa matéria publicada, nesse mesmo mês, pelo *JB*: “Dom Luciano condena luta de classes” (DOM LUCIANO condena... *Jornal do Brasil*, 25-4-1979, p. 17). E seguia:

Ao condenar a luta de classes como forma de se chegar à justiça, o novo Secretário Geral da CNBB, D. Luciano Mendes de Almeida, lembrou ontem que a Igreja não está ao lado de uma ou outra classe, mas ao lado da justiça (DOM LUCIANO condena... *Jornal do Brasil*, 25-4-1979, p. 17).

Mas a Igreja Católica no início da década que se abria não preocupava apenas as forças conservadoras do Brasil ou da América Latina. Em 1980 o governo Reagan, que sob vários ângulos, possibilitou um recrudescimento da Guerra Fria, havia reunido uma comissão especial da Cia para tratar da reconquista da hegemonia dos Estados Unidos na América Latina, desejando fazer ressurgir os ideais da doutrina Monroe. Já em 1981 a imprensa brasileira divulgou parte do conteúdo tratado por essa comissão. A revista *Cadernos do Terceiro Mundo* publicou em tom de denúncia 31 pontos do chamado *Documento de Santa Fé*. Tratava sobre ações a serem desenvolvidas nos campos da economia, da política, militar e ideológico. Sobre a igreja progressista informava que

Eles preconizam uma atitude mais radical contra os padres da Teologia da Libertação e anunciam uma nova ofensiva através dos meios de comunicação social e dos sistemas educacionais orientados à defesa da tradição comum do mundo ocidental... (DOCUMENTO Santa Fé.... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 38, nov. de 1981, p. 21).

Entre outras, a revista chamou atenção para a proposição nº 3 do documento, que tratava do tema subversão interna:

A política exterior dos EUA deve começar a enfrentar (e não reagir a posteriori) à Teologia da Libertação, tal como é utilizada na América Latina. O papel da Igreja na América Latina é vital para o conceito de liberdade política. Lamentavelmente, as forças marxistas-leninistas têm utilizado a Igreja como arma

política contra a propriedade privada e o sistema capitalista de produção, infiltrando a comunidade religiosa com ideias que são menos cristãs do que comunistas (DOCUMENTO Santa Fé.... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 38, nov. de 1981, p. 21).

Ainda entre 1979 e 1980 a Igreja do Brasil enfrentou outro desafio que alimentou rumores, temores, dúvidas: as greves dos metalúrgicos do ABC paulista, promovidas pelo chamado novo sindicalismo. Foi nesses eventos que despontou para o cenário nacional a imagem do então líder sindical Luís Inácio da Silva, o Lula. Proibidas pelo regime militar e sob forte ação das forças repressivas, as greves encontraram forte apoio na igreja progressista, não só de São Paulo, mas de todo o país. Um exemplo disso é que durante as entrevistas que realizei com integrantes das antigas Comunidades Eclesiais de Base na Baixada Fluminense, foi relatado que, durante as greves do ABC, muitas comunidades da Baixada arrecadavam fundos para socorrer os grevistas que tinham seu ponto cortado (informação verbal).⁹¹ Isto é, trabalhavam para formar o fundo de greve. Esse fundo tinha como sede nada mais nada menos que a Igreja matriz de São Bernardo, onde eram distribuídos alimentos para as famílias dos grevistas. Além disso, a greve contava com o franco apoio do cardeal Arns e do bispo de Santo André, d. Cláudio Hummes. Enquanto o sindicato esteve interdito e as assembleias em locais públicos proibidas, eram nas paróquias e comunidades eclesiais que os trabalhadores se reuniam. O jornalista José Nêumane Pinto destaca que durante o período no qual Lula e os outros líderes estiveram presos no Dops paulista, era o próprio Frei Betto quem organizava os piquetes e animava os trabalhadores, e descreve que “Contador irresistível de ‘causos’, Frei Betto era uma atração à parte nas madrugadas tensas daquela greve” (2011, p. 166). Aliás, segundo ele, teria sido uma reportagem sua, de página inteira, para o *Jornal do Brasil*, ilustrada com uma foto de Frei Betto cochichando ao ouvido de Lula (verificar caderno de imagens anexo 7.19), que teria chamado a atenção das autoridades para a influência do Frei Betto no movimento.

Numa demonstração de que a guerra suja contra a esquerda armada havia sido vencida mais pelas deficiências dos grupos que a tentaram e pela brutalidade da repressão, mesmo para os padrões brasileiros, do que pela eficiência dos serviços de “inteligência” dos militares, parece mesmo que o general Figueiredo, que havia chefiado o SNI, e o chefe do serviço, general Medeiros não sabiam, até a reportagem do *JB*, que os piquetes eram formados nas paróquias de São Bernardo, sob o comando do agente dos bispos, Frei Betto (PINTO, 2011, p. 168).

⁹¹ Depoimento de Francisco Teles Barreto, cedido em 04-04-2006, Mesquita.

Mas, de forma especial, foi o *Estadão* que abriu mais espaços para a repercussão na opinião pública sobre o envolvimento da igreja progressista nas greves do ABC. Sob o título “Lugar de padre é na Igreja”, a leitora identificada apenas como J.A.V., São Paulo, capital, escrevia:

Como brasileira e como católica apostólica romana, não posso ficar indiferente à atuação de alguns membros da mesma junto às greves do ABC. Na minha opinião, o lugar de padre é na igreja e nunca na política, e religião deve sobretudo salvar as almas, mas devem sobretudo obedecer às leis do país... [...] Por que então nosso cardeal e alguns sacerdotes e bispos esta fazendo da Igreja pontos de reunião de grevistas? Não é greve de um comércio? [...] Não estão os nossos sacerdotes e cardeal fazendo da Igreja, que é a casa de Deus, de orações, praça de comícios, desobedecendo inclusive às leis do país? (DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, 2 de mai. De 1980, p. 2).

No mesmo dia, outra leitora, chamada Edith M. Natividade, também de São Paulo, capital, apresentava protesto semelhante, sob o título “Católicos estão estarecidos”:

A cúpula do clero paulista, que vem apoiando ativamente a greve dos metalúrgicos, tem espalhado aos quatro ventos a solidariedade que sua atitude vem merecendo. Convém, pois, que essa cúpula e a ala progressista do clero saibam que a grande maioria dos verdadeiros católicos está estarecida e perplexa com o rumo que vem sendo dado à Igreja em nosso Estado e no Brasil, em geral. [...] É estranho que aqueles que têm a missão de pregar o Evangelho estejam tão divorciados de Cristo a ponto de não se lembrarem que Ele jamais incitou a luta de classes, nem promoveu o ódio e a desunião. [...] Também não propôs reformas agrárias ou estruturais... [...] Sentimo-nos, pois, surpresos e preocupados ao ver que quase a totalidade do nosso clero esta empenhada em solucionar problemas sociais, econômicos e políticos. [...] Levam essa porfia para dentro dos templos sagrados, que ficam à mercê da turba ululante e profana da mercantilização do trabalho, hoje espoliado do seu mais alto sentido de serviço a Deus e ao próximo... [...] Está escrito: “minha casa será chamada Casa de Oração” (DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, 2-05-1980, p. 2).

Muitas vezes, as opiniões expressas pelos leitores repercutiam de tal forma que, outros leitores resolviam intervir e replicá-los, como fizeram Arthur Verri, de Osvaldo Cruz, e Selma Agiune, de Catalão, Goiás, na semana seguinte. O primeiro escreveu: “Que meditem os fariseus”, e seguiu respondendo às leitoras J.A.V. e Edith M. Natividade:

Duas distintas senhoras que por certo não devem ser tecelãs ou operárias... [...] Se insurgem contra a participação de alguns membros da Igreja na política com relação à greve dos metalúrgicos, sob alegação de que as leis humanas devem ser cumpridas a exemplo de Jesus, filho de Deus. [...] Em primeiro lugar, quando a Igreja, através de alguns dos seus membros, se coloca ao lado dos operários e oprimidos para solução dos seus problemas não está fazendo política, mas apenas cumprindo uma missão social de solidariedade humana inerente à sua finalidade básica e essencial. O pensamento externado por aquelas distintas

senhoras de que a Igreja e seus padres devem cuidar apenas da salvação das almas é o que existe de mais arcaico sobre a face da Terra nos tempos atuais. O que se pretende com este argumento capcioso é tão-somente o retorno aos tempos em que a Igreja, falhando na sua missão divina, dava irrestrita cobertura religiosa à ordem capitalista, indiferente à exploração do homem pelo homem como na Idade Média. [...] Hoje a Igreja volta às suas origens e assume o papel que lhe cabe para salvar a humanidade das injustiças sociais... (DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, 8 de mai. de 1980, p. 2).

A segunda também expressou seus protestos na mesma seção:

Talvez esses leitores já se sintam realizados na vida e pouco saibam do que está acontecendo aos nossos irmãos menos favorecidos.

Os sacerdotes se empenharam nesta luta ordeira e pacífica porque é deveras assustadora a situação dos operários. Temos certeza de que Cristo, estando entre nós, estaria empenhado também nesta luta em favor dos humildes que ele tanto ama. A luta dos sacerdotes é por aquilo que mais ansiamos, católicos ou não católicos: justiça para todos. [...]

Esses leitores que pregam que “lugar de padre é na Igreja” e que “os católicos estão estarecidos” irão dizer que eu, como goiana, não deveria opinar sobre o pensamento de alguns “católicos” paulistas. Mas não posso omitir-me quando querem ferir os preceitos dessa Igreja na pessoa de sacerdotes dignos dos maiores elogios e de toda admiração (DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, 8 de mai. de 1980, p. 2).

Nas semanas seguintes, o leitor Hélio Mendes de Amorim, presidente do Conselho Nacional de Leigos, abordando tanto a questão das greves do ABC quanto à questão das áreas de conflito de terra, veio a público afirmar que o CNL

Vem manifestar seu decidido apoio à corajosa e oportuna presença dos bispos, padres e leigos no centro desses movimentos populares de reivindicações de condições mais humanas de trabalho, de salários menos injustos, de acesso à terra de trabalho e de outros direitos humanos habitualmente desrespeitados (DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, 07-06-1980, p. 2).

Vale ainda destacar a contundente reação do leitor Bruno de Macedo Carvalho, de São Paulo, capital, à carta de Arthur Verri, pois esses embates dão uma ideia do quão inflamadas eram as discussões travadas naquela conjuntura, dentro e fora da Igreja, nas casas, nas famílias, no trabalho, enfim, nos meios sociais, e revelam os valores, a visão de mundo, a construção de sentidos que permeavam tais disputas:

Assombra-me a atitude desse missivista de ousar fazer crítica às senhoras que manifestaram sua repulsa pela intromissão de sacerdotes nos assuntos que não lhes dizem respeito, contribuindo para a sacrílega profanação dos templos, onde são acirrados os ódios e onde campeia a violência. E, como se isto não bastasse, apoiam aqueles que se escudam nas vestes sacerdotais para fazer blague do sr. presidente da República. A Igreja não se colocou ao lado de quem quer que seja, alguns dos seus

sacerdotes é que se colocaram contra a Lei Divina e a da Nação, que, pelos juízes, julgou a greve ilegal. [...]

Também refuto a afirmativa de que a Igreja volta às suas origens, pois, como já disse acima, uns poucos sacerdotes não são a Igreja, assim como voltar à origem não é salvar a humanidade, jogando irmãos contra irmãos, acirrando ódios, voltando contra as autoridades constituídas. [...] (DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, 07-06-1980, p. 2)

É particularmente interessante o encerramento dessa carta, como veremos, revelando como o medo de um comunismo *escravo* da Rússia, como demonstrou Bethânia Mariani, ainda estava presente no imaginário social naquele período histórico brasileiro: “Em resumo, não permitiremos que os seguidores da santa mãe Rússia tenham seus prepostos dando ordens aqui para formar neste hemisfério o paraíso sangrento. Graças a Deus estamos no Brasil” (DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, 7-06-1980, p. 2).

Essa ideia de uma luta a ser travada contra o *inimigo vermelho* na *Terra de Vera Cruz*, também aparece, no mês seguinte, nas afirmações do leitor Nicanor Presídio de Figueiredo, publicado na Seção Cartas do *JB*. O discurso apresentado pelo leitor mostra ainda como no imaginário coletivo, de alguma forma, as representações comunismo e comunidades (eclesiais de base) podiam ser associadas. Isso em meio a acirradas disputas, pois a Igreja do Brasil preparava-se já para uma nova batalha, travada agora em torno da primeira visita de um Papa ao país mais católico do mundo. Mas a carta, intitulada “Oração ao Papa”, dizia:

Papa nosso que estais na Terra, enquanto Ele, lá no céu, olha por vós e por nós, a fim de saber o que estaremos fazendo pelos nossos semelhantes, conduzi seus servos para o caminho da paz, tolerância e amor. Não permitais que os ricos percam seus negócios e o Estado, que é o pior dos administradores das coisas terrenas venha administrá-los. [...]

Quando visitares o nosso Cristo Redentor [...] ireis ver que ele é verde como a esperança. Infelizmente alguns dos vossos comandados querem pintá-lo de vermelho, coisa que nunca consentiremos, pois o vosso Deus, que também é o nosso, estará do nosso lado para impedir tal sacrilégio, não importando que células pululem por aí: comunistas ou comunitárias (CARTAS. *Jornal do Brasil*, 2-07-1980, p. 10).

Essa carta foi publicada no dia que o *JB* dedicou toda sua capa ao fenômeno midiático e popular *João de Deus* (verificar caderno de imagens anexo 7.20) pregando para uma enorme multidão presente à missa celebrada no Aterro do Flamengo no dia 1º de julho de 1980. Enquanto a visita ocorria, em várias partes do Brasil, com a empolgante participação popular em todos os eventos, as forças conservadoras e progressistas do país tentavam ler nas entrelinhas qualquer sinal de condenação ou incentivo à Teologia da Libertação e à linha de ação assumida pela CNBB no último decênio. Como em Puebla, João Paulo II, através da sua

fala e de atitudes deixava o campo aberto para as interpretações, que iam aparecendo antes, durante e depois da sua visita.

Logo sobre seu primeiro pronunciamento na base aérea de Brasília, o *JB* expôs em manchete: “Papa espera que o Brasil supere dificuldades sem rupturas”; e na mesma edição: “Papa diz que Igreja não pode limitar-se ao sócio político” (VISITA do Papa... *Jornal do Brasil*, 01-07-1980, p. 21). Em destaque colocou a entrevista concedida ao seu correspondente, Araújo Netto, ainda no avião. Perguntado sobre a “excessiva politização da Igreja brasileira”, respondeu: “A Igreja não deve se deixar instrumentalizar, mas deve sempre falar e agir” (VISITA do Papa... *Jornal do Brasil*, 01-07-1980, p. 21).

No editorial do mesmo dia o *JB* apressou-se em analisar: “Sem rupturas”,

Há uma continuidade iniludível ligando os diferentes pronunciamentos de João Paulo II no Brasil, de onde parece estar o grande Pontífice projetando para o mundo – mais ordenadamente do que de qualquer outro lugar – o pensamento da Igreja. É um privilégio para este país ter sido escolhido para esse trabalho de irradiação da ideia universal da unidade cristã. [...]

Circunstâncias diversas converteram o Brasil num síntese da cristandade, de suas esperanças e inquietações, como da vontade de trilhar a via do progresso sem renúncia aos valores éticos hauridos das bases mesmas em que se funda a moderna civilização (EDITORIAL. *Jornal do Brasil*, 02-07-1980, p. 10).

As manchetes do *JB* nos dias que se seguiram foram sempre encaminhando a compreensão sobre os pronunciamentos do papa nessa mesma direção, modelando a opinião pública para desejos de reformas, mas sem lutas, violência ou rupturas. O turbilhão midiático e popular que o papa representou, também no Brasil, parece ter sido canalizado para reafirmar a agenda nacional da *transição pactuada*: “Papa diz aos jovens que sociedade sem classes é uma utopia” (PAPA diz aos jovens... *Jornal do Brasil*, 02-07-1980, p. 14); “Papa quer Igreja com os pobres e acima das classes” (PAPA quer Igreja... *Jornal do Brasil*, 03-07-1980, capa); No mesmo dia publicou na capa, em destaque, o que considerou como as frases mais importantes nos pronunciamentos:

A Igreja em terra brasileira deve ser a Igreja dos pobres.

A Igreja dos pobres fala primeiro e acima de tudo ao homem. A cada homem e por isso a todos os homens [...] Não é a Igreja de uma classe ou uma casta.

A Igreja, acima dos grupos e classes sociais, denuncia a incitação a qualquer forma de violência, o terrorismo, a repressão, as lutas de classe, as guerras, com todos os seus horrores.

A libertação cristã usa meios evangélicos [...] e não apela para nenhum tipo de violência nem para a dialética da luta de classes [...] ou à práxis ou análise marxista (PAPA quer Igreja... *Jornal do Brasil*, 03-07-1980, capa).

Interessante a matéria publicada pelo *Estadão* no dia 9 de julho: “João Paulo II teme o comunismo”. O pontífice teria feito essa confissão ao bispo auxiliar de Belo Horizonte, d. Serafim Fernandes.

O papa João Paulo II fez uma confidência aos bispos que participaram do almoço em sua homenagem em Belo Horizonte, no início de sua viagem ao Brasil: “O papa tem muito medo do comunismo na América Latina. O comunismo, meu bispo, é confuso e obscuro. Não existe liberdade, não existe amor. Sem liberdade e sem amor não se pode configurar o sentido de justiça” (JOÃO PAULO II teme... *O Estado de S. Paulo*, 09-07-1980, p. 14).

O padre jesuíta e historiador da Igreja, Beozzo, descreve como os progressistas percebiam aquele momento histórico para a Igreja do Brasil:

No interior da Igreja, havia esperanças e temores. Esperanças pelas firmes posições que o papa vinha tomando na defesa dos direitos humanos; temores pela sua orientação mais conservadora no campo teológico e pastoral. Esses mesmos temores se convertiam em esperanças nos grupos que apoiavam um curso mais intra-ecclesial para os trabalhos da Igreja. O encontro do papa com os operários de São Paulo, os favelados do Rio de Janeiro, os camponeses do Recife (onde o papa abraçou Hélder Câmara, exclamando: “Dom Hélder, irmão dos pobres, meu irmão”), os indígenas em Manaus, confirmaram plenamente seu apoio claro e decidido à causa da justiça e da dignidade dos pobres (1996, p.229).

Mas, como em Puebla, João Paulo II não incentivou a Teologia da Libertação e nem pronunciou qualquer anátema. Embora sempre criticasse a aproximação da Igreja com o marxismo, valorizou os trabalhos realizados junto aos pobres. Procurou mesmo prestigiar o trabalho desenvolvido pela CNBB, mudando, inclusive, de última hora, dentro do avião que o levava a Fortaleza, o conteúdo do seu pronunciamento aos bispos do Brasil (BEOZZO, 1996, p. 230). Alguns imaginavam que quando falasse diretamente aos bispos brasileiros, reunidos no X Congresso Eucarístico Nacional, faria uma dura advertência, mas na verdade disse o papa:

Refiro-me à imagem que vós, bispos brasileiros, projetais em toda a Igreja e no mundo inteiro: imagem de pobreza e simplicidade, de devotamento pleno, de proximidade ao vosso povo e plena inserção em sua vida e problemas. Imagem de bispos profundamente evangélicos e profundamente conformes com o modelo proposto pelo Concílio Vaticano II em seus documentos. [...] Posso dizer-vos que dou graças a Deus pelo vosso testemunho de pobreza e de presença no meio da vossa gente. Será ainda preciso encorajar-vos neste ponto? (JOÃO PAULO II VIAGEM PASTORAL AO BRASIL, 1980, 276).

Após a partida do pontífice muitas foram a releituras do legado de sua viagem ao país. No dia 16 de julho, a *Veja* publicou ainda muitas imagens da viagem mostrando os estádios lotados e grandes multidões nas ruas, e colocando em destaque uma imagem de d. Hélder, com a legenda “Dom Hélder: irmão dos pobres e de Wojtyla” (verificar caderno de imagens anexo 7.21); e entre outras, uma também bastante interessante, de uma manifestação popular em Teresina, mostrando uma grande faixa que dizia “Santo Padre: o povo passa fome” (verificar caderno de imagens anexo 7.22). Na matéria que se seguia afirmava:

Limites claros – Assim, com suas mensagens em favor da justiça social, João Paulo foi desbastando a doutrina do catolicismo conservador – ao mesmo tempo que podava, nos esquerdistas, os arroubos de seus métodos de ação. Nunca [...] o papa havia falado tão claro sobre os limites que pretende impor ao *aggiornamento* da Igreja. No Rio de Janeiro, aos bispos reunidos pelo Conselho Episcopal Latino-Americano, ele advertiu contra a experiência de embutir os métodos de análise marxista na exegese do Evangelho, que é um dos pressupostos da Teologia da libertação (O ADEUS do Papa. *Veja* nº 619, 16-07-1980, p. 19).

Em agosto, Hebert de Souza, o Betinho, antigo líder da Juc escreveu para *Cadernos do Terceiro Mundo*, revelando as leituras que a esquerda fazia da visita do pontífice:

Não aconteceu o que o governo havia previsto: a possibilidade de capitalizar a avalanche papal no sentido de neutralizar a Igreja brasileira e particularmente seus setores mais avançados. O governo contentar-se-ia com uma reprovação, mesmo indireta, que pudesse ser dirigida ao cardeal de São Paulo. O papa não só foi abraçado como abraçou um dos operários da Igreja de d. Paulo Evaristo Arns. O imprevisto, também, foi a presença do povo na visita: as “ovelhas” gritam ao seu pastor [...] palavras que o Estado não permite que sejam ditas pela rede nacional de televisão: nossos irmãos foram mortos, nossas terras foram tomadas, nos passamos fome, liberdade, justiça (DE JOÃO a João... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 26, ago. de 1980, p. 45).

E chamava atenção para as críticas que o papa sempre apresentou contra o capitalismo: “O homem não pode tornar-se escravo das coisas, das riquezas materiais, do consumismo, dos sistemas econômicos ou daquilo que ele mesmo produz. O homem não pode ser feito escravo de ninguém, nem nada” (DE JOÃO a João... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 26, ago. de 1980, p. 45).

Contudo, duas cartas enviadas pela Santa Sé em dezembro daquele ano, iriam mudar bastante o quadro dessa luta simbólica em torno da Teologia da Libertação. Os bispos do Brasil receberam uma, escrita pelo próprio pontífice, que entre outras coisas pedia maior adesão às decisões da Sé Romana; que a Igreja se detivesse mais na sua missão espiritual e “não se deixasse dominar por contingências políticas” (BEOZZO, 1996, p. 231). Uma

segunda foi enviada no mesmo dia para a assembleia da CNBB, redigida pelo cardeal Baggio, ex-núncio apostólico no Brasil. Essa com caráter mais desaprovador das ações da CNBB. Assim,

Os jornais de direita rejubilavam dizendo que o papa havia desautorizado o compromisso social da Igreja do Brasil. [...] Pediam que a Igreja voltasse às sacristias, cumprindo o mandato do papa que lhe assinalava uma missão essencialmente religiosa [...]

Submetida a uma cerrada campanha de imprensa desde o mês de maio, onde as redes de TV, as grandes revistas, notadamente “Veja”, o grande capital e o governo pressionavam a Igreja por seu apoio aos operários na cidade, aos posseiros e trabalhadores rurais no campo e aos grupos indígenas na defesa de suas terras, contrariando interesses poderosíssimos, via-se agora a Igreja do Brasil publicamente desautorizada por Roma (BEOZZO, 1996, p. 233 e 234).

A partir de então o pêndulo da *história* voltava-se para as forças conservadoras, dentro e fora da Igreja, e no jogo das forças sociais, a teologia da libertação foi cada vez mais combatida no espaço simbólico.

5.2 SOB FOGO CERRADO

Até sua vinda ao Brasil, parece que o papa João Paulo II realmente ainda deixava espaços para diferentes interpretações sobre o seu pensamento em relação ao cristianismo de libertação na América Latina, incluindo aí sua teologia e a politização do clero voltado para as questões socioeconômicas do continente, mas as cartas recebidas em dezembro no Brasil parecem indicar, de fato, uma tomada de posição mais clara e firme do pontífice. Logo em fevereiro do ano seguinte, iniciou uma intervenção na maior e mais progressista das ordens católicas, dos jesuítas. A *Veja* publicou matéria sobre a intervenção, indicando ser uma espécie de “Recado aos jesuítas” (RECADO aos jesuítas. *Veja* nº 705, 10-03-1982, p. 65), e dizia, “João Paulo II avisa que quer a Companhia de Jesus longe da política e dos sindicatos” (RECADO aos jesuítas. *Veja* nº 705, 10-03-1982, p. 65).

A imprensa liberal avançava cada vez mais na modelagem da opinião pública sobre a igreja progressista, fixando-a como perigosa para a Igreja hierárquica e para a sociedade, pois à medida que se consolidavam as posições das elites dirigentes nas estruturas políticas do *país da transição*, o clero progressista com seus padres e bispos destemidos iam tornando-se uma força cada vez menos necessária contra o regime que implodia. Tal modelagem passou a ser, mais nitidamente, reforçada pela representação da autoridade moral e religiosa do Papa e da Sé Romana. Como indicou Beozzo, acima, essa igreja ia tornando-se cada vez mais

inconveniente para o desenvolvimento capitalista do país ao politizar os operários, fazer barulho e intensificar as tensões nas áreas de conflito de terra e ao levantar as bandeiras na defesa dos povos indígenas. Não podemos esquecer que a igreja progressista havia ajudado a formar a base social de importantes movimentos políticos reivindicatórios como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), Central Única dos Trabalhadores (CUT) e o próprio Partido dos Trabalhadores (PT). Ainda que as ideias marxistas não fossem mais capazes de gerar um movimento revolucionário armado no país, naquela altura dos acontecimentos, tais ideias, vindas da Igreja, geravam tensões indesejáveis no Brasil que se desejava construir.

E as investidas contra os progressistas vinham de muitos lados. Ainda em setembro de 1982, um grupo não identificado, mandou publicar sete mil cópias falsificadas do jornal *O São Paulo*, órgão de comunicação oficial da arquidiocese de São Paulo e, como não poderia deixar de ser, tão progressista quanto o seu arcebispo. Esteve inclusive censurado durante muitos anos pelo regime militar, assim como a rádio arquidiocesana Nove de Julho, que foi cassada durante o governo de Médici e só foi devolvida em 1996, já no governo de Fernando Henrique Cardoso (ARNS, 2001, p, 419). Mas a falsa edição do periódico foi distribuída numa manhã de domingo em várias paróquias da arquidiocese e, nele, o cardeal fazia um “*mea-culpa*” para seus fiéis, admitindo “ter-se envolvido com teorias marxistas”. E reconhecia: “Atuei de forma insidiosa, injetando veneno em pequenas doses, subliminarmente, nos cursilhos, nas missas” (EDIÇÃO extra: cardeal... *Veja* nº 730, 01-09-1982, p. 26).

Logo na semana seguinte a *Veja* publicou uma pequena matéria sobre um encontro de 24 teólogos no Rio de Janeiro, reunidos pelo Conselho Episcopal Latino-Americano, que ocorreu sob a direção do então prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, cardeal Ratzinger, e foi patrocinado pelo cardeal d. Eugênio Sales. “Os teólogos reunidos no Rio nortearam seus debates segundo a lenta e paciente estratégia da Santa Sé de envolvimento e isolamento dos novos experimentos teológicos” (PORTAS fechadas. *Veja* nº 731, 08-09-1982, p. 111). Chamava a atenção para duas ausências: frei Leonardo Boff e o então presidente da CNBB, d. Ivo Lorscheiter. Uma delas, pelo menos, bastante óbvia. Informava mais:

Eles na verdade procuram reforçar as posições da doutrina tradicional da Igreja, atacadas pela “Teologia da Libertação” e pela “Igreja Popular”, aquela segundo a qual o povo é que receberia a revelação de Deus, e não a Igreja institucional, hierárquica (PORTAS fechadas. *Veja* nº 731, 08-09-1982, p. 111).

Talvez outro grande momento de embate na imprensa sobre a Teologia da Libertação seja a visita do papa à América Central em 1983, especialmente sua visita à Nicarágua, que a essa altura já havia assumido o regime socialista. Por alguns anos, a Nicarágua passou a representar exatamente o ponto de colisão entre Ocidente e Oriente, na lógica da Guerra Fria. Naquele istmo da América Central, esquerda e direita enfrentavam-se numa guerra de guerrilhas e ideológica, que envolvia amplos setores da sociedade e a Igreja Católica.

No primeiro ano da revolução até mesmo a Igreja Hierárquica, representada principalmente pelo arcebispo de Manágua, d. Obando Y Bravo, chegou a apoiar a causa revolucionária e a queda do antigo regime, comandado por mais de trinta anos pela família Somoza, maior proprietária de terras daquele país. Mais na medida em que o novo regime, liderado por Daniel Ortega e pelos sandinistas foi-se definindo como socialista, afastando a frente liberal que também apoiara a queda do ditador, d. Obando foi, pouco a pouco, rompendo com o novo governo até tornar-se um dos seus mais fortes opositores. Como o governo contava com vários sacerdotes no seu primeiro escalão como os irmãos Ernesto e Fernando Cardenal e Miguel D'Escoto, criou-se uma divisão no seio da Igreja da Nicarágua, que se tornou o símbolo de uma Igreja polariza entre progressistas e conservadores, entre igreja popular e Igreja Hierárquica. O arcebispo de Manágua passou a exigir a saída desses três sacerdotes dos seus respectivos ministérios e, para isso, passou a contar com a ajuda de Roma. Esse posicionamento da Santa Sé era fortemente combatido pelo clero progressista em toda América Latina.

Essa disputa era agravada no país pela ação dos chamados *Contras*, homens ligados ao antigo regime e financiados pela CIA no governo Reagan (CHASTEEN, 2001, p. 246) para, através de atos terroristas, desestabilizar a ordem econômica e política do regime sandinista. A situação geopolítica tornava-se ainda mais tensa na região por causa da realidade política das pequenas repúblicas vizinhas, como El Salvador, que naquele momento vivia sob uma ditadura militar de direita, mas sob forte atuação de guerrilhas de esquerda, e ainda contava com uma grande atuação de padres progressistas. E Honduras que vivia num governo liberal e constitucional, mas alinhado com a política de Washington e tornando-se base para ações militares dos norte-americanos na região. Seu governo era acusado pelos sandinistas de facilitar a entrada dos *Contras* na Nicarágua através de suas fronteiras.

Na ocasião da visita do pontífice o *JB* publicou um editorial que tinha o seguinte título: “Visitando a tormenta”. E dizia: “O chefe da Igreja dirige-se a uma das regiões que simbolizam as fraturas políticas e ideológicas de nossa época”. E seguia argumentando:

Na América Central João Paulo II encontrará as fraturas inseridas no próprio corpo da Igreja. A crise do nosso tempo encarregou-se, ali, de levar às últimas consequências alguns germes perturbadores que podem ser encontrados em toda parte, no próprio interior da Igreja. Um desses germes é a desconfiança na eficácia da mensagem eterna do cristianismo. Por essa visão uma atitude “apenas cristã” já não seria suficiente para curar os males de hoje; seria indispensável o “engajamento” direto; e na América Central, padres pegam em armas e, outros [...] aceitam postos de governo no bojo de um movimento revolucionário (VISITANDO a tormenta. *Jornal do Brasil*, 02-03-1983, Editorial, p. 10).

E concluía criticando a “excessiva” politização de alguns setores eclesiásticos, que somente veriam aspectos políticos em todas as ações, inclusive nas do papa. Muitas das manchetes que se seguiram na imprensa brasileira tinham essa conotação catastrófica do título desse editorial, como esta: “Beijando a terra regada de sangue” (BEIJANDO a terra... *Jornal do Brasil*, 03-03-de 1983, p. 13); ou esta: “No centro do vulcão”, publicada por *Veja*, “Na mais arriscada de suas viagens, o papa atrai multidões em terra de discórdias” (NO CENTRO do.... *Veja* nº 757, 09-03-1983, p. 37).

As representações simbólicas da igreja popular ou dos pobres versus Igreja Hierárquica eram fartamente mencionadas nas matérias, notas, editoriais, como esta do *JB*: “[...] a divisão é profunda: de um lado os padres que apoiam o regime esquerdista e se consideram **igreja dos pobres** [negrito no original], de outro lado a hierarquia eclesiástica, liderada pelo arcebispo d. Obando Y Bravo...” (PAPA chega hoje... *Jornal do Brasil*, 02-03-1983, p. 13).

Embora o simbólico seja uma característica das religiões e tenha grande centralidade na fé católica e nas cerimônias que cercam o pontífice, mais do que nunca nessa viagem o simbólico ganhou dimensões supra religiosas e os bens simbólicos foram disputados com grande ferocidade.

As lutas pelos símbolos começaram em El Salvador, ainda antes da chegada do papa João Paulo II. O comitê que organizava a visita foi proibido pelo governo militar de publicar cartazes com a imagem do papa junto com o bispo progressista, d. Oscar Romero, morto no altar por um grupo de direita que usava o seguinte lema: “Seja um patriota, mate um sacerdote” (CHASTEEN, 2001, p. 248). Durante a visita houve grande disputa em torno da visita que o papa faria, ou não, ao túmulo do religioso morto. Essa disputa a *Veja* chamou “Duelo”, e explicava:

No próprio El Salvador, cada passo do papa foi explorado politicamente pelas duas alas da Igreja. Sua visita ao túmulo do assassinado arcebispo dom Oscar Romero, por exemplo, foi apontada por progressistas como um aceno em sua direção – o arcebispo era adversário da solução militar do conflito e tinha diálogo com os grupos

políticos próximos aos guerrilheiros... [...] Como o papa foi orar diante da sepultura fora do horário programado, os conservadores viram nisso uma deliberada intenção do pontífice de, atraindo menos gente ao ato, esvaziar qualquer conteúdo político (EM CLIMA de... *Veja* nº 758, 16-03-1983, p. 54).

A imprensa brasileira comentava essa luta pelos símbolos e acusava o regime sandinista de, através das rádios e televisões, fazer propaganda político-ideológica a partir da visita do papa, e que usavam slogans associando a religião ao regime revolucionário, dizendo “entre cristianismo e revolução não há contradição” (NICARÁGUA faz propaganda... *Jornal do Brasil*, 05 de mar. de 1983, p. 8).

Mas foi a junta esquerdista que controla o poder na Nicarágua quem protagonizou o maior número de atritos com o papa, ao servir-se de sua presença para montar um maciço espetáculo de propaganda do regime – e, mais que isso, usar João Paulo II como peça de uma encenação destinada a sustentar que a Igreja Católica se identifica com a cartilha ideológica da revolução sandinista. (EM CLIMA de... *Veja* nº 758, 16-03-1983, p. 54).

E foi justamente na missa de Manágua, que ocorreu um fato bastante emblemático das lutas políticas e ideológicas que a Igreja também enfrentava naquele país, e que o conservador historiador espanhol Ricardo de la Cierva denominou a “profanação de Manágua”. O papa celebrou a missa tendo atrás de si um grande painel com as imagens de Augusto Sandino e do guerrilheiro Carlos Fonseca – este era um dos fundadores da Frente Sandinista de Libertação Nacional, morto em 1976 – o que para alguns havia provocado grande desagrado ao chefe da Igreja, mas o principal incidente deu-se enquanto lia sua homilia e falava sobre a importância da unidade na Igreja. Um grupo de fiéis começou a gritar queremos paz, com tanta força que o papa não conseguia mais ler e abandonou sua homilia momentaneamente. Teria dito aos que gritavam, em espanhol, que a paz só poderia ser alcançada com a “unidade da Igreja” (SANDINISTAS tumultuam... *Jornal do Brasil*. 05-03-1983, p. 8).

Ao que parece, um grupo de jovens do Exército Sandinista havia morrido no dia anterior por um ataque dos *Contras* na fronteira com Honduras. A revista *Cadernos do Terceiro Mundo* afirmava que alguns sandinistas queriam que a missa de Manágua fosse rezada por esses jovens e não foram atendidos. Outros afirmam que eram grupos sandinistas que incentivam a gritaria para atrapalhar a homilia. De qualquer forma, parece que um grupo gritava durante toda a celebração: “queremos orações para nossos mortos” (NICARÁGUA: a política da... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 69, abr. 1983. p. 85).

Após esses incidentes envolvendo o papa e o governo sandinista, parecia já não haver qualquer possibilidade dos grupos progressistas da Igreja cooptarem o capital simbólico da

imagem do papa para sua causa. No dia 5 de março de 1983, o *Estadão* estampou uma grande manchete de capa, aguardada pelas forças conservadoras, pelos menos, desde Puebla: “Papa condena a igreja popular e os marxistas” (PAPA condena a... *O Estado de S. Paulo*, 05-03-1983, capa).

Entre 1983 e 1984 teve início a chamada *Reação Vaticana*. A partir de então, o Vaticano foi categórico no sentido de condenar a Teologia da Libertação e de rearticular as forças eclesiais alinhadas com Roma. Em 1984 foi concluído um documento preparado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, e assinado pelo cardeal Ratzinger, *Instrução Sobre Alguns Aspectos da “Teologia da Libertação”*, e apontou as questões que julgou perigosas à própria Igreja latino-americana e aos povos do continente. Foi o primeiro documento oficial da Igreja posicionando-se sobre o assunto. Também nesse ano iniciaram-se os colóquios, em Roma, entre Leonardo Boff e Joseph Ratzinger, que impuseram o silêncio obsequioso ao teólogo brasileiro. Em todo o continente e também na *CNBB*, pouco a pouco, os bispos progressistas foram sendo substituído por conservadores. Em 1986, um novo documento: *Instrução Sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*.

Em maio de 1983 *Cadernos do Terceiro Mundo* protestava sobre “A cor da lente com que o Vaticano nos olha”. Argumentava o veículo:

As definições do Sumo Pontífice, suas ênfases e suas omissões, criam expectativas nas elites governantes e incerteza entre as massas de fiéis. [...]

Embora El Salvador fosse o país na qual podiam surgir maiores problemas [...] foi na Nicarágua onde se produziram os fatos mais significativos, que fornecem algumas chaves de interpretação. [...]

O aval que o pontífice deu ao projeto norte-americano para El Salvador levou o embaixador dos Estados Unidos [...] declarar: “Para mim a visita do papa foi maravilhosa. Ele respaldou os planos do governo”. [...]

A Guatemala foi um dos países em que a repressão dos governos militares fez mais vítimas entre os religiosos. [...]

“Não foi com El Salvador nem com a Guatemala com quem o Vaticano teve mais reticências mas sim com a Nicarágua, cujo governo não matou ninguém e conta, além disso, com a colaboração ativa de sacerdotes católicos em níveis muito elevados e com apoio do clero popular”, escreveu Garcia Márquez (A COR da lente... *Cadernos do Terceiro Mundo*, mai. 1983, p. 53).

Possivelmente, por sua filiação às tradições das esquerdas, essa revista, ao longo de anos, acompanhou os debates sobre a igreja progressista, mantendo sempre um tom bastante crítico a respeito dos bispos chamados conservadores, do papa e da Santa Sé. As ações da política da Igreja são muitas vezes associadas ao imperialismo e à política norte-americana para a América Latina. As forças conservadoras da Igreja são quase sempre identificadas

como *reacionárias*, com o mesmo sentido que recebia na Revolução Francesa, como forças que tentam impedir a revolução e as transformações sociais. As forças progressistas identificadas como a parte mais *avançada* da Igreja, com uma valoração positiva do termo, num sentido talvez positivista. Assim, em 1984 o periódico publicou uma reportagem sobre a reação do Vaticano à Teologia da Libertação, com o seguinte título: “Vaticano e Casa Branca: uma estranha aliança” (VATICANO e Casa Branca... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 71, out. 1984, p. 90), e acrescentava: “A ofensiva da Santa Sé contra a chamada Teologia da Libertação faz parte de um esforço político mais amplo para tentar impedir transformações sociais no Terceiro Mundo” (VATICANO e Casa Branca... *Cadernos do Terceiro Mundo* nº 71, out. 1984, p. 90). Acompanhava a matéria uma imagem bastante simbólica: um cidadão norte-americano em um parque, vestido de “Tio Sam”, segurando a bandeira nacional em uma das mãos e na outra um livro com a foto do papa João Paulo II, abaixo a legenda: “O ‘Tio Sam’ e o papa: favores mútuos contra a Teologia da Libertação” (verificar caderno de imagens anexo 7.23). No mês anterior, o periódico também publicou uma imagem que logo possibilita ver sua interpretação sobre o posicionamento da Santa Sé sobre a Teologia da Libertação e suas relações com Washington. A charge apresentava a seguinte frase: “Enquanto isso na Nicarágua: e mostrava o arcebispo de Manágua, d. Obando Y Bravo, em cima de uma escada, pregando um camponês numa grande cruz, e dizia: “Cristianismo é isso, meu filho: sofrimento, mortificação, martírio...” Logo abaixo, de pé e como quem reza, João Paulo II e o Reagan diziam: “Amém” (verificar caderno de imagens anexo 7.24).

Nos anos que se seguiram, a imprensa continuou sempre associando a Teologia da Libertação ao marxismo e, superado o temor desses levantes sociais violentos, passou, muitas vezes a apresentá-la, principalmente, como perigo de cisma dentro da Igreja, neutralizando através do silêncio, as memórias das lutas sociais e pelos direitos humanos que a ala progressista havia travado nos momentos mais críticos do regime militar.

É interessante analisar a edição nº 931 da Veja. Traz na capa uma foto do então presidente da CNBB, d. Ivo Lorscheiter, acompanhada da manchete “Igreja: esforço para controlar o Brasil”. A grande matéria dedicada ao assunto criticava a grande ingerência dos religiosos no governo Sarney e as formas de “intimidação” exercidas pelos religiosos nos setores governamentais. Trazia ainda as frequentes críticas à Teologia da Libertação. Chamava atenção para a, agora, problemática hegemonia dos progressistas no controle da CNBB, referindo-os como “esquerdistas” e, de forma especial, criticava o longo tempo que d. Ivo estava à frente da instituição, sugerindo uma espécie de ditadura. Talvez mais no campo das subjetividades, também é interessante notar que a foto de capa apresenta uma imagem de

d. Ivo que em muito faz lembrar as dos presidentes gerais do regime recém-destronado. O bispo aparece sério, parecendo gesticular e com ares de indignação, contestação, talvez intransigência (verificar caderno de imagens anexo 7.25).

Nos últimos tempos, a atividade dos religiosos ganhou contornos de um motor acelerado fora dos templos. Eles atuam nos gabinetes do poder civil e à volta deles. Exigem mais verbas para seus estabelecimentos de ensino, embora defendam a liberdade dos currículos. Reivindicam a censura, como no caso do filme *Je Vous Salue, Marie*. Utilizam todos os meios para intimidar o governo na implantação, ou no simples incentivo, de programas de planejamento familiar. Promovem greves, apoiam ou combatem ativamente diretorias de sindicatos e militam na política partidária, sobretudo dentro do PT (O CERCO da Igreja. *Veja* nº 931, 09-07-1986, p. 24).

A própria *Veja* apresentou nas semanas seguintes a grande repercussão da matéria, expondo a opinião dos seus leitores, que nos possibilita, mais uma vez, entrever posicionamentos políticos, sociais e ideológicos, através das várias possibilidades de leituras que se faziam. “Ótima a reportagem ‘O cerco da Igreja’”, dizia o leitor Rogério da Costa, de Curitiba, Paraná.

Pois expõe de maneira clara os reais interesses da Igreja Católica no Brasil, que deixam completamente de lado sua finalidade eclesial. Não será de estranhar se o presidente da CNBB, dom Ivo Lorscheiter, com sua fome de poder, deixar a batina e concorrer à Presidência da República nas próximas eleições (CARTAS. *Veja* nº 933, 23-06-1986, p. 20).

João Olinto Garcia de Oliveira, de Goiânia, parece compartilhar das mesmas percepções: “Muito boa a reportagem ‘O cerco da Igreja’. Parece que os senhores bispos tanto falaram em nome de Deus que resolveram assumir o papel do próprio. Os infiéis que se cuidem, a Santa Inquisição está de volta” (CARTAS. *Veja* nº 933, 23-06-1986, p. 20).

Outros tantos recorriam à mesma seção da revista para apresentar sua indignação com o periódico:

Faccioso, reacionário e grosseiro o artigo ‘O cerco da Igreja’... [...] Parece um texto encomendado pelo ministro da Justiça e redigido a quatro mãos pela UDR e pela TFP! Mas nós, católicos, ficamos felizes ao ver que as atitudes proféticas de nossa Igreja continuam incomodando os poderosos (CARTAS. *Veja* nº 933, 23-06-1986, p. 20).

Reagia Roberto Branco Ribeiro, de Poços de Caldas Minas Gerais. De forma parecida fez Rodrigo Alves Ferreira, de Florianópolis, SC.

A Igreja oportunista anterior ao Vaticano II, comensal e parceira dos ricos e donos do poder político, pertence ao passado, graças a Deus. Nem João Paulo II nem qualquer outro papa vai fazê-la retornar ao modelo antigo. A Igreja, hoje, de Puebla e Medellín, é essa aí, incômoda e indigesta para os poderosos, mas fiel a Cristo (CARTAS. *Veja* nº 933, 23-06-1986, p. 20).

Ainda em 1985, Luiz Cláudio Viana, de Machado, Minas Gerais, recorria à seção Dos Leitores, do *Estadão*, para exprimir sua rejeição às linhas de ação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, chamando de “A apostasia da CNBB”.

É com verdadeira indignação, mas sem surpresa, que li neste jornal do dia 19 de abril p.p., vergonhosas declarações episcopais sobre a execranda Teologia da Libertação. [...] Há muito tempo tenho acompanhado, estupefato, a vergonhosa apostasia da maioria dos bispos brasileiros. [...] (A APOSTASIA da... Luís Cláudio Viana. *O Estado de S. Paulo*, 04-05-1985, p. 2).

Inflamado contra a aproximação entre catolicismo e comunismo concluía com veemência: “Com isso então fica claro que eles deixaram de ser católicos (embora não tenham deixado de serem bispos) e passaram a ser comunistas, [...] não há meio termo, e eles sabem muito bem disso” (A APOSTASIA da... Luís Cláudio Viana. *O Estado de S. Paulo*, 04-05-1985, p. 2).

As ações da Santa Sé no movimento de enquadramento da Teologia da Libertação e do clero progressista foram vivamente acompanhados pela imprensa liberal até o final da década de 1980, com manchetes, matérias, artigos e capas. Sempre gerando muita reação, contestação, indignação, para um lado ou para outro. Merecem destaque o período da condenação do frei Leonardo Boff pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé e a disputa eleitoral de 1989, quando os progressistas eram acusados de interferirem no processo a favor da candidato Lula. Vale destacar, pelo menos nos anos analisados nesse trabalho – de 1968 a 1992 –, que a *Veja* deu amplo destaque às vozes conservadoras. À medida que uma geração ia silenciando, geralmente aposentados de suas cátedras, como d. Scherer, d. Luciano Duarte e d. Sigaud, outros iam aparecendo com frequência nas páginas do periódico, como d. Boaventura Kloppenburg, franciscano conservador e bispo auxiliar de Salvador. A coluna de destaque “Entrevistas”, que abre cada edição do periódico, foi, várias vezes, utilizada com os conservadores. Não verifiquei nenhum desses espaços disponíveis para as “vozes” progressistas.

Muitas vezes criticando, muitas vezes até “ridicularizando”, ou ainda referindo como “intolerante” a ação desse clero, como na matéria “No banco dos réus”, que tratava sobre as advertências que o Vaticano havia feito a d. Pedro Casaldáliga. Traçava, como por muitos anos, um perfil negativo de prelado.

Na prática, essa pregação dá frutos excelentes, mas também resulta numa distorção: nas igrejas de São Félix do Araguaia não há lugar para os ricos, pois eles são considerados pelos padres como os grandes responsáveis pela miséria do povo. [...] Há intolerância também em relação a outros temas. Na semana passada procurei por Veja em sua prelazia, dom Pedro Casaldáliga não gostou da visita. “Veja é uma revista mentirosa, que calunia a Igreja e tergiversa”, disse ele (NO BANCO dos... *Veja* nº 1048, 05-10-1988, p. 35).

De fato, o padre Laudemiro Borges, conhecido na prelazia como padre “Mirim”, citado também nessa matéria, que foi meu guia durante a visita que fiz a São Félix do Araguaia, e que me inseriu nessa rede social, para a realização das entrevistas, confirmou que durante um bom tempo d. Pedro negou-se a receber os jornalistas da *Veja* e outros veículos liberais, percebidos como forte oposição à Teologia da Libertação.⁹²

Possivelmente, como acusa Beozzo, a imprensa liberal, juntamente com outras forças sociais como a alta Hierarquia romana e as classes dirigentes, muito tenham contribuído para o declínio da Teologia da Libertação no imaginário social como uma força transformadora na ordem política e social nas décadas que se seguiram. Mas provocar o seu declínio no horizonte de expectativas de importantes setores da sociedade não significa que tais forças tivessem o total controle desses processos, pois nenhuma pessoa, grupo ou instituição consegue reger, de forma totalitária, o desenvolvimento das sociedades e os caminhos pelos quais ela opta trilhar, e neste ponto concordamos também com Elias, quando diz:

Justamente por essa razão acionam-se redes e mecanismos automáticos de mudança, transformações históricas, que não têm origem no aparelho reflexo humano hereditário, nem tampouco [...] são desejados ou planejados por pessoas isoladas. [...] Justamente por isso, o irrevogável entrelaçamento de atos, necessidades, ideias e impulsos de muitas pessoas dá origem a estruturas e transformações numa ordem e direção específicas que não são simplesmente “animais”, “naturais”, ou “espirituais”, nem tampouco “racionais” ou “irracionais”, mas sociais (1994, p. 39).

E, embora combatida, abatida e muitas vezes esquecida, por ter perdido sua centralidade na agenda das grandes questões nacionais direcionadas pela mesma imprensa, a Teologia da Libertação continua latente na cultura política e religiosa de muitas instituições e

⁹² Esse seu comentário não está registrado nas entrevistas que realizei.

comunidade do Brasil, talvez para muitos, como resquício de um tempo *romântico* e *utópico*, quando cristãos sonhavam em transformar o país, o continente, a Igreja. Vale ainda as considerações do leitor Marialdo Galvão dos Santos, de Vitória da Conquista, Bahia.

Com relação à reportagem “no banco dos réus”, é perfeitamente compreensível que o Vaticano procure estabelecer um equilíbrio entre as diferentes correntes de pensamento político-ideológico dentro da sua hierarquia, tentando evitar a radicalização. Porém é bom lembrar que homens como dom Pedro Casaldáliga conseguiram mudar, para melhor, um expressivo segmento da Igreja Católica CARTAS. *Veja* nº 1050, 19-10-1988, p. 15).

6 O MITO DA IGREJA REVOLUCIONÁRIA

Quando secar o rio de minha infância, secará toda dor.
 Quando os regatos límpidos de meu ser secarem, minh'alma perderá sua força.
 Buscarei, então, pastagens distantes.
 Irei onde o ódio não tem teto para repousar.
 Ali, erguerei uma tenda junto aos bosques.
 Todas as tardes me deitarei na relva, e nos dias silenciosos farei minha oração:
 Meu eterno canto de amor: expressão pura de minha mais profunda angústia.
 Nos dias primaveris, colherei flores para meu jardim da saudade.
 Assim, exterminarei a lembrança de um passado sombrio.
 (Frei Tito Alencar, Paris, 1973)

6.1 O MITO DA REVOLUÇÃO

Numa das visitas que fiz à Baixada Fluminense para realização de entrevistas, estive na Casa de Formação São Francisco de Assis, da Diocese de Duque de Caxias e, lá, uma imagem chamou-me muito a atenção. Era uma “estante da palavra” e fica na capela de oração da casa de retiros. A estante da palavra é exatamente o suporte físico onde a Bíblia fica disposta para a leitura durante o culto religioso. Essa era toda de madeira esculpida e, da sua base, saiam duas mãos, também trabalhadas na mesma madeira, levantadas, abertas e para o alto, por detrás de três linhas de arame farpado que envolviam o objeto litúrgico.

Tal imagem pareceu-me extremamente simbólica de todo o ideal do cristianismo de libertação. Remetia imediatamente ao binômio opressão x libertação e aos valores humanistas tão vivos nessa cultura política.

As cercas são imagens que aparecem constantemente nesse imaginário social, como vimos anteriormente, através de muitas expressões artísticas e estéticas. Elas remetem à terra negada ao lavrador, expropriada do indígena. Símbolo das desigualdades, ou da apropriação *indevida* de um bem universal. Remetem, enfim, às estruturas que organizam a sociedade capitalista, sejam elas culturais ou econômicas, e que servem para *manter o povo cativo*. Numa das muitas celebrações que ocorreram durante o 6º Intereclesial de Trindade,⁹³ GO, em 1986, por exemplo, onde o “simbolismo social” (TEIXEIRA, 1996, p. 70) com sinais, gestos, textos, cartazes e palavras de ordem” demonstraram maior pujança do que qualquer outro encontro das Cebcs no Brasil até então, cercas foram construídas no púlpito, e iam sendo derrubadas à medida em que os lavradores iam passando como numa marcha vitoriosa rumo a um futuro inescapável.

⁹³ Os Intereclesiais, como veremos melhor mais adiante, são assembleias que ocorrem periodicamente – geralmente a cada quatro anos – e que reúnem membros das cebcs de todo o país e representantes do exterior, principalmente da América Latina.

As mãos abertas e levantadas, por detrás das cercas da estante da palavra, em Duque de Caxias, cristalizam todo esse ideal da libertação. Lembram ao mesmo tempo a atitude de quem pede ajuda, solidariedade; mas também de quem luta, de quem protesta. Como o escravo descrito por Camus no romance *O Homem Revoltado*, que diz: “já basta”! (CAMUS, sd, p. 143). Também trazem à mente imagens que remontam aos regimes de exceção, autoritários, contra os quais o cristianismo de libertação engajou-se desde os anos 60 na América Latina e no Brasil. Regimes que também uma importante parcela dos cristãos quiseram transformar, derrubar, efetivamente revolucionar.

Marcelo Camurça Lima afirma que:

De todos os mitos que presidiram o ideário da esquerda, o da Revolução, sem dúvida, foi o mais importante. Tanto porque possuía uma fundamentação globalizante e consistente da sociedade e da História para a ação política, quanto funcionava como um elemento galvanizador, sedutor, em termos de paixão e emoções (1994, p. 55)

Como para o restante da esquerda latino-americana, a revolução colocou-se para a igreja progressista como um horizonte possível por várias décadas, apenas em alguns momentos mais próxima ou mais distante. Expectativa vibrante que ordenava tarefas simples, diárias, muitas vezes contraditórias, mas que podiam ser tomadas como etapa de um processo que caminhava para um tempo irreversível, para um futuro de plena harmonia e libertação (SALIBA, 2003, p. 75). O conceito revolução aqui pensado aproxima-se daquele descrito por Marcelo Camurça Lima no seu estudo sobre o ritual e o simbólico da organização política MR-8,

[...] não do ponto de vista interno da teoria marxista, como uma derivação da “filosofia da História”, do movimento dialético etc. Para nós interessa vê-la como uma representação que povoou os corações e mentes de milhares de indivíduos desde o final do século passado, animando-os para a luta política (1994, p. 55).

Essa representação parece ter possuído um grande poder de atração e sedução justamente pelo caráter de encantamento que exerceu sobre tantos indivíduos, isto é, não passando sempre pelo crivo da lógica racionalista. Como já visto, na igreja da libertação transitava e confundia-se com outras representações: “mundo melhor”, “outro mundo possível”, “terra prometida”, “Reino de Deus”, “Projeto de Deus”.

Em 1986, iniciado já claramente pelo Vaticano o acirrado enquadramento da teologia da libertação, o então Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph

Ratzenger, assinou um documento chamado *Instrução Sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*, que fazia referências ao “mito da revolução”. O cardeal certamente referia-se à crença difundida nas esquerdas do Terceiro Mundo com muita força, pelo menos desde os anos 1960, de que a revolução era não apenas possível, viável, mas era uma exigência da História, sempre iminente, sempre irrevogável, sempre esperada na próxima esquina (AARÃO REIS, 1989, p.108). Crença ainda tão imperativa na América Central dos anos 1980, mas de forma especial, referia-se àquilo que, possivelmente, mais preocupava a Santa Sé naquele momento, à sua crença difundida nos meios cristãos, sobretudo, na América Latina, e que transformava a Bíblia numa espécie manual para a revolução social.

Situações de grave injustiça requerem a coragem de reformas em profundidade e a supressão de privilégios injustificáveis. Porém, os que descreem do caminho das reformas em proveito do mito da revolução, não apenas alimentam a ilusão de que a abolição de uma situação iníqua basta por si mesma para criar uma sociedade mais humana, mas ainda favorecem o advento de regimes autoritários (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1986, n° 78).

Três anos antes, d. Boaventura Kloppenburg, membro da Pontifícia Comissão Teológica Internacional, na época bispo auxiliar de Salvador, e um contundente opositor do cristianismo de libertação, lançou um livro, que apresentava na capa de sua segunda edição uma cruz partida, e pretendia ser uma denúncia firme e severa a respeito da chamada igreja popular. Nele, lançou uma série de acusações contra os progressistas, considerando-os conspiradores a agirem contra a própria Igreja e o conjunto do episcopado. Na verdade, para ele a disposição dos progressistas de não se isolarem e permanecerem no interior da Igreja deveria ser compreendida como espécie de estratégia maquiavélica para subverter a instituição, assim como a pureza da fé.

Na leitura que fez a respeito da igreja progressista, já no início dos anos 1980, d. Kloppenburg parece ter dado pouca atenção a evolução da história das Cebes no Brasil e ao próprio desenvolvimento de uma esquerda católica no país nas décadas anteriores, pois em sua análise, nada aparece a respeito do pensamento social da Igreja no Brasil, a partir dos anos 1950, e vincula demasiadamente as origens da teologia da libertação apenas ao Movimento Cristãos para o Socialismo, fundado no Chile, no ano de 1972. Para ratificar sua perspectiva, analisou o trabalho das comissões nascida do encontro no Chile, comentando:

[...] Pede ao verdadeiro cristão um “compromisso revolucionário” como “base para qualquer contribuição dos cristãos. E a palavra “compromisso” significa: ter optado por todos os oprimidos e compartilhar sua luta libertadora contra a exploração”, com o

fim de “chegar ao poder inclusive pela ditadura do proletariado”. Por isso, “urge introduzir a análise científica da realidade nos círculos cristãos, e urge a participação nas organizações do povo para fazer avançar os processos revolucionários. [...] Urge também “viver e comunicar a fé revolucionária, em oposição ao cristianismo reacionário ou reformista, criando novas formas nas quais se expresse a fé”; e “formar comunidades de cristãos revolucionários” (KLOPPENBURG, 1983, p. 19).

Na verdade, o bispo auxiliar de Salvador, desejava mostrar as raízes do pensamento progressista na Igreja latino-americana e os *riscos* nos quais incorreriam os cristãos comuns, que poderiam tornar-se espécie de inocentes úteis nas mãos de uma elite clerical manipuladora e, até certo ponto, mal intencionada. No limite, d. Kloppenburg também temia a ascensão de uma igreja que visava, em última instância, revolucionar a América Latina e, evidentemente, o Brasil. No mesmo contexto, demonstrando a preocupação que rondava muitas cabeças episcopais brasileiras, o bispo de Valença, d. Amaury Castanho, também adverte que a utilização das categorias marxistas nas Cebis é “é tão repetitiva que acaba, ou acabará levando à luta de classes” (CASTANHO, 1987, p. 64).

Ao que parece, na concepção de d. Kloppenburg e outros, a igreja progressista era toda efetivamente revolucionária. No sentido de que estaria preparando as bases para conduzir o conjunto das igrejas e das sociedades latino-americanas para o socialismo, ou mesmo para a ditadura do proletariado. Sua análise mostra como, de fato, as estratégias assumidas pelos progressistas no Brasil e na América Latina estavam ligadas às concepções formuladas pelo Movimento dos Cristãos pelo Socialismo. Para comprovar, comentou um dos livros do teólogo chileno Pablo Richard, que foi um dos líderes do encontro de 1972, *Cristianos por el socialismo*:

Segundo este documento, eles propõem “apresentar um Cristo libertador e ligar o cristianismo à revolução para que o povo se sinta automaticamente cristão quando está lutando”. Na metodologia propõem: fixar símbolos e propósitos constantes para a massa popular; apresentar através do canto, teatro e outros meios artísticos os problemas que alheiam o povo e os passos libertadores para percorrer; ter um conjunto teatral de CpS para percorrer os povoados; imprimir volantes e panfletos, tomando os problemas locais e ligando-os à perspectiva geral da classe operária (KLOPPENBURG, 1983, p. 27).

Realmente, como já demonstradas nos capítulos anteriores, muitas dessas estratégias foram largamente utilizadas pela igreja progressista nas comunidades, nos círculos bíblicos, nas missas, nos meios sociais. Criar a representação de um Cristo revolucionário foi, de fato, uma meta dos teólogos da libertação. Promover uma construção de sentidos que levasse o

cristão a identificar-se com a luta social e a própria revolução esteve realmente na pauta de vários ideólogos do movimento espalhados pelo continente.

Mas d. Kloppenburg parece pensar toda a igreja progressista como um bloco homogêneo. Ao fim e ao cabo, todos seriam efetivamente revolucionários! No sentido de que, de alguma forma, estariam conduzindo o povo para pegar em armas e fazer a revolução. O que não parece ser verdade.

Entre os bispos progressistas brasileiros, por exemplo, havia muitas tendências, indo daqueles com inclinações esquerdistas mais contundentes – como alguns que na década anterior haviam assinado os documentos do episcopado do Nordeste e do Centro-Oeste do Brasil, respectivamente: *Ouvi os Clamores do Meu Povo* e a *Marginalização de um Povo*. Sendo o primeiro documento, principalmente, marcado por uma forte rejeição ao capitalismo e claras referências à uma análise marxista da conjuntura – até aqueles, talvez maioria, que na verdade fossem mesmo reformistas e acreditassem que as transformações poderiam vir aos poucos e sem rupturas.

Talvez seja possível pensar que a revolução, muitas vezes acalentada, fosse aquela representação definida por Marcelo Camurça Lima “que povoou os corações e mentes” (1994, p. 55), mas que era negociada, que se fazia, muitas vezes, na contramão ou na ambiguidade do processo histórico presente. Como ele demonstrou na análise que fez do imaginário do MR-8 também na década de 1980, capaz de ver a vitória da revolução até na chegada de Sarney ao poder ou em perfeito tempo “calmaria política” (LIMA, 1994, p. 56).

Enfim, o que todos queriam mesmo era o fim dos conflitos de terra, que eram muitos no país, e o estabelecimento de um regime que garantisse direitos humanos e sociais à população brasileira. Não uma revolução armada, não como aquela pensada no Chile entre os Cristãos para o Socialismo. Embora houvesse, evidentemente, setores mais radicais ligados a igreja progressista e que procurassem tensionar o jogo político com fins a mudanças estruturais mais imediatas

Mas, de fato, ao difundir nos meios sociais a imagem de uma certa igreja perigosa no Brasil, que no fundo apenas fomentaria a *luta de classes* e a *violência*, d. Kloppenburg articulava suas ideias a partir do mito da revolução, que para ele, assim como para os grupos mais conservadores, parecia ainda ameaçar a civilização cristã até meados da década de 1980. Ante a ameaça iminente, pareceu desprezar o enorme trabalho já desenvolvido no Brasil há décadas pelas muitas pastorais sociais, nascidas no seio da igreja progressista; e menosprezado o importante papel que essa igreja havia desempenhado contra o regime militar e suas lutas em prol dos direitos humanos no país.

Assim, a partir desses posicionamentos verificados acima, trabalho nesse capítulo a hipótese de que durante as décadas de 1960 até o final da década de 1980, circulou pelo interior da vida eclesial brasileira um mito da revolução, que era um misto de programa, temores, esperanças e divagações. Embora modulando-se de acordo com cada contexto e cada conjuntura política.

Se permanecer no interior da Igreja foi uma estratégia dos progressistas para cooptar o apoio dos bispos à revolução, como parecia apontar d. Kloppenburg, talvez o tiro tenha saído pela culatra, pois a adesão de vários membros do episcopado brasileiros à teologia da libertação acabou imprimindo uma boa dose de conservadorismo ao movimento no Brasil. Sem dúvida, nos anos 1980, a CNBB era a conferência episcopal mais progressista do mundo. Mas, como já comentado, muitos dos seus membros eram mesmo reformistas. E por mais que desejassem transformações sociais, permaneciam extremamente unidos a Roma pelo dever de obediência. Aliás, em nenhum momento romper com a Santa Sé e suas determinações parece ter sido uma opção. E nem mesmo para os bispos mais radicais.

Num livro onde registrou as memórias da *caminhada progressista* de sua diocese em Crateús, no sertão do Ceará, desde os anos 1960, d. Antônio Fragoso comentou sua posição sobre a luta armada, por exemplo:

O clima nacional de revolta levava alguns a pensarem na luta armada contra as forças de opressão. Era um pequeno número, mais jovem e mais sofrido. A diocese nunca aceitou a luta armada contra a injustiça. Mas nos encontros, nos debates, nas assembleias pastorais, achávamos normal que se discutisse em voz alta, com liberdade, a indignação e até mesmo os métodos de contraviolência que, em outras áreas do país, se empregavam (FRAGOSO, 2005, p. 321).

Mais à frente acrescenta:

Como os jovens não tinham para quem gritar sua revolta, houve alguns que se acobertaram na sombra da Igreja para não serem reprimidos. A diocese não os denunciou, debateu sua indignação como legítima, mas nunca estimulou a luta armada (FRAGOSO, 2005, p. 321).

Na verdade, o mito da existência de uma Igreja revolucionária que circulava no Brasil até os anos 1980, era perpetuado através de imagens, gestos, cânticos, vocábulos, palavras de ordem, enfim, por uma mística e por uma memória histórica cultivados pela igreja progressista no seio das Cebs, e principalmente pelos posicionamentos de um pequeno, mas aguerrido grupo de assessores, que contava com entusiasmada participação de bispos como d. Pedro Casaldálica (São Félix do Araguaia), d. Tomás Balduino (Goiás), d. Luís Gonzaga

Fernandes (Campina Grande); de religiosos como frei Leonardo Boff (franciscano), Clodovis Boff (franciscano), pe. João Batista Libânio (Jesuíta), Carlos Mesters (carmelita), Frei Betto (dominicano), pe. Oscar Beozo (secular, da diocese de Lins); e leigos como Ivo Lesbaupin (ex-dominicano) e José Herbert de Souza, o Betinho. Perpetuado por uma cultura política orientada por chaves de interpretação marxista para a análise das realidades sociais e da hermenêutica bíblica, que mantinham muito viva a ideia de *luta de classes*, de *rupturas*, enfim, de libertação, passando ou não pelo enfrentamento.

Os vários conflitos em torno da questão da terra no país, como afirmado, muito fortes nos anos 1980, e a participação decisiva de clérigos e líderes de pastorais progressistas nas áreas de conflitos mais intensos, através, sobretudo da Comissão Pastoral da Terra (CPT), ajudavam a projetar essa aura revolucionária da Igreja e desses muitos homens que lutavam para toda a sociedade. Principalmente, em torno daqueles que *tombavam* nos enfrentamentos. Suas trajetórias biográficas, suas opções políticas e pastorais, mas sobretudo, seus martírios eram narrados e, muitas vezes, cantados em várias regiões do Brasil, incidindo nesses meios cristãos como um ideal de coragem, de fé, de compromisso com os pobres. Como neste hino, “América, América”, entoado com grande entusiasmo por todo o território nacional e em boa parte do continente latino-americano:

O chão que bebe teu sangue
É mais do chão, ele é céu
O corpo que sofre as desditas
É mais do que teu, é de Deus

América, América
Tuas terras sangradas mancharam teus rios
Numa só comunhão
Ainda que tarde
Tuas vozes se unem num só canto chão
(Emanuel Matos E Edilberto Barbosa, LP, Nosso Canto Nossa Vida, Codimuc, 1989)

No 6º Intereclesial de Goiânia, um grupo de lavradores proclamava, através de uma grande faixa que portava, como quem conduzia um glorioso estandarte, “Padre Josimo, teu sangue dá sentido a nossa vida”. Assim como vários outros, Padre Josimo, morto em 1986 em função da luta contra grileiros de terras na região do Bico do Papagaio, no atual estado do Tocantins, foi alçado a categoria de novo *santo herói* da modernidade latino-americana, e como qualquer santo, sua vida “serve como um exemplo a ser imitado – embora seja uma possibilidade de imitação um tanto complicada, visto ser muito difícil, praticamente impossível igualá-lo, já que um santo conjuga o humano ao sobre humano” (MENEZES,

2011, p. 3). Mas, de qualquer forma, a mística criada em torno desses homens ajudava a sustentar posicionamentos sociais mais firmes em nome da justiça. Mesmo que despertassem temores, esses assassinatos não impediam a continuação da luta. Ao contrário, muitas vezes despertavam novos engajamentos. Geravam fidelidades à causa. Agora lutava-se também para dar sentido àquelas mortes. E aí a grande importância da mística cristã para sustentar uma luta desigual no interior do país. A morte projetava ações para a frente, e não paralisava a coletividade.

Nesse mesmo encontro das Ceb's do Brasil de 1986, D. Pedro Casaldáliga reforçava essa mística do martírio estabelecendo sentidos para as mortes com as quais tinham que lidar frequentemente. Tais sentidos eram construídos ao estabelecer conexões diretas entre as origens do cristianismo e da Igreja, “comprados a preço de sangue”, com as comunidades que lutavam no Brasil e na América Latina. Evocava então aquela tradição cristã, extremamente forte pelo menos desde os tempos do Império Romano, de que a autenticidade da Igreja Católica era comprovada, sobretudo, pelo testemunho dos seus mártires (MARKUS, 1997).

Eu tenho a convicção de que um povo, ou uma igreja que esquece seus mártires não merece sobreviver. Nós não podemos esquecer nunca que somos filhos do sangue. Em primeiro lugar o sangue de Jesus. Pedro faz questão de lembrar isso: fomos comprados a preço de sangue. As Ceb's são muito especificamente preço de sangue. Acho que se poderia fazer um proporção, inclusive. Por um lado dramática, por outro evangélica. Tantas Ceb's, tantos mártires. [...] E a autenticidade de uma Ceb, se confronta com algum mártir respaldando-a. [...] O martírio continuará, não tenho dúvida. Muitos! São vários dos que estão aqui, dentro de um, dois, três, quatro, cinco, seis anos serão mártires. Isso não tem dúvida nenhuma. Porque esse é o caminho dos seguidores de Jesus (INTERECLESIAL GOIÂNIA, DVD, Iser, 1986).

Pelo processo de afinidade eletiva (LÖWY, 1989, p. 8), que há décadas havia aproximado as tradições cristãs das tradições marxistas, o martírio era reforçado também pela cultura de uma esquerda que estava “pronta” para morrer pela revolução.

Havia – e na verdade ainda há no interior das Ceb's e das pastorais progressistas – uma memória social muito forte que mantém viva a imagem e os feitos das suas lideranças que deram a vida nas décadas anteriores. Espécie de dever de memória para com aqueles vultos que lutaram e morreram em nome da libertação. Muitos desses mártires surgiram exatamente nos anos 1980, principalmente no campo, naquele momento em que ainda enfrentavam uma espécie de *luta armada* extremamente acirrada contra o latifúndio.

Mas a mística da libertação não estabeleceu vínculos apenas entre as mortes cristãs e a causa pela qual lutavam. Ia mais além. Todos aqueles que morreram no continente em nome

da justiça social eram incorporados àquele universo simbólico, criando uma espécie de panteão da libertação, fossem declaradamente cristãos ou não. Como muitos daqueles que receberam as “glórias dos altares” no santuário de São Félix do Araguaia. Leigos, estudantes, operários, camponeses, freiras, sacerdotes, sindicalistas, guerrilheiros. Sua lutas, histórias, grandes feitos e, sobretudo, os valores que projetavam eram internalizados por aquela coletividade, tornando-os, de alguma forma, uma espécie de *vanguarda* cristã, que indicava o caminho para a vitória do Projeto de Deus.

Os valores e as imagens que compõem esse imaginário foram magistralmente captados pelo compositor cearense Zé Vicente, “o cantor das comunidades”. Na canção *Pelos Caminhos da América*, entoada com entusiasmo nos meios católicos, capelas e paróquias do continente desde a década de 1980 –, através da poesia e de uma bela melodia, expressou esteticamente uma certa economia da salvação na perspectiva da libertação. Pareceu-me tão grande sua capacidade de descrever esse universo simbólico que considerei pertinente citá-la na íntegra.

Pelos caminhos da América há tanta dor, tanto pranto
Nuvens, mistérios, encantos
Que envolvem nosso caminhar

Há cruzeiros beirando a estrada
Pedras manchadas de sangue
Apontando como setas que a liberdade é pra lá.

Pelos caminhos da América
Há monumentos sem rosto
Heróis pintados, mau gosto, livros de história sem cor.

Caveiras de ditadores, soldados tristes, calados
Com olhos esbugalhados, vendo avançar o amor,

Pelos caminhos da América
Há mães gritando qual loucas
Antes que fiquem tão roucas, digam onde acharão

Seus filhos, mortos, levados na noite da tirania
Mesmo que matem o dia, elas jamais calarão

Pelos caminhos da América
No centro do continente,
Marcham punhados de gente com a vitória na mão

Nos mandam sonhos, cantigas
Em nome da liberdade
Com o fuzil da verdade, combatem firme o dragão.

Pelos caminhos da América
Bandeiras de um novo tempo
Vão semeando no vento, frases teimosas de paz.

Lá na mais alta montanha, há um pau d'arco florido
Um guerrilheiro querido que foi buscar o amanhã!

Pelos caminhos da América
Há um índio tocando flauta
Recusando a velha pauta que o sistema lhe impôs.

No violão, um menino, um negro toca tambores
Há sobre a mesa umas flores
Pra festa que vem depois!
(SOL E SONHO, CD, Paulinas, 1997)

Como vemos, o autor compôs um retrato das grandes questões latino-americanas daquela conjuntura e os valores que animavam a igreja progressista conjugando lutas, martírios, liberdade, ditaduras, tiranias, desaparecidos políticos, resistências, sandinismo, imperialismos, guerrilhas, romantismos revolucionários, utopias, questão indígena, questão negra, celebrações e esperanças

Na reflexão crítica que escreveu sobre “os caminhos da Cebis no Brasil” em 1987, d. Amaury Castanho chamou a atenção para a utopia da construção de uma sociedade perfeita que crescia no imaginário das Cebis, que ele, assim como outros, identificou com “paraíso terrestre dos marxistas”:

As Cebis sonham com uma utopia de uma sociedade e de um mundo novo, frequentemente chamados de “Terra Prometida”. Seria um mundo sem problemas, uma sociedade sem injustiças, não raro exaltada como igualitária. Esse sonho das Cebis é, parece, “*intra Ecclesiam*”, eco do “*paraíso terrestre*” dos marxistas. Uma sociedade sem classes, sem diferenças, sem propriedade particular, constituída apenas por homens perfeitos, fraternos desinteressados (CASTANHOS, 1987, p. 139).

E os construtores dessa utopia eram todos os que lutavam por justiça no continente. Na verdade, por um processo de ressignificações e recontextualizações produzidas pela circularidade cultural, com os muitos “filtros” (GINZBURG 2011, p. 72) que possam existir entre emissor, meio e receptor de uma mensagem, criavam-se simplificações mentais, que faziam com que figuras como Che Guevara ou o padre Josimo fossem compreendidas apenas como pessoas que seguiram um mesmo ideal: a justiça social. O que importava naquele espaço simbólico era que ambos eram heróis e, de alguma forma, modelos de vida valorizados por aquela coletividade, e que seus exemplos davam sentido às lutas diárias. Mesmo que um fosse claramente um revolucionário, que desejou implantar o regime socialista em toda a América Latina através da luta armada, e o outro fosse apenas um sacerdote que lutava pelo

direito de alguns lavradores terem acesso a um pedaço de terra para sobreviverem, e que sonhasse, genericamente, com um “mundo melhor” da libertação.

Sobre essas aproximações, o padre jesuíta Hilário Henrique Dick, de São Leopoldo, RS, que por mais de quarenta anos tem trabalhado com a juventude católica, explica que todas essas pessoas carregaram, igualmente, “O peso da causa, da causa que a gente acredita. Pra mim o peso da causa da utopia que a gente acredita é maior do que o cristianismo, do que a Igreja...” E ratifica:

É a intensidade do amor à causa, de justiça, de amor e de paz. É isso! E aí se são santos canonizados ou não, não interessa. O importante que eles foram isso, tiveram seus defeitos, não iam pra missa, mas, a prática deles... Aí me lembro dos jesuítas do filme *A Missão*. O padre rezador e o padre que pega na arma. E aí me lembro do jesuíta no centro da Nicarágua, que pegou em arma também. Camilo Torres que larga tudo pra entrar na guerra. O que importa? Pra mim é a dedicação, o amor, a causa do Reino. E o Reino é maior que a Igreja. A Igreja deveria, deve ser o sacramento do Reino, mas não é o Reino, por isso entram Chico Mendes, Margarida Maria Alves... (informação verbal).⁹⁴

Ainda nesse campo das aproximações, chamou-me a atenção, por exemplo, a figura de um jovem, assassinado em 1983, que me foi apresentado durante entrevistas que realizei na Casa da Juventude Pe. Burnier, em Goiânia, no ano de 2010. Espaço destinado a cursos de formação e encontros da Pastoral da Juventude, possui em um dos seus corredores uma área com várias fotos, que denominam “galeria dos mártires”. Assim como em São Félix do Araguaia, aparecem ali muitas pessoas que morreram por causa dos conflitos sociais latino americanos das décadas anteriores. Durante a entrevista, a coordenadora da Casa da Juventude, Edna Cardoso, que falou-me sobre Vilmar, disse ter sido após a morte do jovem, que

Eu tive mais noção do quê que é essa coisa de teologia da libertação, que é a questão da concentração de terra, do abuso de poder[...] Sempre tinha assim... essa coisa do medo. E eu tomei a decisão: vou ficar do lado dos pobres (informação verbal).⁹⁵

A figura do jovem Vilmar (verificar caderno de imagens anexo 7.26) de cabelos lisos, negros e barbudo que, no campo das subjetividades, lembrou-me muito a tão conhecida imagem do Che, vinha acompanhada de uma bela criança negra. Na verdade, um bebê da

⁹⁴ Depoimento de Hilário Henrique Dick, cedido em 27/09/2010, Goiânia.

⁹⁵ Depoimento de Edna Lima Cardoso, cedido em 27-09-2010, Goiânia.

Pastoral da Criança, que ele trazia ao colo na hora da foto. Parecia uma síntese da ternura e do romantismo revolucionário que inspirara a muitos, há décadas.

Uma mensagem presente no blog da Casa da Juventude Pe. Burnier, atualmente, ainda mostra como, por vários anos, essa figura e sua mensagem, assim como outras, têm sido apropriadas no espaço simbólico da libertação:

A memória de homens e mulheres, irmãos (ãs) nossos (as), de nossa Pátria Grande, Latino-América, pessoas que deram sua vida e seu sangue, sendo testemunhas da Testemunha Fiel leva-nos a encontrar tantas histórias no compromisso com o Bem Viver, na construção de “outro mundo possível”. [...] Vilmar viveu em tudo o compromisso com os pobres e abraçou radicalmente a causa da terra para todos. No seguimento de Jesus, encarnou a opção pelos pobres, viveu em Comunidade...⁹⁶

6.2 A TRADIÇÃO REVOLUCIONÁRIA DOS ANOS 1960 E 1970 E O CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO

Mas as raízes desse *culto* aos mártires da libertação estavam mesmo nas décadas anteriores. E foram tornando-se cada vez mais profundas nesse imaginário social. Assim como as várias esquerdas do continente, a partir dos anos 1960, a igreja progressista tendeu a valorizar extremamente uma certa unidade ou similaridades social, econômica e cultural latino-americana. A “Pátria Grande”!! Ou “Nuestra América”. Unidade muitas vezes mais mítica do que real. Mas de qualquer forma, esse processo social ajudava a transformar Che, Camilo Torres, José Gaspar Garcia Laviana, d. Oscar Romero, Pe. João Bosco, Margarida Maria Alves ou Vilmar em *heróis* de uma mesma “grande pátria”, a Latina América, e patronos de um mesmo ideal: a *causa dos pobres*. Dessa forma, entre as muitas visões de mundo produzidas no seio do cristianismo de libertação havia um sentimento de grande solidariedade entre os povos latino-americanos, de trocas simbólicas e culturais, de ressignificações, de recontextualizações e acomodações. Assim, em meio ao clima revolucionário que se espalhou entre as esquerdas latino-americanas após a portentosa vitória da Revolução Cubana, e o com a aproximação imaginativa de uma revolução que já estaria na esquina de qualquer lugar desse continente, cristãos no Brasil e do restante da América ibérica realmente empolgaram-se com a possibilidade transformar todas as estruturas socioeconômicas dessas terras ameríndias, de fato, pela luta armada.

⁹⁶ Disponível em http://juventudecaju.blogspot.com.br/2012_08_01_archive.html. Acesso em 15/01/2013.

Em 1967, Paulo VI na sua encíclica social *Populorum Progressio*, ao afirmar que uma “tirania evidente e prolongada” dava ao povo o direito à sedição, retomava um princípio político tomista que teve grande impacto sobre importantes setores da Igreja e da sociedade. Pois, por si só, tal afirmação já parecia vir de encontro aos anseios de certas coletividades, que viriam cada vez mais a defender a *justa violência dos oprimidos*, contra a *injusta violência dos opressores*. O princípio tomista foi retomado pelo episcopado latino-americano nos documentos de Medellín, e tornou-se, para muitos, incentivo e encorajamento. Espécie de brecha necessária, que autorizava os cristãos a partirem para o enfrentamento das grandes questões político-sociais do continente.

Na verdade, em sua carta, o papa lembrava que a insurreição revolucionária “gera novas injustiças, introduz novos desequilíbrios, provoca ruínas” e que nunca se pode “combater um mal real à custa de uma desgraça maior”. O documento pontifício chamava a atenção para o perigo e, até certo ponto, para a ineficácia dos levantes armados e da revolução, que só seriam admitidos, partindo então do princípio de São Tomás, “em caso de tirania evidente e prolongada que ofendesse os direitos fundamentais da pessoa humana e prejudicasse o bem comum do país” (PAULO VI, POPULORUM PROGRESSIO, nº 31, 1967).

Já no Segundo Encontro do Episcopado Latino-Americano em Medellín, no ano seguinte, os pastores latino-americanos afirmaram novamente: “É verdade que a insurreição revolucionária pode ser legítima no caso de tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais da pessoa e prejudicasse o bem comum do país”. E acrescentou já numa chave de interpretação, ao que parece, bastante influenciada por assessores progressistas: “Provenha esta tirania de uma pessoa ou de estruturas evidentemente injustas”. Mas também destacaram com Paulo VI: “também é certo que a ‘violência ou revolução armada’ geralmente ‘gera novas injustiças, introduz novos desequilíbrios e provoca novas ruínas’” (SEGUNDO ENCONTRO DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM MEDELLÍN, nº 19, 1968). E embora os bispos também chamassem a atenção para os perigos revolucionários, aumentaram ainda mais a brecha para posicionamentos mais afoitos e radicais no meio católico. Nascia assim o mito da Igreja Revolucionária. Disposta às últimas consequências para romper com o *establishment* e mudar o *status quo* do continente, pois nas muitas leituras que se fizeram desses documentos eclesiais, estava autorizada a revolução, já que não havia dúvidas de que na América Latina havia tanto regimes pessoais tiranos como estruturas sociais profundamente injustas (BETTO, 1986, 17).

Claro que tais declarações lançavam lenha numa fogueira que já queimava há algum tempo, pois nos meios católicos, como temos visto, havia um profundo debate sobre a posição da Igreja diante de uma realidade socialmente injusta, como demonstram as muitas discussões nascidas no bojo da Ação Católica e suas várias seções especializadas. Marcelo Timotheo da Costa ajuda-nos a recordar o clima político reinante num encontro jucista ocorrido em Natal, ainda no ano de 1961: “Nele se debateu, entre outros temas, socialismo revolução e luta armada. O tema do encontro era revelador: ‘o Evangelho como fonte da revolução brasileira’” (in AARÃO REIS; FERREIRA, 2007, p. 444).

Assim, tais declarações acabaram potencializando arraigadas aspirações no interior da Igreja e também fora dela. E ajudaram a gerar simpatias, apoios e adesões ao conjunto dos levantes sociais do Terceiro Mundo e ao processo revolucionário impulsionado no continente, pelo menos, desde que o “mito cubano projetara-se romanticamente para o mundo, com as figuras comoventes, desprendidas e heroicas de Fidel Castro e de Ernesto Che Guevara” (GASPARI, 2001, vol 2, p. 177) e os seus valorosos guerrilheiros de Siera Maestra.

Na verdade, as reflexões da Igreja e do seu Magistério vinham de encontro às expectativas de uma geração já profundamente marcada por um intenso romantismo revolucionário (LOWY; SAYRE, 1993, p. 17). Romântica no sentido de rejeição às estruturas capitalistas modernas e aos desenraizamentos que provocava. Transformando vidas, grupos, sociedades inteiras. Romântica pela valorização de um passado idealizado, com uma vida mais simples, mais próxima à própria terra e onde as relações seriam mais fraternas. E revolucionária no sentido de projetar um futuro que, de alguma forma, retomasse os valores e as condições de vida desse passado ideal. Era um romantismo que, inspirado no passado, fazia projeções para um futuro ideal. Para a utopia! No meio eclesial, como sabemos, o aporte teórico para a construção desse futuro eram as releituras das bases do pensamento cristão e da própria Bíblia a partir da hermenêutica marxista. O futuro seria a vitória do *Projeto de Deus na Terra*, do qual nasceria uma sociedade socialmente equitativa.

No imaginário político da libertação, luta social e santidade estavam profundamente amalgamados, alcançando o coração e a mente de uma geração que tinha em comum, entre outras coisas, “a militância da JEC, através da qual despertou nossa vocação religiosa, o interesse pela teologia e a impossibilidade de separar a fé cristã do compromisso social” (BETTO, 2006, p. 65). No seu diário, frei Fernando também indica-nos as associações mentais estabelecidas naqueles meios eclesiais: “Nosso ardor apostólico ganhou conotação nitidamente militante; e a pregação do Reino de Deus, uma consistência imediata: a revolução brasileira” (BETTO, 2009, p. 30).

Em 1970, o brasilianista, Emanuel de Kadt, publicou um livro intitulado *Catholic Radicals in Brazil*, no qual procurou fazer uma análise histórica das estruturas sociais de um país majoritariamente católico, marcado pelo subdesenvolvimento, por estruturas agrárias profundamente arcaicas, que possibilitavam, ainda na segunda metade do século XX, a manutenção de uma relação de patronagem arraigada nos meios rurais e em alguns setores urbanos, e que mantinha viva uma intensa relação de clientelismo, coronelismo etc. Seu livro chamava a atenção principalmente para o Nordeste brasileiro e, justamente para o surgimento, ou melhor, para o crescimento de um pensamento radical católico no país. Manifestado a partir das Ligas Camponesas, de Francisco Julião; do Movimento Educacional de Base (MEB), com a metodologia de Paulo Freire de conscientizar politicamente enquanto alfabetiza; e da Ação Católica, com suas várias seções, especialmente a JUC. Situou o pensamento católico de então dentro de um mais amplo movimento radical, nascido no pós Segunda Guerra Mundial. Estando os cristãos, principalmente, grandemente influenciados pelo humanismo de Jaques Maritain e Emanuel Mounier.

Detendo-se na questão das influências do pensamento marxista nas esquerdas católicas, destacava o efervescente debate filosófico sobre o chamado *ideal histórico* para a Igreja, tão comum naqueles decênios. Era justamente a busca que se fazia nos meios eclesiais de qual deveria ser a posição dos cristãos e da própria Igreja frente aos desafios sociais daqueles tempos.

Sua análise, como outras, revelava que o trabalho de *conscientização das massas camponesas* ia num permanente recrudescimento, culminando com uma radicalização do pensamento católico expresso pela JUC ou mesmo pela Ação Popular.

O que parecia chamar a atenção e assustava a muitos, pelo menos desde a década de 1960, era mesmo a ideia de que muitos cristãos estavam tornando-se efetivamente radicais em nome da sua fé, pois em vários lugares da América Latina e do Brasil surgiam personagens impensáveis até então. Pelo menos para a grande maioria. Padres marxistas e revolucionários! Cristãos que assumiam um pensamento muitas vezes belicista em nome da justiça social.

A história política e eclesial brasileira, de fato, registrou vários desses casos nos anos 1960 e 1970, sendo, possivelmente, o mais conhecido aquele dos dominicanos do convento de Perdizes, São Paulo, que envolveu, entre outros, Frei Betto, o então frei Ivo Lesbaupin, frei Fernando Brito e frei Tito Alencar, que nos últimos anos da década de 1960, imbuídos desse desejo de promover a justiça social no país, decidiram apoiar as ações da ALN de Carlos Mariguella contra um regime político que se mostrava cada vez mais autoritário. Também foram os frades que ajudaram a organizar o famoso congresso clandestino de Ibiúna, da Une,

em 1968. Que havia sido proibido pelo regime militar e terminou com a prisão de centenas de estudantes. Incluindo o frei Tito, um dos responsáveis pela segurança do evento, e que nessa ocasião foi logo solto. Fazer a segurança do evento significava, sobretudo, uma vigilância armada para impedir a aproximação da polícia ou de qualquer outro agente da repressão do sítio onde acontecia o congresso com centenas de jovens.

Segundo Elio Gaspari, “Por baixo da militância retumbante, os dominicanos amparavam clandestinos de todas as denominações, tanto da ALN como da VPR e do MR-8” (2001, vol 2, p. 148). Na verdade, os frades estabeleceram contatos diretos com Mariguella para ajudar na passagem pelas fronteiras do sul do país de revolucionários já *queimados* com a repressão. Além disso, deveriam preparar as bases, inclusive através da pregação, para a organização de uma guerrilha rural, a partir do convento dominicano na Prelazia de Conceição do Araguaia, na região Amazônica. Coisa que de fato não aconteceu. Mas realmente acolheram e esconderam fugitivos do regime, guardaram armas dentro do convento de Perdizes, além de ajudarem muitos a deixarem o país.

Surpreendidos pela ação da repressão enquanto estavam no Rio de Janeiro, Ivo e Fernando foram presos e obrigados a participar da emboscada que terminou com a execução de Mariguella em São Paulo. Além deles, o Betto e o Tito também acabaram sendo presos. Permanecendo os três primeiros no cárcere entre 1969 a 1974. Já frei Tito foi trocado, juntamente com mais 69 prisioneiros políticos, pelo embaixador da Suíça, Giovanni Enrico Bucher, sequestrado pela Vanguarda Popular Revolucionária (VPR). Foi então banido do país em 1971.

É interessante notar que ao se aproximarem dos ideais políticos das esquerdas, esses jovens não perdiam suas referências religiosas, mas ao contrário, eram elas que projetavam sua visão de mundo e dava sentido ao papel social que desempenhavam naquele momento histórico. Como fez o frei Betto na prisão, muitos associavam as perseguições vividas na contemporaneidade com aquelas sofridas pelos mártires e Apóstolos, na Antiguidade (BETTO, 1978, p. 29)

A história do ex-jecista Tito Alencar tornou-se um aparte na trajetória desses religiosos, pelo fato de ter acabado suicidando-se nos arredores de Lion, França, em 1974, dentro do convento dominicano onde estava residindo, em decorrência dos traumas que carregava, relacionados às torturas sofridas na prisão, sob o comando do delegado Sérgio Fleury, que durante as sessões de tortura, tinha o requinte de vestir-se com hábito religioso e exigir ser chamado de Papa. Ele parece encarnar a essência de uma geração que acreditou na mística da revolução nascida da fé, que associou luta política, protesto e revolução armada

com o advento do Reino de Deus na Terra. E que experimentou uma profunda angústia mediante a derrota, a violência, a opressão, e a aparente impossibilidade de transformar o mundo, tal qual se mostrava a conjuntura brasileira e latino-americana na primeira metade dos anos 1970, quando o governo Médici mostrava-se ao mesmo tempo extremamente repressor e violento, mas alcançava significativos níveis de popularidade e, principalmente após, o golpe de Estado e a morte de Allende no Chile, em 1973 (ROLLEMBERG, 1999, p. 52), que pôs fim a uma frágil experiência socialista na América do Sul. Essa angústia aparece vivamente no poema que escreveu em Paris, nesse mesmo ano, *Quando Secarem os Rios da Minha Infância*.

A dramática trajetória desse jovem cristão que gostava de escrever poesias e tocar violão, sempre encontrou, com facilidade, grande solidariedade e comoveu pessoas de qualquer meio social, independente de orientação política ou ideológica. Mas é interessante notar que a igreja progressista, especialmente, foi-lhe particularmente solidária também no sentido de preservar sua imagem de religioso, e garantir leituras da sua biografia que não desmerecessem sua conduta cristã. Afinal, ele era um religioso suicida! O que na tradição cultural do catolicismo poderia colocar em xeque até sua salvação no *post mortem*. Para que a *santidade do seu martírio* e o *heroísmo* de suas ações não ficassem manchadas, d. Pedro Casaldáliga, frei Betto e outros sempre afirmaram que ele foi “suicidado”. Destacando o fato de que quando eliminou a própria vida, já não dispunha plenamente de sua razão, mas agiria guiado por um processo involuntário de internalização da vontade de seus torturadores. Em 1983, seus restos mortais foram repatriados e, antes de seguirem para o Ceará, seu estado de origem, passaram por São Paulo, onde o cardeal Arns fez questão de celebrar, juntamente com vários outros bispos do Brasil, uma missa em sua memória e em memória de todos os mortos pelo regime militar do país. Como vimos no capítulo 1, no Santuário dos Mártires da Caminhada, de São Félix do Araguaia, frei Tito foi homenageado com o título de *Mártir da Tortura*.

Mas os outros frades dominicanos, presos com ele, mantiveram-se extremamente ligados à Igreja, após serem soltos pelo regime. Mesmo Ivo Lesbaupin, que abandonou a vida religiosa e casou-se. Como sociólogo, manteve um firme trabalho de assessoria nas Cebbs. Frei Betto escreveu dezenas de livros para a igreja popular, inclusive vários sobre as memórias de sua luta contra a ditadura e a prisão dos dominicanos. Além de assessorar e animar a vida das Cebbs no Brasil inteiro e também no exterior, sem dúvidas nenhuma, tornou-se uma dos maiores propagandistas da teologia da libertação e um dos seus mais destacados ideólogos.

Uma outra figura religiosa que se identificou profundamente com as esquerdas nos anos 1960 foi o padre Francisco Pessoa Lage, conhecido apenas como Padre Lage, ou ainda como o “Padre do Diabo”, por causa do “paradoxo” que suas opções políticas e religiosas pareciam representar para muitos. Teve uma trajetória de vida totalmente alterada, em função da sua aproximação das causas sociais do seu tempo. No seu livro de memórias registrou:

Levantei-me contra um complexo aparelho de dominação do homem e não cedia um milímetro de minhas ideias. Como está aí, o sistema ofende a dignidade do homem, que, para sê-lo, tem que rebelar-se totalmente, sua vida inteira, tomando medida para que sua rebeldia seja eficaz, de acordo com os tempos e as circunstâncias. Não está em jogo apenas o seu desespero existencial: sim, a salvação de muitos de todas as maldades que o reduzem à escravidão, para a opulência de uns poucos (LAGE, 1988, p. 156).

O livro, que escreveu ainda banido no México, foi publicado no Brasil após seu exílio, nos anos 1980, quando quase todas as esquerdas faziam uma revisão do seu passado, dos seus erros e acertos, e consolidavam, através dos muitos registros, as memórias vitoriosas das guerrilhas derrotadas nas décadas anteriores. Assim, também Padre Lage narrou vivamente toda sua trajetória, desde a infância pobre, na pequena cidade de Ferros, Minas Gerais, quando nadava livremente nas águas do rio Santo Antônio. Passando depois pelas razões de sua aproximação e sua opção pelos pobres, já na condição de padre. Narrou, por fim, sua participação no Governo de João Goulart e a dura experiência do seu banimento do país e a vida no exílio.

Na verdade, foram suas atividades pastorais junto às classes trabalhadoras em Belo Horizonte que o impeliram a entrar no Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e na vida política. Pedindo licença da Igreja ainda nos anos 1960, através do seu bispo, candidatou-se à deputado federal, por Belo Horizonte, mas foi derrotado. Ainda assim, através de Leonel Brizola, passou a trabalhar como assessor do então presidente João Goulart. Dessa forma, com o advento golpe militar foi preso, torturado e depois exilado. Pesava sobre ele a acusação de ser “pessoa de ‘implicação subversiva de caráter nacional’ [...] comunista confesso, lera O Capital, incitara greves de professores e funcionários públicos e defendera uma reforma agrária ‘na lei ou na marra’” (GASPARI, VOL. 2, p. 238). Anos mais tarde, ao retornar ao país, com a anistia, ingressou no PDT e, posteriormente no PT. Foi eleito vereador por Belo Horizonte.

Ainda mais impressionante parece ser a trajetória do irrequieto padre Alípio de Freitas, que desligou-se da Igreja ainda nos anos 1960 e militou na Ação Popular e no Partido Revolucionário dos Trabalhadores (PRT). Nascido em Portugal, migrou para o Brasil em

1957, já como padre, indo trabalhar com comunidades pobres do Maranhão. Trabalhou como membro do Secretariado Nacional das Ligas Camponesas. Em 1964 também foi exilado para o México. Contudo, voltou clandestinamente ao Brasil e, depois de receber formação militar em Cuba, durante a fase guevarista da AP, teria sido, segundo alguns autores, o mentor do violento atentado à bomba que ocorreu no Aeroporto Internacional de Guararapes, no Recife, em 1966, que matou o jornalista Edson Régis de Carvalho e o vice-almirante Nelson Gomes Fernandes, e feriu gravemente dezenas de pessoas (GORENDER, 1987, p. 112)⁹⁷. O objetivo do atentado era matar o então candidato pelo Arena à Presidência da República, Costa e Silva, que não estava no local na hora da explosão.

Padre Alípio ficou preso pelo regime de 1970 a 1979, por causa do seu envolvimento com organizações *subversivas*, mas não por causa do atentado em Guararapes, que durante muitos anos constou como de autoria desconhecida. Em 1981 lançou o livro denúncia *Resistir é Preciso*. Nele, através de um texto marcado ainda por grande ressentimento, narrou suas experiências nos cárceres da ditadura brasileira. Diferentemente do padre Lage, não contou sua vida pregressa, nem as razões para as mudanças radicais nos seus paradigmas a respeito da fé e da sociedade.

Na verdade, uma significativa parcela dos jovens religiosos, pelo menos desde os anos 1950, parecia demonstrar algum tipo de insatisfação com o hiato que acreditava existir entre sua formação religiosa e o mundo moderno. Entre o futuro papel que desempenhariam na sociedade e as *exigências históricas do seu tempo*. Pareciam, aos olhos de alguns, coisas extremante incongruentes. Como a personagem apresentada por Carlos Heitor Cony, no romance *Carta ao Crucificado*, no qual narrou em forma de diário as transformações pelas quais passava um jovem brasileiro, João Falcão, dentro de um seminário na década de 1940, ainda centrado num tipo de formação tridentina, marcada por um profundo sentimento de obediência e no celibato. À medida que a personagem vai amadurecendo começa a duvidar do seu *chamado* vocacional, abandonando finalmente o seminário. Publicado em 1961, o livro recua no tempo para discutir a formação nos seminários, o prestígio social que poderia significar ser padre no Brasil daquela época e as mudanças na psique dos jovens religiosos. Enfim, as reais mudanças pelas quais passava uma parcela do clero brasileiro naquele momento histórico.

⁹⁷ Segundo Marcelo Ridenti, “Recentemente, em extensa reportagem, baseada em inúmeras entrevistas, o *Jornal do Commercio* (23/07/95, p. 6-15), de Recife, levantou uma série de nomes de prováveis envolvidos, especialmente o do ex-padre Alípio de Freitas, que em 1968 deixou a AP para integrar-se ao PRT. Na 5ª edição revista de *Combate nas trevas* (1998: p. 122 e segs), Gorender confirma a responsabilidade de Alípio de Freitas pela coordenação do atentado”, no artigo “O Romantismo Revolucionário da Ação Popular: do cristianismo ao maoísmo”, p. 12, 1998.

Tanto o padre Francisco Lage como o Padre Alípio acabaram rompendo com a Igreja e, posteriormente, parece não terem exercido tanta influência direta nas Comunidades Eclesiais de Base nos anos 1980. Mas tornaram-se figuras emblemáticas de uma Igreja que protestava e lutava contra o sistema. Quase todas essas figura tinham uma mesma raiz: os setores especializados da Ação Católica, principalmente a JEC e a JUC, e a cultura política que possibilitara a gestação de uma esquerda católica no Brasil nas décadas anteriores. Como salientou Marcelo Ridenti:

Os debates, a vivência e a militância na JUC tiveram desdobramentos significativos na vida política brasileira. Assim, muito da participação católica nas Comunidades Eclesiais de Base, a partir dos anos 70, e da própria versão brasileira da chamada "Teologia da Libertação", são devedoras da JUC – e também da Juventude Estudantil Católica (JEC) (RIDENTI, 1998, p.)

Realmente, o cabedal político herdado das esquerdas desde os anos 1960 era continuamente retomado e debatido nas comunidades e servia também como modelo para formar novas lideranças na década de 1980.

6.3 AS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS DOS ANOS 1980 E A ANEXAÇÃO DO PASSADO

As mudanças políticas do alvorecer da nova década, marcada pelo avanço no processo de abertura política, pela gradual distensão política e pelo projeto de transição pactuada do país, assim como os refluxos em setores dentro da própria instituição eclesiástica, após o encontro de Medellín, parecem não ter afastado completamente os ideais da revolução de importantes seguimentos da igreja progressista no Brasil. Embora as esquerdas e o movimento estudantil tivessem experimentado mais de uma década de repressão, silenciamentos e derrotas, e o contexto político do Brasil já não fosse o mesmo dos anos 1960 e 1970, parece ter havido uma permanente manutenção dos vínculos com o passado político recente da Igreja para “repolitizar” uma sociedade que dava claros sinais de “alienação” política, e para manter a revolução no horizonte de expectativas (JAUS, 1994, p. 31) das comunidades cristãs progressista. Essa fé na revolução mostrou-se cada vez mais “Quixotesca” (LIMA, 1994, p. 56), pois mantinha-se a esperança de realizá-la, mesmo que o novo processo histórico caminhasse numa lógica contrária a tudo isso, à medida em que o regime autoritário ia cedendo lugar a uma nova ordem civil burguesa, governada pela lógica do mercado e não dos valores humanos defendidos pela esquerda católica. Contradição que parece ter sido

experimentada por outras esquerdas, como descreveu Marcelo Camurça Lima sobre o MR8, no qual um ex-dirigente afirmava enxergar a revolução também na chegada do PMDB de Ulisses, Teotônio, Tancredo e Montoro ao poder, em 1985 (LIMA, 1994, p. 56).

Assim, embora o caminho para a revolução ou para a vitória da utopia não passasse mais pela luta armada, as representações das revoluções históricas vitoriosas eram sempre mobilizadas para encorajar as lutas políticas. O padre Jorge Boran, que durante muitos anos foi o coordenador nacional da Pastoral da Juventude, lançou no início dos anos 1980 um livro que se tornou um fenômeno entre jovens católicos, no Brasil e no exterior, chamado *Juventude, o Grande Desafio*. Nele o autor parece querer investir novamente num processo de *conscientização* dos movimentos católicos de jovens brasileiros de então, já que muitos deles, como sabemos, haviam sucumbido definitivamente, ou pelo menos, enfraquecido nas décadas anteriores em função da repressão política. O objetivo do seu livro parecia ser mesmo o de formar uma Pastoral da Juventude altamente crítica e participativa do ponto de vista político na sociedade que se abria naquele momento.

A juventude sofre os resultados do golpe militar de 1964, que cassou seus direitos de participar da sociedade onde nasceu. Tornou-se uma geração de silêncio. Mas é uma geração que começa a desperta como um gigante do seu sono. Embora a grande maioria da juventude seja ainda massificada por uma ideologia dominante e de consumo, ela mostra menor resistência para o despertar da consciência crítica do que qualquer outra faixa etária (BORAN, 1983, 20).

O livro era, na verdade, um manual com metodologias para ensinar as lideranças jovens a organizarem os seus grupos e a alcançarem determinadas metas. Apresentava aos jovens a ideia de *luta de classes* no interior das sociedades capitalistas, e definia concepções de *opressor* e o *oprimido* dentro de uma organização social piramidal. Logo no início, colocava em destaque o papel da juventude nos processos revolucionários, indo da Revolução Russa de 1917 até a Revolução Sandinista de 1979.

Na Revolução Russa, a juventude operária organizada por Lenin desempenhou um importante papel. A organização “O Komsomol”, fundada por ele, abrangia quase seis milhões de jovens. [...] A Revolução de Maio de 1968 em Paris e o protesto generalizado no Brasil em 1968 e em 1977 foram realizados, ou iniciados, fundamentalmente por jovens. A Revolução Sandinista na Nicarágua, em 1979, teve a participação maciça da juventude em todos os níveis (BORAN, 1983, p. 15-16).

E ao estabelecer o objetivo geral do trabalho com a juventude, afirmava: “A construção do Reino de Deus – um objetivo profundamente revolucionário” (BORAN, 1983, p. 66).

A cultura política das Cebis nos anos 1980 era, na verdade, uma espécie de *caldo cultural*, que associava figuras emblemáticas da esquerda católica brasileira, personagens bíblicas, guerrilheiros ou padres-guerrilheiros do restante da América Latina e aqueles que *tombavam* na luta pela terra no Brasil. Compondo uma complexa colcha de retalhos cultural que transformava o patriarca Moisés em guerrilheiro e Che Guevara em combatente do *Reino*. Formando um écran histórico e político que valorizava imensamente a luta, o enfrentamento, o comprometimento com a causa dos pobres, com a construção desse *Reino*.

De fato, como já afirmado, a representação romântica da revolução era utilizada como espécie de estímulo para o encorajamento dos fiéis e para a manutenção de uma luta permanente por transformações sociais. No intereclesial de 1986, por exemplo, havia um grande mapa na parede do Santuário do Divino Pai Eterno, representando os vários países da América Latina. Sobre a representação gráfica da Nicarágua aparecia o termo “livre”. Na construção de sentidos que se projetava, a Nicarágua era a primeira a alcançar a meta. Quando um dos seus representantes apresentou-se para saudar a assembleia, foi ovacionado. O papel que a Nicarágua ocupou nesse imaginário pode ser percebido numa frase cunhada pelo biblista Pablo Richard “O triunfo da revolução sandinista orientou definitivamente a história para o triunfo de uma revolução popular em todo o continente” (RICHARD, 1982, p. 820).

Contudo, parece importante destacar novamente a polifonia que os termos revolução e revolucionário assumiam no interior da igreja progressista. Embora fossem termos socialmente valorizados, poderiam assumir várias conotações, remetendo-se a sentidos bem distintos, como transpareceu nas muitas entrevistas que realizei. Para alguns poucos, poderia remeter à ideia da luta armada e das rupturas políticas, para outros, a instauração de um novo sistema econômico (possivelmente o socialismo), para terceiros ainda poderiam remeter às transformações políticas e sociais que se instaurariam sem rupturas, como a chegada de um partido ao poder (PMDB, PT), ou mesmo às pequenas conquistas políticas e sociais alcançadas nas lutas cotidianas como água, esgoto, transporte, educação, moradia, terra. E para outros remetiam apenas às mudanças radicais de valores e costumes que poderiam ocorrer com indivíduos ou grupos, que descobriam novas formas de ver o mundo ou de estar no mundo. Todas as vezes que perguntei aos entrevistados sobre as expectativas de revolução vivida na igreja progressista nos 1980, a maioria demonstrou algum estranhamento, ou simplesmente pareceu não entender a pergunta.

Mas a socióloga Carmem Lúcia, coordenadora da Pastoral da Juventude e ligada à casa da Juventude Pe Burnier, Goiânia, foi uma das poucas que relatou a existência de um discurso favorável à luta armada já em meados dos anos 1980. Afirmou durante entrevista que um padre chamado Valmir Brandão, segundo ela favorável à “saída sandinista”, dizia claramente aos jovens que recebiam formação na casa: “a gente só vai fazer a revolução se pegar em armas” (informação verbal).⁹⁸ Ainda segundo ela, havia alguns jovens que defendiam essas perspectivas.

Sem pegar em armas, mas bastante afinados com as perspectivas da revolução sandinista era o grupo do comitê diocesano de apoio à Nicarágua, também de Goiânia. Segundo o depoimento do educador Lourival Rodrigues da Silva, esse grupo realizava propaganda política pró Nicarágua, através de panfletagens e cânticos, e fazia coletas de dinheiro na diocese para auxiliar a revolução da Nicarágua, nos anos 1980⁹⁹ (informação verbal). Em outros dois casos constatei o contato entre membros das Ceb's e pessoas que se afirmavam efetivamente como revolucionárias. Um dos casos relatados, na verdade tomei conhecimento através de terceiros, que falaram de um casal que teria participado da Guerrilha do Araguaia, do PC do B, e na época repressão, ainda nos anos 1970, teria migrado para a paróquia de São Félix, e passado a viver por décadas na região como agentes de pastoral¹⁰⁰. Outro caso, foi o do entrevistado Genário Soares de Moura, participante de uma Ceb em Nova Iguaçu. Afirmou durante a entrevista que, de fato, havia pertencido do grupo Ala Vermelha, mas que no final dos anos 1970 havia ingressado na comunidade eclesial para fugir da repressão.

Já alguns, como um grupo entrevistado na Baixada Fluminense, ratificaram a ideia de saber que as comunidades eram “acusadas” de serem revolucionárias, mas que na verdade, só lutavam por melhores condições de vida.¹⁰¹ Parecendo não haver, de fato, nenhuma relação entre suas práticas sociais e o ideal da revolução tal como propugnado por forças ligadas à igreja progressista. Por um lado, tal resposta corrobora a ideia da polifonia do termo, além disso, também esclarece que não sendo a igreja progressista um partido político, tais ideias não eram dogmáticas nesses meios e eram recebidas, percebidas e compartilhadas de maneiras diferentes nos muitos grupos e comunidade espalhadas pelo país. Além disso, é preciso perceber que a memória não é

⁹⁸ Depoimento de Carmem Lúcia Teixeira, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

⁹⁹ Depoimento de Lourival Rodrigues da Silva, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

¹⁰⁰ Depoimento de ANTÔNIO CANUTO, cedido em 29-09-2010, Goiânia.

¹⁰¹ Depoimentos de Geraldo Eccard, Ivonete Marques de Freitas e Maria Milza Rodrigues Rosa, cedidos em 13-11-2012, Duque de Caxias.

Apenas um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significações. Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico (PORTELLI, 1993, p. 33).

Em alguns casos, por exemplo, foi possível perceber a necessidade do entrevistado de associar mais as narrativas de sua trajetória pessoal com a “vitoriosa” construção da democracia brasileira, do que com o projeto da igreja progressista, de certa forma, derrotado nos anos 1990 pelo projeto de volta à grande disciplina do Vaticano.

Mas, de qualquer forma, como o moleiro Menóchio descrito por Ginzburg, nas bases do cristianismo de libertação, que eram as Cebes, havia uma constante circulação cultural que ia ressignificando dados, informações, histórias, projetos, teorias sociais produzidos ou difundidos pelos ideólogos do movimento. Primeiro porque muitas pessoas que atuavam nas comunidades nunca leram os livros mais sofisticados dos teólogos ou ideólogos da libertação, como demonstra a quase totalidade dos entrevistados nessa pesquisa. Por mais que Gustavo Gutierrez, Pablo Richard, Comblin e até certo ponto Frei Betto falassem em rupturas com o modo de produção capitalista, essa ideia alcançava de forma diferenciada aquela coletividade. Sobre isso afirmou Lourival Rodrigues, líder pastoral em Goiânia: eu “não lia, mas a gente era acompanhado por gente que tava vivendo isso tudo, que traduzia pra gente com expressões e tudo. Eu mesmo nunca fui de pegar um livro, mas eu vivia em torno de gente, de figuras de liderança...”.

Claro que havia uma literatura produzida para ser lida pelas bases, mas eram textos mais rudimentares, que também *traduziam* ideias mais complexas que as bases não entenderiam com facilidade, e nessas não se tratava abertamente sobre rupturas políticas. Ou até citava-se, como esta, ao falar do Programa de Ação de Jesus para o mundo, baseado na “ruptura com as estruturas de poder e de injustiça no mundo” (FALCONI, 1982, p. 14). Apenas sugerindo mudanças bruscas nas estruturas, mas sem explicá-las.

Mas, enfim, muitas dessas concepções chegavam até os membros das comunidades quando eram compartilhadas nos grupos de debates, nas pregações, nos cursos de formação, nas palestras, nos hinos, que se cantavam com entusiasmo exaltando a revolução, nos cartazes e bandeiras que flamejavam nos alegres encontros das Cebes e, muitas vezes, através de folhetos, que didatizavam ou simplificavam tais ideias. Assim, o ideário do socialismo, da total transformação social, da vitória do projeto de Deus ou, enfim, o mito da revolução eram

sempre ressignificados no interior das milhares de comunidades, pois “toda reprodução da cultura é uma alteração” (SAHLINS, 1990, p. 181), e os homens constroem sentidos para o mundo a partir do seu próprio lugar, da sua experiência e dos seus interesses.

6.4 AS REVOLUÇÕES COTIDIANAS: EXPERIÊNCIAS NAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE

Na medida em que os 1980 avançavam e prometiam maior participação popular no jogo político, os discursos liberalizantes dos regimes democrático-burgueses passaram a ter uma incidência cada vez maior nas práticas e no credo das Comunidades Eclesiais de Base. Sempre num movimento de tensão negociada com as expectativas de mudança radical. Mas para muitos, a instauração do regime democrático era uma etapa da revolução já alcançada e além disso, parecia muito mais pertinente e viável naquele contexto político do país do que as súbitas rupturas armadas. A vitória do Projeto de Deus poderia vir mesmo pela participação cidadã, pela vida partidária, cobrando dos governantes uma existência mais justa para o povo. Exercendo pressão através do voto, dos sindicatos, das associações de moradores etc. Dessa forma, as comunidades e seus membros tenderam a acompanhar uma agenda nacional do processo de abertura política, e atuaram segundo essa mesma agenda. Um dos ideais que parecem ter adquirido mais força nas comunidades ao longo dos anos 1980, foi mesmo o de incentivar a organização de associações de moradores nos bairros, de sindicatos e a participação dos fiéis na vida partidária. Num folheto preparatório para o 7º Intereclesial, em Duque de Caxias, RJ, em 1989, distribuído aos fiéis, aparecia como uma das metas:

Outro destaque é a participação na política partidária. O contexto nacional – três anos seguidos com eleições – obriga ao compromisso concreto e também à reflexão sobre esse compromisso, a partir da fé e do Evangelho.

Tanto fiéis de São Félix do Araguaia, como muitos na Baixada Fluminense e, em vários lugares do Brasil, passaram a acreditar imensamente numa transformação social brasileira que passava pelas urnas. Muitos ingressaram nos partidos políticos que foram organizando-se ao longo da década. Mas, de maneira especial, a ascensão do Partido dos Trabalhadores, nascido dessas bases, ajudou a projetar novos ideais e novas esperanças. A revolução, perdida na luta armada, estava agora às portas! A utopia chegaria por vias eleitorais.

A igreja progressista no Brasil nos anos 1980, realmente havia realizado um feito inédito até então, inserir-se nas bases sociais no campo e nas periferias dos grandes centros com um enorme trabalho de conscientização político-social das *massas trabalhadoras*. Havia, na verdade, realizado um trabalho que todas as esquerdas das décadas anteriores haviam sonhado. Formara comunidades de homens, mulheres e jovens extremamente críticos da realidade política, social e econômica na qual estavam inseridos, e dispostos a transformar tais realidades através das pastorais sociais de das Ceb's. Animados pelo “simbolismo social” (TEIXEIRA, 1996, p. 70) compartilhado na vida eclesial, lutavam para mudar as estruturas opressoras da sociedade capitalista, mesmo que através de pequenas “revoluções” cotidianas, garantindo, muitas vezes, terra, moradia, água, esgoto, educação, transporte etc., para si mesmos e para coletividades bem mais amplas.

Mas o que são efetivamente as Comunidades Eclesiais de Base?

Desde o início, são pequenos grupos de fiéis, geralmente variando de dez a quarenta pessoas, que se reúnem em torno da leitura da Bíblia, ou mesmo da reza do terço, com maiores ou menores laços efetivos com a comunidade paroquial. Esses encontros podem acontecer na casa de um dos membros, num centro comunitário ou em alguma capela erguida pela comunidade. O que geralmente tende a acontecer depois de algum tempo.

As primeiras surgiram no final da década de 1960, espalharam-se pelo Brasil e pela América Latina com muita força nos anos 1970 e alcançaram uma espécie de apogeu nos anos 1980. Em quase todas elas há um núcleo duro, que permanece no seu interior durante muitos anos, conduzindo-a, e um número mais fluido de participantes que eventualmente procuram a comunidade para receber algum sacramento ou auxílio material por algum tempo. As Ceb's nas décadas de 1970 e 1980 eram pensadas, de fato, como um *novo jeito de ser Igreja*. Menos centralizada e onde os fiéis alcançavam espécie de maioria religiosa. Pois nelas muitos atuam como ministros do batismo, da Palavra, da Eucaristia. São leigos que recebem uma autorização dos bispos ou párocos para liderarem grupos, pastorais ou comunidades e para ministrarem alguns sacramentos ou sacramentais como bênção de objetos sem a presença de um sacerdote. Geralmente, quanto mais progressista fosse o pároco local ou o bispo, maior era o grau de autonomia dado aos leigos para reunirem-se, trabalharem e celebrarem como fiéis católicos.

Ao longo das décadas, as Ceb's contaram com participantes, quase sempre, das classes mais populares. Nelas há, de uma forma geral, uma grande quantidade de trabalhadores braçais que vivem nas periferias dos grandes centros ou no interior: homens e mulheres, operários, donas de casa, lavradores e alguns jovens. Embora, possivelmente, em todos os

períodos, a participação de mulheres tenha sido sempre superior a dos homens. O nível de escolaridade talvez tenha mudado bastante ao longo das décadas, mas estudos mais recentes apontam que somente 10% dos membros tenham ensino superior. A maior parte tem ensino fundamental completo (55%); 28% possui o ensino médio e uma pequena minoria é analfabeta. Entre os mais jovens o nível de escolaridade tende a ser mais elevado (LESBAUPIN, 2004, p. 16)¹⁰². Mas esse estudo foi realizado pelo Instituto de Estudos da Religião (Iser) já nos anos 2000. Certamente nas décadas anteriores, antes da universalização do ensino fundamental e da expansão do ensino superior, tais números fossem bem mais baixos.

A partir dos anos 1990, com a própria desestruturação do cristianismo da libertação no interior da Igreja católica, o movimento das Cebes também experimentou significativos reflexos. Como comprovam as próprias Intereclesiais celebradas no país, que passaram a contar com um número menor de participantes. Principalmente de bispos. As Intereclesiais são assembleias que ocorrem de tempos em tempos (geralmente há cada quatro anos) e que procuram reunir membros do episcopado nacional e alguns representantes internacionais. Além, é claro, de padres, assessores, delegados de outras conferências nacionais e, principalmente, representantes das bases. São ocasiões para formações, debates, reflexões.

Nas comunidades as pessoas sentem-se unidas por laços de vizinhança, de parentesco e, sobretudo, de solidariedade. Há um enorme senso de partilha. Inspirados na Igreja primitiva, tal como é descrita nos *Atos do Apóstolos*, os fiéis procuram colocar em *comunhão* o que *são* e o que *possuem*. Em algumas entrevistas foi possível perceber que os termos *evangelização* e *partilha* (da vida, dos problemas, das alegrias e esperanças) são tomados muitas vezes como sinônimos. Se não há partilha, não há evangelização.

As Cebes são espaços de sociabilidades no qual os indivíduos procuram viver uma experiência mística, mas com forte conotação social, no qual muitos problemas pessoais ou locais são assumidos como problemas da coletividade. Utilizando os métodos de leitura crítica nos círculos bíblicos, como desenvolvido pelo biblista Carlos Mesters e pelo Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (Cebi), estabelecem vínculos entre as passagens bíblicas e a realidade na qual se inserem. A partir da tomada de consciência da própria realidade e das maiores necessidades daquela coletividade, sentem-se unidos e fortalecidos para resolverem os problemas. Assim, pelo protesto, pela reivindicação, pela conscientização da vizinhança,

¹⁰² Na verdade, esse estudo abarca apenas os estados do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Assim, podemos pensar que nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, principalmente nas décadas anteriores, o nível de escolaridade era muito mais baixo.

do bairro, da cidade, fazem pressão sobre os governos exigindo atenção às suas demandas sociais.

Entre os problemas que enfrentam pode ser, por exemplo, o desemprego do marido de alguém daquele grupo. Assim, primeiro todos sentem-se comprometidos a compartilhar o que possuem com aquela família, em segundo, tentam juntos encontrar o emprego que resolveria a questão. Da mesma forma, poderia ser também uma necessidade mais geral da comunidade local, do bairro, da cidade. Um esgoto vazando na rua, a falta de um lugar para o lazer das crianças, ou ausência de uma creche, de uma escola, de um posto de saúde, os meios de transportes etc.

Durante entrevista, membros das Cebs de Duque de Caxias revelaram, por exemplo, que a primeira passarela construída na região, sobre a rodovia Washington Luís, nasceu da capacidade de reivindicação das Cebs. Como muitas pessoas morriam ao atravessarem a rodovia, o grupo assumiu para si aquela necessidade. Organizou um grande protesto que fechou o trânsito na rodovia, e em seguida foi negociar com o governo estadual.

Movimento parecido ocorreu em 1984, quando novamente pararam a rodovia, agora protestando contra o aumento na passagem de ônibus e exigindo do governo estadual o fim do “monopólio” do transporte de massas da região, que estaria nas mãos de apenas três empresas que “desrespeitam os usuários: poucos ônibus circulando superlotados” (*O Globo*, 24.09.84) (verificar caderno de imagens anexo 7.27). Em carta aberta à população, exigiam que o governo encarasse “o transporte de massa como prioridade social e não como objeto de exploração e lucro”.

Uma outra conquista dessas Cebs foi a construção de um posto de saúde no bairro do Pilar. Reivindicado por muito tempo com o governo do estado do Rio de Janeiro, acabou sendo construído durante o governo Moreira Franco, em 1988. Na inauguração, a administração pública mandou fixar a placa comemorativa constando os nomes do governador, ministros, secretários e dizendo: “Esta unidade de saúde, inaugurada em 11 de novembro de 1988, foi construída graças ao esforço integrado do governo de estado do Rio de Janeiro e do MPAS”.

Mas como a comunidade reconhecia aquela obra como fruto de suas muitas lutas e insistentes reivindicações, mandou cunhar outra placa e fixou-a acima daquela do governo, dizendo: “Unidade mista Pilar, luta e conquista do movimento organizado de Duque de Caxias” (verificar caderno de imagens anexo 7.28).

É interessante notar que, geralmente, a mística presente nas comunidades, perceptível através de suas devoções, celebrações, canções e meditações, em torno da instauração do

Reino de Deus, parece realmente criar essa enorme capacidade de mobilização popular. Sempre a partir de uma expectativa real ou imaginária de uma revolução iminente. “Revolução sonhada e sentida a cada passo, a cada gesto [...]. Revolução que nascia com o Sol, circundava seu universo e se reabastecia de novas energias em suas noites de otimismo e entusiasmo” (NUNES, 1980 in LIMA 1994, p. 55).¹⁰³ Conceitualmente compreendida ou não. Mas, de alguma forma, as pequenas conquistas aproximariam e apressariam a utopia sonhada e já vislumbrada no horizonte da história. Talvez por isso, essas mobilizações tenham alcançado tanta força entre os anos 1970 e 1990, conhecendo posteriormente algum declínio, justamente quando a atração imaginativa da revolução pareceu já desgastada para muitos e desapareceu do horizonte de expectativas das várias esquerdas e em muitos setores da igreja progressista.

Mas enfim, encorajados pela leitura bíblica e pela oração, os fiéis moviam-se no meio social para alcançar as mudanças desejadas pela coletividade. Essa mística impulsionou a criação das pastorais sociais como Pastoral da Criança, Comissão Pastoral da Terra, Cimi etc. E também foi fundamental para o surgimento e desenvolvimento de sindicatos rurais e urbanos, do MST e do Partido dos Trabalhadores.

Francisco Teles Barreto, membro da Ceb de Nossa Senhora de Fátima, em Banco de Areia, Nova Iguaçu, recordou a grande participação dos membros das Comunidades Eclesiais de Base na fundação do Partido dos Trabalhadores na região da Baixada Fluminense. E destacou que mesmo envolvidos em todas as questões políticas da região e com uma forte participação nos sindicatos, não perdiam sua identidade católica. Mas era através dela e da mística cristã da libertação que situavam-se no mundo e naqueles meios sociais. Assim, eram chamados pelos outros membros do partido ou dos sindicatos de “igrejeiros”¹⁰⁴. Uma forma específica de identificação desses católicos com grande inserção nas questões sociais da cidade.

Um fator fundamental no processo de conscientização promovido pelas Cebps sempre foi esse envolvendo a questão identitária das pessoas que atuavam nas comunidades. Os indivíduos são conduzidos à percepção de que são parte de uma coletividade maior. Parte de uma Igreja, de um bairro, de uma cidade, de um país, de um continente! Para ser mais exato. Enfim, que são parte de uma sociedade, que precisam compreender bem o lugar que ocupam e

¹⁰³ NUNES, Antônio Carlos Félix. *PC linha Leste*, fragmentos da vida partidária. São Paulo: Editorial Livramento, 1980.

¹⁰⁴ Depoimento de Francisco Teles Barreto, cedido em 04-04-2006, Nova Iguaçu.

as questões estruturais para estarem onde estão para fazerem o que fazem. E assim agirem na sociedade como sujeitos.

Historicamente as Cebs sempre buscaram formar essa consciência cidadã pela busca dos direitos sociais. O que significava ser um morador da Baixada Fluminense, por exemplo? Qual era a diferença entre morar na Baixada ou na Zona Sul do Rio de Janeiro? Quais eram os fatores estruturais da sociedade que criavam bairros e regiões bem cuidados e mais seguros e áreas ou regiões semiabandonadas, como aquela na qual viviam? A líder pastoral Edna Maria Bernardo, que atua há mais de trinta anos nas comunidades de Duque de Caxias, comentou em entrevista como essa *tomada de consciência* era incentivada na diocese. De forma especial, rememorou a capacidade de d. Mauro Morelli, então bispo de Duque de Caxias, de trabalhar com o simbólico para criar essa consciência sócio espacial na população local.

Na missa de encerramento do 7º Intereclesial, em Duque de Caxias, do altar de onde co-celebrava a missa campal, ele voltou-se para a distante imagem do Cristo Redentor no Morro do Corcovado e disse à assembleia: “O Cristo no Corcovado tem o braço esquerdo, onde está seu coração, dizendo: ali está a Baixada. O braço esquerdo dele diz: ali está o meu coração”. Como foi sempre comum na cultura política da libertação, d. Mauro reforçou, ali também, através da ressignificação de símbolos pré-existentes, os laços de solidariedade entre Cristo e os desfavorecidos. Embora o rosto do Cristo esteja voltado para a Baía da Guanabara e para a Zona Sul carioca, o seu coração “apontava para a Baixada Fluminense” e para Duque de Caxias.

Edna recordou também o quanto todo o trabalho desenvolvido pela Igreja contribuía para aumentar a autoestima da população local. Como quando d. Mauro demonstrou grande confiança na capacidade criativa dos seus fiéis, aos aceitar o que parecia um grande desafio para todos: receber o 7º Intereclesial na cidade, isto é, sediar um encontro que reunia milhares de pessoas numa diocese pobre e recém fundada, que havia nascido 1981, sendo desmembrada, em parte, das Dioceses de Nova Iguaçu e de Petrópolis.

Sem estrutura física, com a grande parte dos seus militantes cristãos pertencentes a famílias pobres e numa cidade marcada por altos índices de violência, a diocese recebeu, em 1989, milhares de fiéis, padres, assessores e prelados para refletirem sobre os rumos das Cebs e da libertação no Brasil e na América Latina. Foi o maior intereclesial já registrado, em número de participantes. Inclusive de bispos.

Nas entrevistas alguns lembraram emocionados como viam as pessoas caminhando, de madrugada, pelas ruas da cidade. E ainda segundo alguns entrevistados, entre os dias 10 e 14 de julho de 1989, as delegacias locais não registraram nenhum crime grave na cidade.

Além disso, centenas de famílias trabalhadoras e pobres abriram suas casas para hospedarem bispos, padres, fiéis e assessores. De maneira especial, esse encontro urbano procurou favorecer o entrelaçamento entre os seus participantes e os moradores da cidade (TEIXEIRA, 1996, p. 84). As plenárias, isto é, os espaços de debates ocorriam no Estádio Municipal e as celebrações na praça pública, no centro da cidade e abertas à participação do povo.

Receber, hospedar, alimentar e oferecer segurança para milhares de pessoas no espaço aberto da cidade, parecia um grande milagre! Algo revolucionário em suas vidas.

A mística da libertação estabeleceu uma representação de um Deus que realmente faz milagres, mas que opera, preferencialmente, pela mobilização dos indivíduos e grupos. Como temos visto, essa mística religiosa foi sempre mobilizada para incentivar a busca de transformações na vida diária das pessoas. Assim, organizavam mutirões para limpar um terreno para ser utilizado pela comunidade em geral; para construir casas populares, centros comunitários, creches, capelas e igrejas.

6.5 TRANSFORMAÇÕES NOS RITOS DA FÉ

Apesar do imenso engajamento político, o centro da vida nas comunidades foram sempre as devoções e as práticas de cunho efetivamente religioso. Catequese, batizados, festividades, procissões, romarias, terços etc. Tudo feito com grande sentido comunitário.

As muitas atividades das Cebts giram em torno do rito litúrgico, que dá sentido às suas ações: as Missas ou as *Celebrações da Palavra*. Esta ocorre quando o culto é dirigido por um leigo e não por sacerdote. Nesse caso, ou não há partilha da Eucaristia, ou ela é transladada por um ministro, devidamente autorizado, de uma capela ou paróquia mais próxima. São realizadas com grande participação dos fiéis, e marcadas por um profundo vínculo entre fé e vida, entre espiritualidade e luta social. É, de fato, essencialmente pela dimensão da fé que se criaram todas as perspectivas da libertação, pois foi o fato religioso que sempre estabeleceu os sentidos para a luta, no qual revolução e parusia, de alguma forma, são associadas, na concepção de Projeto de Deus.

Os ritos litúrgicos, vividos nesses meios populares, refletem – e talvez com muito mais vigor tenham refletido nas décadas passadas - tanto as lutas diárias do povo como suas aspirações e expectativas para o futuro. Nessas ocasiões, geralmente semanais, muitas vezes no domingo, celebram, através do culto religioso, seus santos de devoção, seus mártires, suas vitórias e derrotas pessoais, políticas e sociais.

Assim, os elementos próprios da vida e do trabalho dos fiéis, ocupam um lugar de destaque nessas cerimônias. Nos momentos de *ofertório*, por exemplo, podem ser oferecidas a Deus as panelas que uma dona de casa carrega, ou uma colher e plaina carregadas por um pedreiro, um laço de um vaqueiro, a enxada de um lavrador. Nas *orações da assembleia*, reza-se por emprego, por moradia, por terra, por justiça. Alguns líderes do movimento sempre afirmavam que essas celebrações adquiriam forte sentido social porque dizem realmente respeito à vida do povo, em oposição a um rito oficial, que identificavam como *vazio*, *formalista* e *legalista*, que afirmavam caracterizar as celebrações tradicionais da Igreja. Num opúsculo com finalidade catequética, escrito pelo padre Antônio Francisco Falconi, em 1982, chamado *A Eucaristia nas Comunidades Eclesiais de Base*, ao explicar as origens do rito litúrgico, ensinava:

Jesus na noite de sua despedida reuniu-se em uma sala com seus amigos e fez com eles um resumo da sua vida. [...] Recordou aos seus discípulos alguns pontos-chaves de seu Programa de Ação e de Vida: 1º) O Amor e o Serviço; 2º) A ruptura com as estruturas de poder e de injustiça no mundo; 3º) A tarefa de construir o Reino (FALCONI, 1982, p. 14).

É interessante notar que, na capa desse livreto, há o desenho de uma assembleia popular, onde um homem aparece com os punhos erguidos, como a indicar a luta do povo, e Jesus aparece de braços dados, no meio da assembleia, com uma mulher e um negro. As missas da libertação, como demonstrou d. Amaury Castanho, eram identificadas muitas vezes como “celebrações da luta do povo”. Na verdade, antes dele, o Vaticano já mostrava preocupações com o fato, utilizando uma terminologia de maior impacto: a Eucaristia é “transformada em *celebração do povo em luta*, embora quem participe dessa práticas não esteja plenamente consciente disso” (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Instruções sobre alguns aspectos da teologia da libertação*, IX, 1, 1984).

Para a Igreja Romana o culto divino havia sido transformado em espaço para contestação social, baseado no pressuposto de uma luta de classes que também atravessaria a própria Igreja. Durante as entrevistas, tanto na região Centro-Oeste (Goiânia e São Félix do Araguaia) como na Baixada Fluminense, nenhum dos entrevistados reconheceu a utilização do termo “celebração do povo em luta” nas suas comunidades, embora, de alguma forma reconhecessem o caráter mais social e reivindicatório de suas celebrações. Mas de qualquer forma, as mudanças nas formas litúrgicas e rituais pareciam também ser sinal de um por vir, de um mundo que, por meio da fé e da luta em breve seria transformado.

Mas de uma forma geral, as celebrações seguem os padrões do rito, conforme a tradição da Igreja e o direito canônico, embora procurando expressar através do canto, das danças, dos instrumentos de trabalho e das orações a realidade dos fiéis. Um caso específico que registrei nas entrevistas foi a utilização de matéria não autorizada para a celebração do rito da Eucaristia, conforme contou o ex-padre Antônio Canuto. Em situações específicas que viveu com as comunidades do Mato Grosso, celebrou missa sem pão e sem vinho. Utilizando algumas vezes *Ki-Suco* e farinha (informação verbal).¹⁰⁵ Embora o Código do Direito Canônico estabeleça como obrigatório a utilização de pão (de preferência ázimo) e vinho “natural, fruto da videira e não corrompido” (SALVADOR; EMBIL, 1997, p. 317).

No final dos anos 1980 e inícios dos anos 1990, as questões culturais foram ficando cada vez mais fortes nos movimentos reivindicatórios das Cebcs, como afirmou Faustino, “As Cebcs têm desabrochado no meio dos pobres deste continente, e cada vez mais se expressam na linguagem e símbolos de suas culturas oprimidas” (1996, p. 112). No momento em que a América Latina começava a refletir sobre os quinhentos anos do início da colonização, a própria Igreja foi sendo identificada como uma *força opressora*.

É ela que se mostra marcada por uma cultura branca, machista, ocidental e que, sobretudo nos centros de poder, sente dificuldade com a inculturação profunda da fé, da liturgia, das canônicas no mundo negro, ameríndio e feminino (FAUSTINO, 1996, p. 114).

Muitos elementos relativos aos cultos afro-brasileiros como atabaques, danças, e comidas foram incorporados em algumas experiências comunitárias, gerando quase sempre muitos debates dentro e fora da Igreja.

Mas também, de muitas outras formas, celebração e vida foram incorporadas em vários momentos das práticas comunitárias. Como uma que Edna Cardoso recordou-se na entrevista, ao falar de sua comunidade de Nossa Senhora da Dores, em Rio Verde, no sudoeste goiano:

As liturgias eram muito simbólicas, marcadas por muita cruz, muito alimento, muita terra, muitos cantos que falavam disso. Falavam dessa experiência, do seguimento a Jesus. E era um Jesus muito diferente que se apresentava. Primeiro porque era um Jesus mais humano, mais próximo. Muito mais próximo da gente do que essa construção que a gente foi tendo na catequese de um Deus castigador, um Jesus muito santo. A gente fazia muito essa experiência desse Deus mais libertador; um Deus muito mais próximo da gente que era jovem, sobretudo...[...] Então, nas celebrações... a comunidade entrava porque era sempre muito envolvente, era tudo

¹⁰⁵ Depoimento de Antônio Canuto, cedido em 28-09-2010, em Goiânia.

muito participativo. Tinha essa preocupação com os ritos na liturgia, mas era muito recheado de celebrar a vida mesmo.¹⁰⁶

Recordou-se que nas celebrações que participava, organizando com seu grupo, “o evangelho era sempre encenado e atualizado. A gente meio que encenava... se o evangelho dava alguma brecha pra falar de alguma concentração de poder, alguma coisa, a gente meio que contava a história e deixava o recado que a gente queria”.

Concentração de poder e concentração de terra nos anos 1980 estavam extremamente relacionados a União Democrática Ruralista (UDR), pelas comunidade do Centro-Oeste brasileiro, como a da militante da Pastoral da Juventude, Edna Lima Cardoso.

Atualizar o Evangelho na perspectiva da libertação era justamente a tentativa de transpor os ideais de Jesus, como era entendido, para os dias atuais. O que Jesus faria hoje no nosso lugar? Lutaria pela reforma agrária? Ou concordaria com a concentração de terras postulada pela UDR?

Mas a principal tônica dessas celebrações era a mesma que realmente animava a vida das Cebbs: a solidariedade. Antes de tudo! Como naquela que a militante da Pastoral da Juventude, narrou a respeito de uma Sexta-Feira da Paixão. Assim, ter-lhe-ia dito o padre da comunidade:

Nós vamos fazer a sexta-feira santa, mas a gente vai crucificar Jesus onde Jesus está sendo crucificado [agora]. Era muito nas prostitutas, menores abandonados, nos sem-terra, nos sem-teto. Aí a gente fazia toda essa coisa da encenação nessa linha... [...] O texto era um pouco assim... a gente: “Jesus o Senhor não vai descer?” [da cruz] – “Não eu não vou descer enquanto houver um menor sendo oprimido, enquanto tiver um sem-terra, um sem-teto!”¹⁰⁷

Muitas devoções praticadas nas Cebbs tinham sua raiz mesmo nas expressões da religiosidade popular: terços, novenas, benditos. Por isso, o culto à Virgem Maria sempre teve uma forte presença nas comunidades. De maneira muito especial expressa pelos muitos cânticos entoados nas orações ou missas das comunidades. O culto a Nossa Senhora Aparecida ocupou sempre lugar de grande destaque. Em função de ser a padroeira do Brasil, mas também por sua representação negra, demonstrando sua *preferência* pelas minorias. As músicas de devoção marianas ganharam também uma conotação mais social, de denúncia e protesto. Assim como todo o cancionário das Cebbs, tendeu a destacar o auxílio da virgem *negra, pobre e profética* na obra de *libertação do povo de Deus*. Como esta:

¹⁰⁶ EDNA LIMA CARDOSO. Entrevista concedida ao autor em 27/09/10, Goiânia.

¹⁰⁷ EDNA LIMA CARDOSO. Entrevista concedida ao autor em 27/09/10, Goiânia.

Com Maria em Deus exultemos
 Neste canto de amor-louvação
 Escolhida dentre os pequenos
 Mãe-profeta da libertação

És a imagem da Nova Cidade
 Sem domínio dos grandes ou nobres
 O teu canto nos mostra a verdade,
 Que teu Deus é do lado dos pobres

És o grito do irmão bóia-fria
 Nesta América empobrecida
 Espoliada com vil valentia
 Do direito ao chão de sua vida.

(LIVRO DE CÂNTICOS *O POVO CANTA*, Paulinas, 1986).

Da mesma forma, a identidade latino-americana das comunidades era reforçada por laços de devoção com Nossa Senhora de Guadalupe, como nesta canção do pe. Zezinho:

Mãe do céu morena,
 Senhora da América Latina
 De olhar e caridade tão divina
 Da cor igual a cor de tantas raças

Virgem tão serena
 Senhora desses povos tão sofridos
 Patrona dos pequenos e oprimidos
 Derrama sobre nós as suas graças.

(LIVRO DE CÂNTICOS *O POVO CANTA*, Paulinas, 1986).

Identificando-se profundamente com as necessidades sociais dos mais pobres, as Comunidades Eclesiais de Base espalhadas por todo o país demonstraram, quase sempre, uma enorme capacidade de mobilizar, de transformar, de revolucionar pequenas situações da vida cotidiana do seus fiéis: dos problemas sociais ao rito, do político ao cultural. Estabelecendo novas redes de significações, incentivou a formação de um laicato altamente participativo, crítico e onde os imaginários sociais fizeram crer que uma nova realidade firmava-se no horizonte das sociedades latino-americanas e brasileira. E essa utopia não foi apenas acreditada, mas compartilhada por milhares de pessoas que fizeram do espaço simbólico da libertação um trampolim para ousar socialmente. No 6º Intereclesial de Trindade, o assessor Jether Ramalho afirmava: “Acho que o elemento marcante desse encontro é a simbologia, o gesto, a alegria, os cânticos... [...]” Pois “os símbolos ultrapassam a palavra, ultrapassam o que está escrito”.

6.6 O DECLÍNIO DAS UTOPIAS

Atualmente, na exposição “A Res Pública”, organizada no Museu da República, no Palácio do Catete, Rio de Janeiro, há no terceiro piso, na seção sobre “A Ditadura”, um grande painel, uma gravura sobre o episódio da Missa de sétimo dia do estudante Edson Luís, morto pela polícia no restaurante Calabouço, em 1968, e a forte repressão realizada pelas forças de segurança (PMs, cavalaria, fuzileiros navais, aviões da FAB) contra os participantes do culto naquela ocasião. Entre as imagens que compõem o painel, está o famoso grupo de padres da Candelária, que marchou na frente da cavalaria, junto às “patas ameaçadoras” dos cavalos, para defender os fiéis.

Ainda paramentados com suas alvas, sobre as quais desciam as estolas roxas, porque era Quaresma, os quinze padres seguiram o vigário geral [...], nesse cortejo que caminhava lentamente em direção a um muro de cavalos indóceis e cavalianos irascíveis (VENTURA, 2008, p. 112).

Essa imagem tornou-se emblemática de um tempo em que muitos grupos ousaram sonhar com uma utopia, com uma modernidade alternativa, com a transformação do capitalismo e também com a representação da revolução impulsionada por uma Igreja profundamente comprometida com as lutas populares, como pareciam sugerir os documentos de Medellín.

Ao analisar as *Revoluções Utópicas dos Anos 1960*, Bresser-Pereira faz uma breve comparação entre as gerações dos anos 1960 e as gerações dos anos 1990.

Nos anos 90, a revolução neoliberal parecia vitoriosa em toda parte. As revoluções utópicas dos anos 60 haviam buscado o “homem novo”, valores qualitativamente novos, a simplicidade de vida, a liberdade, a criatividade artística. A revolução neoliberal também buscou a revolução cultural, mas foi além, pois criou, ou recriou, um novo homem, egoísta, narcisista, competitivo, atrofiado no pensamento e na sensibilidade (BRESSER-PEREIRA, 2006, p. 22).

Num processo praticamente global, as forças conservadoras e capitalistas tornaram-se hegemônicas nos anos 1990, principalmente a partir da queda do Muro de Berlin, das transformações econômicas ocorridas no Leste europeu e da desagregação da antiga União Soviética. Mas na verdade, pelo menos desde os anos 1970, uma onda neoliberal foi tomando continuamente mais força no mundo ocidental e esvaziando, cada vez mais, os mecanismos e os instrumentos das economias reguladas. Parecendo ser a vitória do deus mercado, naquela batalha imaginária com o Deus cristão, como destacada por Lowy (2000, p. 8). Assim, a

consolidação ou construção de sociedades reguladas pelo Estado e voltada para o bem-estar social, foi ficando cada vez mais distante nos países ricos e, ainda mais na América Latina e no resto do então chamado Terceiro Mundo. A decepção com o fim dos socialismos realmente existentes foram mudando a percepção de muitos sobre o que seria o “outro mundo possível”, sonhado até ali. E a revolução foi distanciando-se no horizonte de expectativas da igreja progressista como das várias esquerdas.

A Nicarágua, por exemplo, tão encantadora para a esquerda católica, acabou sendo uma das últimas expressões das *utopias armadas* que ousaram desafiar as forças conservadoras do mundo. Ao longo dos anos 1980, aquela revolução entrou também em refluxo e no final dos anos 1990 o socialista Daniel Ortega deixou a presidência daquele país, transferindo o poder para a conservadora Violeta Chamorro.

Como destacou Bresser Pereira, a revolução neoliberal não foi apenas econômica mas também cultural, forjando em todo o lado um modelo de sociedade muito mais individualista, onde foi havendo, cada vez menos, espaços para manifestações contra a ordem vigente e, onde os indivíduos, de uma forma em geral, passaram muito mais a viverem em torno do ideal do consumo do que da construção de utopias comunitárias.

A Igreja não parece ter passado ileso também ante essa revolução quase global. Sofrendo com a perda de uma importante parcela dos seus fiéis, que por um lado foram abandonando obrigações de ordem comunitária ou espiritual em busca da realização profissional ou financeira; e, por outro, pela busca de novos cultos, onde o ideal do consumo pudesse ser agregado aos ideais espirituais e de salvação. Assim, a igreja progressista na América Latina e no Brasil tendeu a tornar-se cada vez menos dinâmica na capacidade de atrair novos adeptos, e mesmo na capacidade de mobilizar uma parcela dos seus fiéis na busca por uma sociedade mais justa.

As Igrejas perdem força institucional; proliferam seitas; há uma guerra contra as religiões afro-brasileiras; o campo religioso ganha fluidez; amplia-se e se diversifica, nas ambivalências da modernidade, o mercado dos bens de salvação. As crenças e práticas devocionais, fragmentadas, obrigam-se a constantes rearranjos. E o movimento pentecostal provoca profundas mutações internas no catolicismo (DOMEZI, 2006, p. 25).

Para além das mudanças globais na sociedade, a igreja progressista teve ainda que lidar com as novas diretrizes do Vaticano para a América Latina, especialmente, no final da primeira metade dos anos 1980.

Desde que ascendera ao trono de Pedro, o Papa João Paulo II sempre mostrou-se bastante reticente quanto à evolução da teologia da libertação na América Latina. Nas visitas que fez ao continente gerou sempre muita expectativa sobre suas falas e posicionamentos a respeito desse movimento. Contudo, até 1983, deixou espaços para que os progressistas insistissem na ideia de possíveis apoios da Santa Sé a respeito da verdadeira revolução política e teológica que se passava na América Latina. Mas após sua visita à Nicarágua sandinista, em 1983, o Papa pareceu tomar a firme decisão de enquadrar o movimento da libertação e, iniciou uma onda conservadora também na Igreja, que tinha por objetivo final reafirmar a centralização hierárquica da instituição e afastar o clero católico dos problemas políticos das sociedades latino-americanas e edificar uma Igreja centrada mais no espiritual do que no social.

A partir de 1982 iniciou uma intervenção na Companhia de Jesus, vista como uma das congregações mais progressistas e, já no ano seguinte, fez severas advertências ao peruano Gustavo Gutierrez. Em 1985 convocou o teólogo brasileiro Leonardo Boff para os colóquios em Roma, com o cardeal Joseph Ratzinger, então Prefeito para a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, que impôs ao franciscano o silêncio obsequioso. No ano seguinte, ele recuperou algumas de suas funções na Igreja, mas em 1992, sob ameaça de uma nova imposição do silêncio, deixou a vida religiosa. Além disso, em todo o continente e também na CNBB, pouco a pouco os bispos progressistas foram sendo substituído por conservadores, como foi o caso de Hélder Câmara, que em 1985, foi substituído por d. José Cardoso Sobrinho, e segundo os comentários de Carmem Lúcia Teixeira entrevista, “destrói” tudo o que d. Helder havia construído (informação verbal)¹⁰⁸. Ou ainda fazendo intervenções políticas e reorganizando antigas arquidioceses, como aconteceu em São Paulo, que em 1989 foi dividida, diminuindo de alguma forma o campo de ação política do d. Paulo Evaristo Arns.

Ainda em 1984 foi editado o documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé *Instrução Sobre Alguns Aspectos da “Teologia da Libertação”*. Nele o Vaticano considerou os grandes esforços feitos pela Igreja do continente diante das condições histórico-sociais que desafiavam os cristãos, mas em seguida, apontou as questões que julgou perigosas à própria Igreja aos povos do continente. O documento *Instrução Sobre a Liberdade Cristã e a Libertação*, de 1986, foi ainda mais amplo nas críticas à libertação.

¹⁰⁸ Depoimento de Carmem Lúcia Teixeira, cedido em 28-09-2010, Goiânia.

Na verdade, os dois documentos procuravam realçar que a visão de mundo e de homem que a teologia da libertação projetava era distinto daquelas desejadas pela Igreja Romana. Já o primeiro documento dizia:

Não se pode esquecer a ingente soma de trabalho desinteressado realizado por cristãos, pastores, sacerdotes, religiosos e leigos que, impelidos pelo amor a seus irmãos que vivem em condições desumanas, se esforçam por prestar auxílio e proporcionar alívio aos inumeráveis males que são frutos da miséria. Entre eles alguns se preocupam por encontrar os meios eficazes que permitam pôr fim, o mais depressa possível, a uma situação intolerável.

O zelo e a compaixão, que devem ocupar um lugar no coração de todos os pastores, correm por vezes o risco de se desorientar ou de serem desviados para iniciativas não menos prejudiciais ao homem e à sua dignidade do que a própria miséria que se combate, se não se prestar suficiente atenção a certas tentações (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, 1984, nº VI, 1).

Ratificou as críticas que já se faziam à teologia de libertação de que recorria ao instrumental teórico marxista para fazer uma análise “científica”, e identificou a expressão “científica” como fonte de engano, pois conferia-lhe a condição de verdade inequívoca. Também destacou uma antiga preocupação de que baseada no materialismo histórico a Igreja Latino-Americana ajudasse a forjar uma sociedade pautada na violência pelo pressuposto da *luta de classes* guiada pelo ideal da revolução

As entrevistas realizadas permitiram perceber um grande sentimento de frustração dos fiéis participantes das Cebes e da igreja progressista, de uma forma em geral, com as escolhas da Igreja Romana e os encaminhamentos para sua política no Brasil e na América Latina. De alguma forma, pareceram demonstrar que Roma não entendeu ou não teve o interesse de entender aquilo que a Igreja realizava na América Latina. Embora todos tenham demonstrado que a igreja popular e as Cebes ainda tenham vigor no país, embora isso não tenha ficado tão claro para o autor, e que não foram desmobilizadas, embora pareça, mesmo para essa coletividade que os tempos agora são outros.

De fato, a igreja progressista e a cultura da libertação continuam exercendo influência em várias regiões, dioceses, paróquias e comunidades do Brasil. Muitas Cebes continuam plenamente ativas e os Intereclesiais continuam ocorrendo periodicamente pelo país, mas várias comunidades, contudo, muitas vezes, não demonstram a mesma capacidade de mobilização política e social entre os seus fiéis, caindo os discursos mais politizados no vazio. Não geram o mesmo nível de transformação. Numa das entrevistas, em especial, perguntei para Edna Bernardo porque ela achava que a mobilização política das comunidades havia

diminuído, e ela atribuiu ao “cansaço” frente às decepções político partidárias com as quais os fiéis tiveram que lidar nas últimas décadas.

A Igreja internamente mudou. Até porque boa parte daquela geração progressista já *desapareceu*. Principalmente os bispos, pois muitos faleceram e outros se aposentaram, tornando-se eméritos em suas dioceses e, na maioria, não foram realmente substituídos por bispos com a mesma visão teológica e pastoral, como aconteceu em São Félix do Araguaia. E por outro lado, o avanço do processo democrático e a abertura de vários espaços para a manifestação política no país, ajudou a retirar, ao menos em parte, a importância e a centralidade da Igreja como a “voz dos que não tem voz”. Da mesma forma, a própria ascensão do Partido dos Trabalhadores gerou muitas decepções, como contou Francisco Teles Barreto, de Nova Iguaçu, que no início dos anos 2000, depois de décadas no partido, já não se identificava com os caminhos escolhidos pelo PT. Afastou-se da Igreja e da vida partidária.

De fato, assim como para toda a esquerda brasileira, para a igreja progressista a revolução também faltou ao encontro (AARÃO, Reis, 1989). Talvez por causa da grande inserção e acompanhamento dos bispos brasileiros no interior das comunidades, garantindo *sobriedade* nas decisões. Talvez porque Roma aumentasse a pressão sobre o seu episcopado. Talvez por causa da *própria vocação histórica do povo*, pois como já afirmava d. Antônio Fragoso ainda em 1982: “achamos que nossas Cebs, o próprio povo, por tendência histórica, é mais pela paz que nasce da justiça do que pela guerra e pela luta armada” (FRAGOSO, 1982, p. 72). Talvez porque o quadro político brasileiro da época já não criasse mais oportunidades para as mudanças radicais nas estruturas políticas e econômicas do país. Ou talvez pelo fato de que a teologia da libertação nunca tenha mesmo elaborado ou ajudado a elaborar um projeto de tomada do poder. Ou se tomou, com a chegada do Frei Betto ao Palácio do Alvorada, como assessor do Presidente Lula, eleito pelo PT, não fez a sonhada revolução.

Como as figuras bíblicas dos profetas que mantêm sua denúncia do mal, principalmente em tempos obscuros, ou como o próprio João Batista, o bispo emérito de São Félix do Araguaia, d. Pedro Casaldáliga permanece como uma voz forte, mesmo que clamando no deserto.

Negamo-nos a renunciar à esperança e ainda acreditamos na utopia. Denunciamos a idolatria do mercado e o imperialismo neoliberal. Rechaçamos a nova ordem mundial dos senhores e apostamos na alternativa da solidariedade mundial, da socialização participativa, da fraternidade humana (CASALDÁLIGA, 2005, p. 100).

7 REFERÊNCIAS

AARÃO REIS FILHO, Daniel. *A revolução faltou ao encontro: os comunistas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Vozes silenciadas em tempos de ditadura: Brasil, anos 1960*. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. (Org.) *Minorias silenciadas*. São Paulo: Edusp, 2002.

AARÃO REIS FILHO, Daniel; Ridenti, Marcelo; Motta, Rodrigo Patto Sá. *O golpe e a ditadura militar: quarenta anos depois (1964-2004)*. Bauru: Edusc, 2004.

AARÃO REIS, Daniel; Sá, Jorge Ferreira de. *Imagens da revolução: documentos políticos das organizações clandestinas de esquerda dos anos 1961-1971*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

AARÃO REIS, Daniel et al. *Tradições e Modernidades*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

AARÃO REIS, Daniel; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. *O século XX: o tempo das certezas*. VOL 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *O século XX: o tempo das crises*. VOL 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. *O século XX: o tempo das dúvidas*. VOL 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

AARÃO REIS, Daniel; ROLLAND, Denis. *Modernidade alternativas*. Rio de Janeiro: FGV, 2008.

ABRAMO, Perseu. *Padrões de manipulação na grande imprensa*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

ALMEIDA, Maria Fernanda Lopes. 1968-1976: *Veja sob censura*. São Paulo: Jaboticaba, 2009.

AQUINO, Felipe. *Teologia da Libertação*. Lorena: Cléofas, 2003.

AQUINO, Maria Aparecida. *Censura, imprensa, Estado autoritário (1968-1978): o exercício cotidiano da dominação e da resistência – O Estado de S. Paulo e Movimento*. Bauru: Edusc, 1999.

AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginação social*. In: Enciclopédia Einaudi. Anthropos-Home. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, v. 5, 1985.

_____. *Les imaginaires sociaux*. Paris, Payot, 1984.

BARBERO, Jesús. *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

BARBOSA, Marialva. *História cultural da imprensa: Brasil 1900-2000*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (org. por Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BECKER, Jean-Jacques. *A opinião pública*. In: REMOND, René. *Por uma história política*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

BERDIAEFF, Nicolas. *El cristianismo y el problema del comunismo*. 4 ed. Buenos Aires: Espasa, 1943.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

BERSTEIN, Serge. *Cultura política*. In: RIOX, Jean Pierre; SIRINELI, Jean François. *Para uma história cultural*. Editorial Estampa, 1998.

BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo: do barroco ao moderno 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BOAL, Augusto. *Teatro do oprimido: e outras poéticas políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRESSER-REPEIRA, Luiz Carlos. *As revoluções utópicas dos anos 60: a revolução estudantil e a revolução política na Igreja*. São Paulo: ed. 34.

BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

_____. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Trad. Eduardo Nogueira. São Paulo: Presença, s/d.

BRUNEAU, Thomas C. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o regime autoritário*. São Paulo: Loyola, 1979.

BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.

_____. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luis XIV*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. *História e teoria social*. São Paulo: Unep, 2002.

_____. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: Edusc, 2004.

_____. *O que é história cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008;

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *A militância de esquerda (cristã) de Leonardo Boff e Frei Betto: da teologia da libertação à mística ecológica*. In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel. *Revolução e democracia 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CAMUS, Albert. *O primeiro homem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

_____. *O homem revoltado*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

_____. *O mito de sísifo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

CAPELATO, Maria Helena; Prado, Maria Ligia. *O bravo matutino, imprensa e ideologia: o jornal O Estado de São Paulo*. São Paulo: Editora Alfa-omega, 1980.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). *Domínios da História: ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion; BRIGNOLI, Héctor Pérez. *Os métodos da História*. Trad. João Maia. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Minorias silenciadas: História da censura no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2002.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CASTRO, Marcos de. *64: conflito Igreja X Estado*, Petrópolis, 1984.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA: Edição Típica Vatinaca. São Paulo: Loyola, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Algés: Difel, 2002.

CHASTEEN, John Charles. *América latina: uma história de sangue e fogo*. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Campus, 2001.

CIERVA, Ricardo de la. *Jesuitas, Iglesia y Marxismo 1965-1985: La Teología de la Liberación desenmascarada*. Barcelona: Plaza e Jones, 1986.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CONY, Carlos Heitor. *Informação ao crucificado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

COSTA, Marcelo Timotheo. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Loyola, 2006.

COSTA, Marcelo Timotheo. *Operação cavalo de tróia: a Ação Católica e as experiências da Juventude Estudantil Católica (JEC) e da Juventude Universitária Católica (JUC)*. In: AARÃO REIS, FERREIRA. *Nacionalismo e reformismo radical*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

COUTO, Ronaldo Costa. *Memória viva do regime militar, Brasil: 1964-1985*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *Catolicismo: direitos sociais e humanos* In FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. (Orgs.). *O Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Vol. 4.

DIAS, Reginaldo Benedito. A Ação Popular na história do catolicismo. Rev. Espaço Acadêmico, n.88, set, 2008. Disponível em <<http://www.espacoacademico.com.br/088/88dias.htm>>, acesso em 15.06.2012.

DREIFUSS, René A. *1964: A conquista do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1981.

DURAND, Gilbet. *O imaginário: ensaios acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004.

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. Vol 1.

_____. *O processo civilizador: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, Vol 2.

_____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FERREIRA, Jorge. *Prisioneiros do mito. Cultura e imaginário político dos comunistas no Brasil (1930-1956)*. 1. ed. Rio de Janeiro/Niterói: Mauad/Eduff, 2002. v. 1. 319 p.

_____. *O imaginário trabalhista. Getulismo, PTB e cultura política popular (1945-1964)*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005. v. 1.

FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel (Orgs.). *As esquerdas no Brasil: revolução e democracia 1964...* VOL. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FERREIRA, Marieta Moraes e AMADO, Janaína (orgs.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1996.

FICO, Carlos. *Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs.) *O Brasil republicano: o tempo da ditadura, regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GABEIRA, Fernando. *O que é isso companheiro?* Rio de Janeiro: Codecri, 1979.

GAILLARD, Jean-Michael; et al. *Memória e história*. IN: BARRET-DUCROCQ, François. *Por que recordar?* Barcelona: Granica, 2002.

GASPARI, Elio. *A ditadura envergonhada*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. *A ditadura encurralada*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. *A ditadura derrotada*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978.

GERVEREAU, Laurent. *Ver, compreender, analisar as imagens*. Lisboa: Edições 70, 2007.

GIBELINNI, Rosino. *A teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Ângela de Castro. *Cultura política e cultural histórica no Estado Novo*. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel; GONTIJO, Rebeca. *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de História*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas: a esquerda brasileira, das ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo: Ática, 1987.

GUREVICH, Aron. *Medieval popular culture: problems of belief and perception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

_____. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX 1914-1991*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.

JOSÉ, Emiliano. *As asas invisíveis do padre Renzo*. São Paulo: Casa Amarela, 2002.

KADT, Emanuel. *Catholic Radicals in Brasil*. Oxford University Press: London, 1970.

KUCINSKI, Bernardo. *A primeira vítima: a autocensura durante o regime militar*. In: Carneiro, Maria Luiza Tucci (Org.). *Minorias silenciadas: história da censura no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. *A Síndrome da antena parabólica: ética no jornalismo brasileiro*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1998.

_____. *O fim da ditadura militar*. São Paulo: Contexto, 2001

KUSHNIR, Beatriz. *Cães de guarda: jornalistas e censores, do AI-5 à Constituição de 1988*. São Paulo: Boitempo editorial, 2004

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. *A civilização do Ocidente medieval*. Trad. José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

_____. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 2003.

LEVI, Giovanni. *Usos da biografia*. In FERREIRA, Marieta Moraes e AMADO, Janaína (orgs.) *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 1996.

_____. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000

LIBÂNIO, João Baptista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

LIMA, Luís Corrêa. *Teologia de mercado: uma visão da economia mundial no tempo em que os economistas eram teólogos*. São Paulo: Edusc, 2001.

LIMA, Marcelo Ayres Camurça. *Os “melhores filhos do povo”*: um estudo do ritual e do simbólico numa organização comunista – o caso do MR8. [Tese] Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994, 330 p.

LOPES, Antônio Herculano; VELLOSO, Mônica Pimenta; PESAVENTO, Sandra Jatahy (Orgs). *História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2006.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. Trad. Eloísa de Araújo Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

LÖWY, Michael. *Marxismo e cristianismo na América Latina*. São Paulo: Lua Nova, 1989, p. 1-17.

_____. *A Guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. *Marxismo e cristianismo na América Latina*. Lua Nova, 1989, n 19, p. 5-22.

_____. "As esquerdas na ditadura militar: o cristianismo de libertação". In: FERREIRA, Jorge; AARÃO REIS, Daniel. *As esquerdas no Brasil: revolução e democracia 1964*. VOL. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 303-320.

MACMULLEN, Ramsay. *Christianity and paganism in the fourth to eighth centuries*. New Haven: Yale University Press, 1997.

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

MARIANI, Bethânia. *O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais 1922-1989*. Rio de Janeiro: Revan, 1998.

MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias; era contemporânea*. Vol. 4 São Paulo: Loyola, 1997.

MAYRINKI, José Maria. *Um homem de sensibilidade*. História Viva. Temas brasileiros: A Igreja Católica no Brasil: fé e transformação. Nº 2, S/D.

MEDINA, Cremilda. *As múltiplas faces da censura*. In CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Minorias silenciadas*. São Pau: Edusp, 2002.

MENEZES, Renata de Castro. *O além no cotidiano: repensando as fronteiras entre antropologia e história a partir do culto aos santos*. *Oracula*, 07-12-2011.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo em el siglo IV*, Madri: Alianza, 1989.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Petrópolis: Vozes, 2011.

NETO, Vitale Joanoni. *Fronteiras da crença: ocupação do Norte de mato Grosso após 1970*. Cuiabá: Edufmt, 2007.

NEVES, Lúcia Maria Bastos; MOREL, Marcos; FERREIRA, Tânia Maria Bessone. *História e imprensa: representações culturais e práticas de poder*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

NORA, Pierre. *Entre memória e história*. In PROJETO HISTÓRIA. São Paulo: Puc, 1993, p. 7-28.

ORLANDI, Eni Pulccinelli. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 2007.

PINTO, José Nêumane. *O que sei de Lula*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2011.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: ESTUDOS HISTÓRICOS. Rio de Janeiro: 1989, Vol 2, p. 3-15;

_____. *Memória e identidade social*. In: ESTUDOS HISTÓRICOS. Rio de Janeiro: 1992, Vol 5, p. 200-2012.

PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de história oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2007.

REIS, José Carlos. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da tv*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

RIDENTI, Marcelo. *O romantismo revolucionário da Ação Popular: do cristianismo ao maoísmo*. Prepared for delivery at the 1998 meeting of the Latin American Studies Association, The Palmer House Hilton Hotel, Chicago, Illinois, September 24-26, 1998. SMO14.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROPS, Daniel. *A Igreja dos tempos bárbaros*. São Paulo: Quadrante, 1991.

_____. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1991.

ROLLEMBERG, Denise. *Esquerdas revolucionárias e luta armada*. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. (Orgs). *O Brasil republicano: o tempo da ditadura*,

regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Vol 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Exílio, entre raízes e radares*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

ROSA, Luiz Pinguelli. *A primavera da Nicarágua*. Teoria e Debate. Nº 3, junho de 1988. Disponível em: <<http://www.fpabramo.org.br/td/>> Acesso em 30/07/2003.

RUSSEL, James C. *The germanization of early medieval christianity: a sociological approach to religious transformation*. New York: Oxford University Press, 1994.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SALVADOR, Carlos Corral; EMBIL, Jose M^a Urteaga. *Dicionário de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1993.

SEBRIAN, Raphael Nunes Nicolleti. *A repercussão do movimento sandinista na imprensa brasileira*. São Paulo: Unesp, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador: Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTO AGOSTINHO. *As confissões*. São Paulo: Martins Claret, 2008.

SOUZA, Itamar de. *A luta da Igreja contra os coronéis*. Petrópolis: Vozes, 1982.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

REINÉRIO, Luiz Moreira Simões. *A Imaginação Material Segundo Gaston Bachelard*. 104 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Departamento de Pós-Graduação em Filosofia, Rio de Janeiro, 1999.

ROLLEMBERG, Denise. *Exílio: Entre raízes e radares*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

ROSA, Luiz Pinguelli. *A primavera da Nicarágua*. Teoria e Debate. Nº 3, junho de 1988. Disponível em: <http://www.fpabramo.org.br/td/>> Acesso em 30/07/2003.

ROUQUIÉ, Alain. *O Estado Militar na América Latina*. São Paulo: Alfa e Ômega, 1984.

SALIBA, Elias Thomé. *As utopias românticas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SALVADOR, Carlos Corral; EMBIL, José M^a Urteaga. *Dicionário de direito canônico*. São Paulo: Loyola 1993.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogo na Sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. *Crise da ditadura militar e o processo de abertura política no Brasil, 1974-85* In: Ferreira, Jorge; Delgado, Lucília de Almeida Neves. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. (Orgs.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2008.

SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. *Teologia da libertação: Revolução e reação interiorizadas na Igreja, Niterói, 2006*. 144 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Departamento de Pós Graduação em História, Niterói, 2006.

_____. *A Revolução Sandinista e a Teologia da Libertação*. São Gonçalo, 2003. 50 f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação) – Curso de Licenciatura Plena em História – Faculdade de Formação de Professores, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2003.

SIRINELI, Jean François. *Para uma história cultural*. Editorial Estampa, 1998.

SIRKIS, Alfredo. *Os carbonários: memórias da guerrilha perdida*. São Paulo: Global, 1984.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

TERESA DE JESUS, Santa. *Caminho de perfeição*. São Paulo: Paulus, 1979.

THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebelião no Brasil colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____. *Traição: um jesuíta a serviço do Brasil holandês processado pela Inquisição*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

VELHO, Gilberto. *Memória, identidade e projeto*. IN *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

VENTURA, Zuenir. *1968: o ano que não terminou*. São Paulo: Planeta, 2008.

VILAÇA, Antônio. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VOGEL, Arno. *Pastor peregrino: ritual, simbolismo e memória da primeira visita de João Paulo II ao Brasil*. Rio de Janeiro: Eduf, 1997.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. *Os jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar: a atuação do Ceas*. Salvador: Edufba, 2010.

8. FONTES

8.1 DOCUMENTOS OFICIAIS DA IGREJA

BÍBLIA EDIÇÃO PASTORAL. São Paulo: Paulinas, 1990.

CARTA ENCÍCLICA DE SUA SANTIDADE O PAPA PIO XI, *Divini Redemptoris*, 1937.

CARTA ENCÍCLICA DE SUA SANTIDADE O PAPA JOÃO XXIII SOBRE A PAZ DE TODOS OS POVOS NA BASE DA VERDADE, JUSTIÇA, CARIDADE E LIBERDADE, *Pacem in terris*. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CARTA ENCÍCLICA DE SUA SANTIDADE O PAPA JOÃO PAULO SOBRE O TRABALHO. *Laborem exercens*. Disponível em www.vatican.va/edocs/POR0068/_INDEX.HTM. Acesso em 15.06.2010.

CARTA ENCÍCLICA DE SUA SANTIDADE O PAPA PAULO VI SOBRE O DESENVOLVIMENTO DOS POVOS. *Populorum progressio*. 12ª ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA: Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

DOCUMENTO DA 2º CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM MEDELLÍN.

DOCUMENTO DA 3º CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM PUEBLA.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação. São Paulo: Paulinas, 1986.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA NICARÁGUA. MENSAJE-02-06-1979.html. 3 e 4. Disponível em: <[HTTP://www.tmx.com.nit/~cen/documentos/1979](http://www.tmx.com.nit/~cen/documentos/1979)>. Acesso em: 30/07/2003.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Comunicação pastoral ao povo de Deus. 1976.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Instruções sobre a teologia da Libertação. São Paulo: Loyola, 1986.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Comunidades Eclesiais de Base. São Paulo: Paulinas, 1982.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Diretório para missas com grupos populares*, 1977, p. 2. Disponível em <<http://www.cnbb.org.br/index.php>>. Acesso em 15.10.2011.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II SOBRE A IGREJA. *Lumen gentium*. 12ª ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II SOBRE A SAGRADA LITURGIA. *Sacrosanctum Concilium*. 12ª ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II SOBRE A REVELAÇÃO DIVINA. *Dei Verbum*. 12ª ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II SOBRE A IGREJA E O MUNDO ATUAL. *Gaudium et Spes*. 12ª ed. São Paulo: Paulinas, 1977.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. DOCUMENTO DA 2ª CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO EM MEDELLÍN. São Paulo: Paulinas, 2002.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. CONCLUSÕES DA CONFERÊNCIA DE PUEBLA: evangelização no presente e no futuro da América Latina. 13ª ed. São Paulo: 2004.

DOCUMENTOS DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL DA NICARÁGUA – Período 1978-1985. Disponível em <<http://www.tmx.com.ni/~cen/>>. Acesso em 04.02.2012.

JOÃO PAULO II. Homilias do papa no México em 1979. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/sub_index1979/trav_rep-dom-mexico-bahamas_po.htm>. Acesso em 06.02.2012.

_____. Homilias do papa na visita ao Brasil em 1980. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/sub_index1980/trav_brazil_po.htm>

_____. Homilias do papa na América Central em 1983. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/sub_index1983/trav_america-centrale_po.htm>. Acesso em 06.02.2012.

JOÃO PAULO II. Viagem pastoral ao Brasil: discursos e homilias. São Paulo: LTr, 1980.

_____. Homilias do papa JOÃO PAULO II em Santo Domingo. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/travels/sub_index1992/trav_santo-domingo-1992_po.htm>. Acesso em 06.02.2012

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação. São Paulo: Paulinas, 1986.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação”. In: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Instruções sobre a Teologia da Libertação*. São Paulo: Loyola, 1986.

8.2 LITERATURA DA LIBERTAÇÃO

ARNS, D. Paulo Evaristo. *Da esperança à utopia: testemunho de uma vida*. São Paulo: Sextante, 2001.

BARREDO, Cerezo; CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da libertação: na prelaia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

- BETTO, Frei. *Das catacumbas: cartas da prisão*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978.
- _____. *Oração na ação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. *Puebla para o povo*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- _____. *Nicarágua livre, o primeiro passo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- _____. *Fermento na massa*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *Cebs, rumo à nova sociedade*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- _____. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Cartas da prisão*. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.
- _____. *Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- _____. *Diário de Fernando: nos cárceres da ditadura militar brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 1972
- _____. *A graça libertadora no mundo*. Petrópolis: Vozes, 1976
- _____. Palestra proferida no 1 Encontro Nacional de Grupos de Defesa dos Direitos Humanos. 1982. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/mndh/encontros/iencontro/dhpobres.htm>>. Acesso em 20.04.2010.
- BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- _____. *Teologia do Cativo e da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Igreja: carisma e poder, ensaios de eclesiologia militante*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- BORAN, Jorge. *O senso crítico e o método ver, julgar, agir: para pequenos grupos de base*. São Paulo: Loyola, 1979.
- _____. *Juventude, o grande desafio*. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *Curso de dinâmica para líderes*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *Cursos de treinamento para liderança*. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

CABESTRERO, Teófilo. *Ministros de Deus, Ministros do Povo: Testemunho de Três Sacerdotes no Governo Revolucionário da Nicarágua*: Ernesto Cardenal, Miguel d'Escoto, Fernando Cardenal. Trad. Edyla Mangabeira Unger. Petrópolis: Vozes, 1983.

CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro; NASCIMENTO, Milton. *Missa dos Quilombos*. Canto de Ofertório, 1980. Disponível em: <<http://www.servicioskoinonia.org/pedro/poesia/quilombos.htm>>. Acesso em 25.04.2011.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. 1970.

_____. *Carta Pastoral 1971*. Disponível em <<http://www.servicioskoinonia.org/pedro/cartas/>>. Acesso em 25.04.2011.

_____. *Creio na justiça e na Esperança*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. *São Romero da América latina, pastor e mártir nosso*. Poema. 1980. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/romero/poesia.htm>

_____. *A Cuia de Gedeão - poemas e autos sacramentais sertanejos*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. CANTARES DE LA ENTERA LIBERTAD Antologia para la Nueva Nicarágua 1984. Disponível em <<http://www.servicioskoinonia.org/pedro/poesia>>. Acesso em 25.04.2011.

_____. *NICARAGUA - combate e profecia*. Petrópolis: Vozes. 1986.

_____. *Cartas Marcadas*. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Quando os dias fazem pensar: memória, ideário, compromisso*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA Pedro. *Missa da terra sem males*. <<http://www.servicioskoinonia.org/pedro/poesia/terra.htm>>. Acesso em 25.04.2011.

CASTANHO, Amaury. *Caminhos das Cebis no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1987.

COMBLIN, José. *A fé no Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1969.

_____. *Evangelizar*. Petrópolis: Vozes, 1980.

EL DIFÍCIL TERRENO DE LA LUCHA: EL IDEOLÓGICO. Bayardo Arce. Discurso pronunciado em el Centro Popular de Cultura Bluefields, 1980.

FALCONI, Antônio Francisco. *A Eucarista nas Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Paulinas, 1982.

FRAGOSO, Antônio. *A Igreja de Crateús: uma experiência popular e libertadora*. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *O rosto de uma igreja*. São Paulo: Loyola, 1982.

FREITAS, Alípio. *Resistir é preciso: memória do tempo da morte civil do Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 1981.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

HUMMES, Cláudio. *Diálogo com a cidade*. São Paulo: Paulus, 2005.

LESBAUPIN, Ivo et al. *As cebs hoje: síntese de uma pesquisa em Minas Gerais e Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Iser, 2004.

KOPPLEMBURG, Boaventura. *Igreja popular*. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

KUCINSKI, Bernardo. *A primeira vítima: autocensura durante o regime militar*. In CANEIRO, Maria Luiza Tucci. *Minorias silenciadas*. São Paulo: Edusp, 2002.

LAGE, Francisco Pessoa. *O padre do diabo: a Igreja ausente na hora de mudar*. São Paulo: EMW Editores, 1988.

LAVIANA, GASPAR GARCIA. *Carta*. Disponível em: <<http://www.fsln- nicaragua.com/heroes/index.html>>. Acesso em 20.06.2003

LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Libertação: roteiro didático para estudo*. São Paulo: Loyola, 1987.

MESTERS, Carlos. *Palavra de Deus na história dos homens*. Belo Horizonte: O lutador, 1969.

_____. *Deus: onde estás?* Belo Horizonte: Vega, 1971.

_____. *A sabedoria do povo*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *As parábolas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *O sermão da montanha*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *Paulo Apóstolo: um trabalhador que anuncia o Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1991.

O Povo Canta. Edições Paulinas, 1985.

PORTELLI, Alessandro. *O que faz a história oral diferente*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em **História**, nº. 14, São Paulo, 1997.

RICHARD, Pablo. *A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança*. São Paulo: Paulinas, 1982.

SEGUNDO, Juan Luis. *Ação pastoral latino-americana: seus motivos ocultos*. São Paulo: Loyola, 1978.

SOUZA, Marcelo Barros; CARAVIAS, José Luís. *Guia bíblico para as comunidades eclesiais de base*. São Paulo: Paulo, 1991.

SOUZA, Macelo Barros. *A Bíblia e a luta pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Nossos pais nos contaram: nova leitura da história sagrada*. Petrópolis: Vozes, 1984.

STRABELI, Frei Mauro. *Bíblia: perguntas que o povo faz*. 5ª Edição. São Paulo: Paulus, 1991.

TEIXEIRA, Faustino. *Os encontros intereclesiais de Cebes no Brasil*. São Paulo: Paulina, 1996.

TEIXEIRA, Faustino et al. *Cebes, cidadania e modernidade: uma análise crítica*. São Paulo: Paulinas, 1993.

TORRES, Camilo. *Cristianismo e Revolução*. Trad. Aton Fon Filho. São Paulo: Global, 1981.

8.3 PERIÓDICOS

Jornal do Brasil

CAMPANHA da fraternidade quer ação. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 06 jan.1968. 1º Caderno, p.5.

REPERCUSSÃO política. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 02 fev. 1983. 1º Caderno, p. 13.

SEM RUPTURAS. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 2 jul. 1980. Editorial, p. 10.

EDITORIAL. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 30 jan. 1979, p.8.

CARDEAL condena luta de classes e pede harmonia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 01 abr. 1979. 1º Caderno, p. 13.

D. ESTEVÃO Bittencourt: em Puebla teremos uma revisão das linhas de Medellín. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 03 fev. 1979. Caderno B, p. 2.

VISITANDO a tormenta. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 02 mar. 1983. Editorial, p.10

ENCONTRO com a verdade. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 08 mar. 1983. Editorial, p. 10.

CARDEAL acha ruim posição de frei Beto. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 18 nov. 1969. Capa.

POLÍCIA diz que frei Beto queria armas de marighella. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 13

nov. 1969. Capa.

DENÚNCIA do bispo. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 11 nov. 1971. Editorial, p. 6.

CNBB exige que D. Sigaud prove acusação. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 27 fev. 1977, capa.

D. SIGAUD se nega a mostrar provas de que dois bispos são comunistas. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 4 abr. 1977. p. 15.

CARDEAL afirma que Puebla adotará os rumos do evangelho. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 9 jan. 1979. p. 8.

CNBB recebe da celam programa de João Paulo II para o Encontro de Puebla. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 19 jan. 1979. p. 7.

O QUE esperam os pastores. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 21 jan. 1979. p. 3.

CELAM discutirá recurso à violência. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 22 jan. 1979. p. 8.

FRONTEIRAS da igreja. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 22 jan. 1979. Editorial, p. 4.

PERINE, Marcelo. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 08 fev. 1979. Cartas, p. 10.

IGREJA repudia violência, subversão e repressão. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 05 fev. 1979. Capa.

PUEBLA condena força do estado e ideologias. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 11 fev. 1979. Capa.

BOCCANNERA, Sílio. CELAM defende libertação sem violência. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 07 fev. 1979. p. 14.

CELAM pede que padres se afastem da política. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 11 fev. 1979. p. 10.

UNIDADE de esforço. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 16 fev. 1979. Editorial, p. 10.

RELATÓRIO acusa clero de tentar impor ordem marxista no Brasil. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 09 abr. 1979. p. 3.

DOM LUCIANO condena luta de classes. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 25 abr. 1979. p. 17.

CARTAS. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 02 jul. 1980. p. 10.

ARAÚJO NETTO. Visita do papa ao Brasil. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 01 jul. 1980. p. 21.

EDITORIAL. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 02 jul. 1980. p. 10

PAPA diz aos jovens que sociedade sem classes é uma utopia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 02 jul. 1980. p. 14.

PAPA quer igreja com os pobres e acima das classes. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 03 jul. 1980. Capa.

VISITANDO a tormenta. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 02 mar. 1983. Editorial, p. 10.

BEIJANDO a terra regada de sangue. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 03 mar. 1983. p. 13.

ALVES, Rosental C. Papa chega hoje a Costa Rica e se reúne com 65 bispos. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 02 mar. 1983. p. 13.

ALVES, Rosental C. Nicarágua faz propaganda política da visita do papa. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 05 mar. 1983. p. 8.

SANDINISTAS tumultuam homilia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 5 de mar. de 1983. Primeiro Caderno, p. 8.

SEM RUPTURAS. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 02 jul. 1980, Editorial, p. 10.

EDITORIAL. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 30 jan. 1979. Editorial, p. 6.

CARDEAL condena luta de classes e pede harmonia. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1 abr. 1979. 1º Caderno, p. 13.

D. ESTEVÃO Bittencourt: em Puebla teremos uma revisão das linhas de Medellín. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 03 fev. 1979. Caderno B, p. 2.

ENCONTRO com a verdade. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 08 mar. 1983. Editorial, p. 10.

NASCIMENTO SILVA, L.G. ... E dar a Deus o que é de Deus. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 09 jan. 1968. p. 6.

CARDEAL acha ruim posição de frei Beto. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 18 nov. 1969. Capa.

Jornal O Estado de S. Paulo

D. VICENTE condena oposições ao vaticano. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 14 mai. 1985. p. 5.

PREOCUPAÇÕES que antecedem a reunião do Puebla. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 23 jan. 1979. Editorial, p. 3.

DESRESPEITO e provocação. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 02 nov. 1979. Editorial, p. 3.

A CAPCIOSA hermenêutica “progressista”. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 1979, VERIFICAR WWWWW

EDITORIAL. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 30 jan. 1979. p.6.

OS PERIGOS da teologia da libertação. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 08 mar. 1981. p. 152.

CORÇÃO, Gustavo. Para a normalização do Brasil. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 2 abr. 1969. p. 5.

AS ORDENS religiosas e a segurança nacional. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 3 ago. 1967. Notas e Informações, p. 3.

COLOMBIA: são guerrilheiros ou sacerdotes. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 25 jun. 1972. p. 144.

A MÁ fé e demagogia desse bispo. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 13 nov. 1971. Notas e Informações, p. 3.

SIGAUD pede que Casaldáliga seja removido do país. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 27 fev. 1977. Capa.

D. SIGAUD apresenta as provas da infiltração. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 8 mai. 1977. p. 168.

SCHERER condena adesão de padres a ideias marxistas. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 15 jun. 1976. Capa.

SIGAUD: papa conterà os radicais. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 17 jan. 1979. p. 6.

PREOCUPAÇÕES que antecedem a reunião de Puebla. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 23 jan. 1979. Notas e Informações, p. 3.

A “FALSA TEOLOGIA” que o papa condena. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 27 jan. 1979. p. 7.

DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 2 mai. 1980. p. 2.

JOÃO PAULO II teme comunismo, diz bispo. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 9 jul. 1980. p. 14.

PAPA condena a igreja popular e os marxistas. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 5 mar. 1983. Capa.

A APOSTASIA da CNBB (Carta). Luis Cláudio Viana. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 04 mai. 1985. p.2.

OS PERIGOS da teologia da libertação. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 08 mar. 1981. p. 152.

EDITORIAL. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 30 jan. 1979. p.6.

DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 7 jun. 1980. p. 2.

DOS LEITORES. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 8 mai. 1980. p. 2.

Revista Veja

- A LEI de Deus na selva. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 167, p. 68, 17 nov. 1971.
- DEUS É grande, mas a mata é maior. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 434, p. 36, 37, 39; 29 dez. 1976.
- A IGREJA no Brasil. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 434, capa, 29 dez. 1976.
- MATO GROSSO: a morte do padre. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 424, p.33; 27 out. 1976.
- MATO GROSSO: as terras da discórdia. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 425, p. 34-36; 27 out. 1976.
- O BISPO e seu rebanho desordenado. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 425, p.34-35; 27 out. 1976.
- UMA NOVA missão. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 01, p.119; 11 set. 1968, p. 119.
- OS ANOS 70: a transformação. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 70, p.5; 07 jan. 1970.
- NUVENS de tempestade sobre a barca de pedro. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 15, pp. 28; 31; 18 dez. 1968.
- CURTO-CIRCUITO. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 600, p.30; 05 mar. 1980.
- A IGREJA no Brasil. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº434; 29 dez. 1976.
- LEIAM a Bíblia. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 319, p.66; 16 out. 1974.
- A FREIRA e seus encantos. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 9, p.44; 4 dez. 1968.
- NOVO céu, novo inferno. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 173, p.44; 29 dez. 1971.
- CUNHA, Carlos Eduardo V. Viagem do Papa (Cartas). *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 544, p.6, 7 fev. 1979.
- CRISTO fuzilado. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 83, p.58; 08 abr. 1970.
- OS SACERDOTES da violência. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 63, capa; 19 nov. 1969.
- CIVITA, Vitor. Carta ao leitor. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº1, p.20-21, 01 set. 1968.
- OS SACERDOTES da violência. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 63, capa; 19 nov. 1969.
- COSTA, Raymundo de S. Investigação no clero: em primeira mão, trechos de um relatório secreto sobre a Igreja Católica no Brasil, entregue em 1974 ao ministro da Justiça, Armando Falcão. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 553, p.3-8; 11 abr. 1979.
- DIVERGÊNCIAS da fé: Documento final de Puebla deve indicar, afinal os rumos da evangelização. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 545, p.80; 14 fev. 1979.
- BISPOS divididos: a CNBB não aprofunda antigas divergências mas também não chega facilmente ao acordo. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 597, p.56; 13 fev. 1980.
- BRIGA política: bispo diz que CNBB faz o jogo dos esquerdistas. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 589, p.67; 19 dez. 1979.
- UMA NOVA missão: os bispos progressistas queriam uma Igreja com a missão obrigatória de participar da luta pelo progresso material da América Latina. Conseguiram a adesão dos indecisos e venceram. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 1, p.116; 11 de setembro de 1968.
- CELAM: a ação do Espírito. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 118, p.62; 09 dez. 1970.
- OS MISSIONÁRIOS; a Igreja já não pensa apenas na conversão dos pecadores e nas promessas de vida eterna. Sua missão agora é conviver com o índio, o lavrador, todos os irmãos. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 466, p.68; 10 ago. 1977.
- DESUNIDOS na fé. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 781, p.52; 24 de ago. de 1982.
- DUPLO castigo: Leonardo e Clodovis Boff são punidos por Roma. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 871, p.67; 15 mai. 1985.
- SUAVES mestres da moderação: a Igreja que permanece unida, permanece. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 128, p.12; 17 fev. 1971.

- VITÓRIA da moderação. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 504, p.56; 03 mai. 1978.
- JUBILEU da moderação: ao comemorar 25 anos de episcopado, o cardeal Eugênio Sales sagra a nova catedral do Rio e consolida seu prestígio de hábil negociador da Igreja. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora *Veja* nº 572, p.74; 22 ago. 1979.
- CARTA ao leitor. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 15, p.15; 28 ; 18 dez. 1968.
- NUVENS de tempestade sobre a barca de pedro. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 15, p.15; 18 dez. 1968.
- O PAPA na tormenta: os difíceis frutos da política. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 117, p.56; 2 dez. 1970.
- UMA NOVA missão. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 1, p.116; 01 set. 1968.
- PARA ONDE vai a igreja? *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 2, capa; 52,53 e 56; 18 set. 1968.
- PRADO, Jerônimo C. Cartas. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 6, p.3; 16 out. 1968.
- CHAVES, Max. Cartas. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 5, p.3; 9 out. 1968.
- SANTOS, Nilton Vieira. CARTAS. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 6, p.3; 16 out. 1968.
- FRANCESES revolucionários. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 14, p.14; 11 dez. 1968.
- DIFÍCIL é entender o amor do evangelho. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 14, p.17; 11 dez. 1968.
- A IGREJA no Brasil. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 434, capa; 29 dez. 1976.
- COMO PRESERVAR a unidade. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 434, p.45; 29 dez. 1976.
- DOM HELDER em seu discreto dia-a-dia. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 434, p.30; 29 dez.1976.
- SALES, José Vieira. Cartas. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 450, p.10; 20 abr. 1977.
- PELA JUSTIÇA e paz. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 474, p.20; 05 out. 1977, p. 20.
- O PENSAMENTO do cardeal Evaristo Arns. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 474, p.23; 05 out. 1977.
- A BATALHA de Puebla. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 545, p.38; 7 fev. 1977.
- BRIGA POLÍTICA: bispo diz que CNBB faz jogo dos esquerdistas. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 589, p.67; 19 dez. 1979.
- OS PREFERIDOS de Deus são os pobres. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 545, p.81; 14 fev. 1979.
- PELA RESTAURAÇÃO da fé. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 595, p.3-5; 30 jan. 1980.
- DIVERGÊNCIAS DA FÉ: documento final de Puebla deve indicar quais serão, afinal, os rumos da evangelização. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 545, p.80; 14 fev. 1979.
- INVESTIGAÇÃO no clero. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 553, p.3-4; 11 abr. 1979.
- CARTAS. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 555, p.10; 25 abr. 1979.
- REÚS no santo ofício. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 591, p.44; 2 jan. 1980.
- O ADEUS do papa. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 619, p.19; 16 jul. 1980.
- RECADO aos jesuítas. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 705, p.65; 10 mar. 1982.
- EDIÇÃO EXTRA: cardeal é atacado por jornal apócrifo. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 730, p.26; 1 set 1982.
- PORTAS FECHADAS. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 731, p.111; 8 set. 1982.
- NO CENTRO do vulcão. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 757, p.37; 9 mar. 1983.
- EM CLIMA de quaresma. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 758, p.54; 16 mar. 1983.
- O CERCO da Igreja. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 931, p.24; 9 de jul. de 1986.
- CARTAS. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 933, p.20; 23 de jun. de 1986.
- CARTAS. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 1050, p.15; 19 de out. de 1988.
- CRISTO FUZILADO. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 83, p.58; 8 de abr. de 1970.

NO BANCO dos réus. *Veja*, Rio de Janeiro: Abril Editora, nº 1048, p.35; 5 de out. de 1988.

Cadernos do Terceiro Mundo

RETORNO ao tradicionalismo: João XXIII – renovação; Paulo VI – conciliação; João Paulo II – quais as tendências do seu projeto? Augustin Castagno. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº 24, jun. 1980, p.5.

SOUZA, Herbert. De João a João: um abismo de idéias. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, 26 ago. 1980, p. 49-54

A POLÍTICA da igreja: Padre Xabier Gorostiaga, radicado há cinco anos na nicarágua, analisa as relações igreja-estado e denuncia a manipulação política da questão religiosa. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº 69, set. 1984.

ENTRE A RESTAURAÇÃO e a resistência. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº 116, 1988, p. 60.

POLARIZAÇÃO DA IGREJA. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº 64, mar. 1984.

CARTA aos meus amigos: um depoimento profundo, e fadado a ter ampla repercussão do padre Fernando Cardenal sobre suas divergências com o Vaticano. Fernando Cardenal. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº 77, abr. 1985, p. 86.

MOREIRA, Memélia. “O cerco à Igreja progressista”, in *Cadernos do Terceiro Mundo*, n. 115, out. 1988. p. 64-71.

QUE IGREJA pra a américa latina? Editorial. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº 11, fev. 1979, p. 4-7.

DOCUMENTO SANTA FÉ – confidencial. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº 38, nov. 1981, p. 21.

NICARÁGUA: a política da Igreja. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº69. abr. 1983. p. 85.

ROMANA, Micaela. A cor da lente com que o vaticano nos olha. Micaela Romana. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº70, mai. 1983, p. 53.

Von Conta, Manfred. Vaticano e casa branca: uma estranha aliança. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº 71, out. 1984, p. 90.

MARIANO. *Cadernos do Terceiro Mundo*, Rio de Janeiro, nº 69, set. 1984. p. 96.

REVISTA BÍBLICA – período: 1970 – 1990. Vols. 32-52. Disponível em <<http://www.revistabiblica.org.ar/>>

REVISTA PERGUNTE E RESPONDEREMOS – Período: 1962-1992

8.4 MATERIAL DO ARQUIVO DA PRELAZIA DE SÃO FÉLIX

Folhetos de cânticos, roteiros, fotos, documentos diversos catalogados sob a referência:.

DII.2.115.P2.2

DII.2.136. P6.9

DII.2.52. P09

DII.3.16.P04.57

DII.5.20 P03

F08.1.10 F3.3

F08.1.27 F4.5

F17.2.0.07 P2.6

F17.0.0.019 F1.3

F17.1.0.036 F2.2
 S7.1.006 S06.43
 F17.0.0.006 F2.0
 F17.1.0.069 F4.0
 F17.2.1.48 F1.1
 F12.1.38 F1.2

8.5 FONTES ORAIS

Francisco Teles Barreto	(Diocese de Nova Iguaçu)
Genário Soares de Moura	(Diocese de Nova Iguaçu)
Vera Lúcia de Amorim Sepúlveda	(Diocese de Nova Iguaçu)
Edna Maria Bernardo	(Diocese de Duque de Caxias)
Ivonete Marques de Freitas	(Diocese de Duque de Caxias)
Maria Milza Rodrigues Rosa	(Diocese de Duque de Caxias)
Geraldo Eccard	(Diocese de Duque de Caxias)
Antônio Canuto	(Diocese de Goiânia)
Carmem Lúcia Teixeira	(Diocese de Goiânia)
Edina Lima Cardoso	(Diocese de Goiânia)
Lourival Rodrigues da Silva	(Diocese de Goiânia)
Mercedes de Budallés Diez	(Diocese de Goiânia)
Raimundo Alves Rodrigues	(Diocese de Goiânia)
Hilário Henrique Dick	(Diocese de São Leopoldo)
Diolice Dias de Farias	(Prelazia de São Félix do Araguaia)
Edileuza Dias Nunes	(Prelazia de São Félix do Araguaia)
Eva Domingues da Rocha	(Prelazia de São Félix do Araguaia)
Eva Mendes de Souza	(Prelazia de São Félix do Araguaia)
Lídia Rodrigues Valadares	(Prelazia de São Félix do Araguaia)
Lúcia Maria Ferreira de Souza	(Prelazia de São Félix do Araguaia)
Maria José Souza Moraes	(Prelazia de São Félix do Araguaia)
Maria de Lourdes Jorge de Souza	(Prelazia de São Félix do Araguaia)
Noeme Ramos Barbosa	(Prelazia de São Félix do Araguaia)
José Vicente Filho	(Diocese de Crateús)

8.6 DISCOGRAFIA

Pe. Zezinho

ÁGAPE: MÚSICAS PARA CELEBRAÇÕES EUCARÍSTICAS (Paulinas – Comep, 1975); **QUIETUDE** (Paulinas – Comep, 1980); **CANÇÃO PARA MEU DEUS** (Paulinas – Comep, 1985); **UM CERTO GALILEU** (Paulinas – Comep, 1987); **CANTIGAS DE PÃO E VINHO** (Paulinas – Comep, 1987); **UMA CANÇÃO TALVEZ.** (Paulinas – Comep, 1988); **QUALQUER COISA DE NOVO;** (Paulinas – Comep, 1989); **NOSSO CANTO, NOSSA VIDA** (CODIMUC, 1989); **CANÇÕES QUE O AMOR ESCREVEU** (Paulinas – Comep, 1991).

Zé Vicente

FESTA DOS PEQUENOS (Paulinas – Comep, - 1989); **EM CANTO** (com Babi Fonteles – 1991 – independente / reproduzido por Paulinas); **SEMPRE VIDA** (Paulinas – Comep – 1992 – de LP para CD); **ZÉ VICENTE – PRESENTE** (Paulinas – Comep – 1994); **ZÉ**

VICENTE – PRESENTE (Paulinas – Comep – 1995); **SOL E SONHO** (Paulinas – Comep – 1997); **NAS HORAS DE DEUS, AMÉM** (Paulinas – Comep – 1998); **ZÉ VICENTE – NATIVO** (Paulinas – Comep – 2000); **TEMPOS URGENTES** – Livro de Poesias com CD, em segunda edição (Paulinas – Editora, 2004).

D. Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra, Martin Coplas

MISSA DA TERRA SEM MALES (CD, Verbo Filmes, 2002)

8.7 FILMOGRAFIA

O ANEL DE TUCUM, DVD, Verbo Filmes, 2006

INTERECLESIAL DE GOIÂNIA, Iser, 1986

INTERECLESIAL DE DUQUE DE CAXIAS, Iser, 1989.

9 ANEXOS

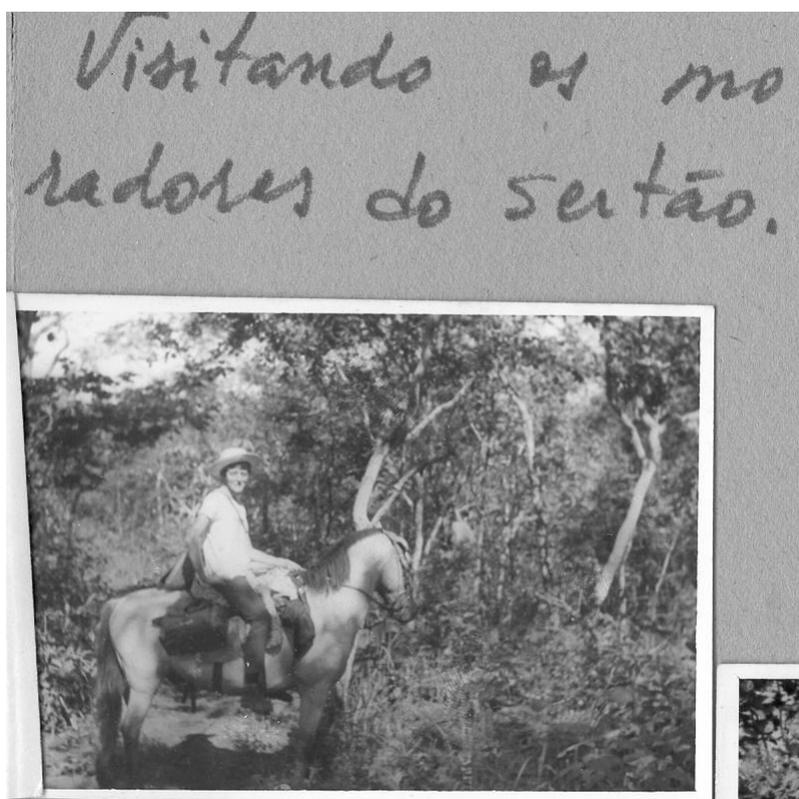
9.1 FOTO 1 D.PEDRO CASALDÁLIGA, PE.PEDRO DAS BARBAS, IRMÃO MANOEL
COM OS INDIOS XAVANTES.

9.2 FOTO 2 – OS PRIMEIROS ANOS NA PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA

Idem
+
Miriam
e Elmo



9.3 FOTO3 - VISITANDO OS MORADORES DO SERTÃO



9.4 FOTO4 - MUTIRÃO DE LIMPEZA DO TERRENO DA IGREJA. SANTO ANTÔNIO, 1982.



Santo Antonio - 1982

Mutirão de limpeza do
terreno da igreja

9.5 FOTO 5 – REUNIÃO PARA DISCUTIR O ORÇAMENTO DA PREFEITURA.
PORTINÓPOLIS, 1984.



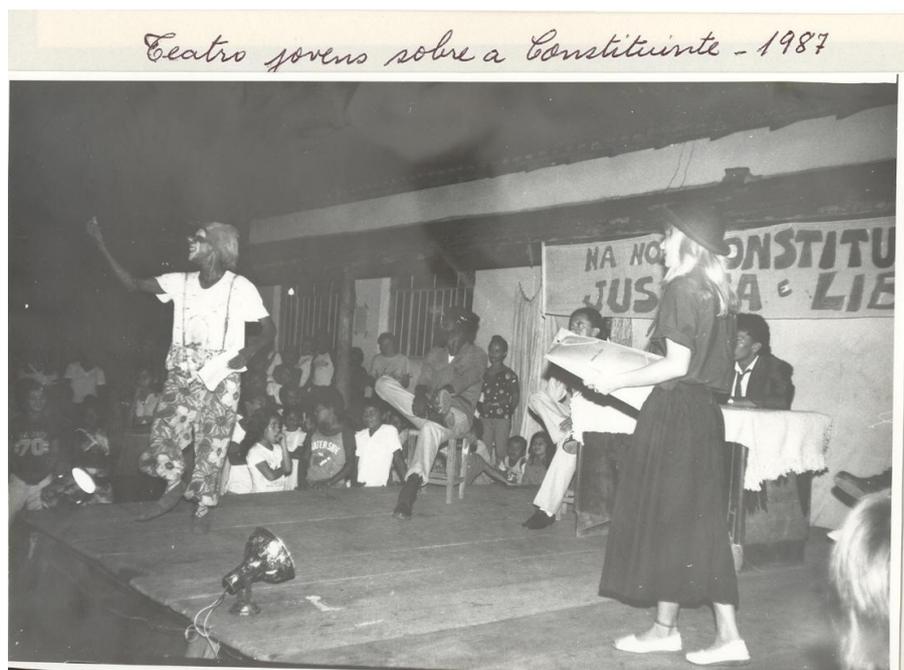
9.6 FOTO 6 – AS NOVAS INSÍGNEAS EPISCOPAIS



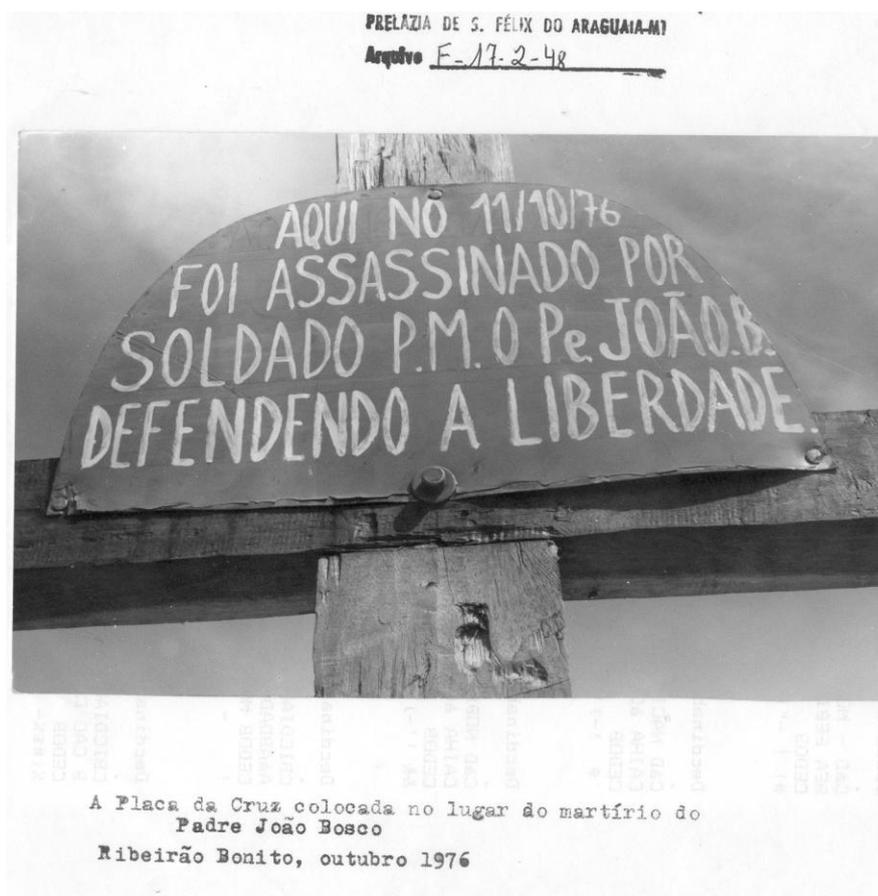
9.7 FOTO 7 – NOSSA SENHORA DOS POSSEIROS



9.8 FOTO 8 – TEATRO JOVENS SOBRE A CONSTITUINTE, 1987.



9.9 FOTO 9 - A PLACA DA CRUZ COLOCADA NO LUGAR DO MARTÍRIO DO PADRE JOÃO BOSCO. RIBEIRÃO BONITO, OUTUBRO, 1976.



9.10 FOTO 10 – MURAL DO SANTUÁRIO DOS MÁRTIRES DA CAMINHADA LATINOAMERICANA. RIBEIRÃO CASCALHEIRA, MATO GROSSO.



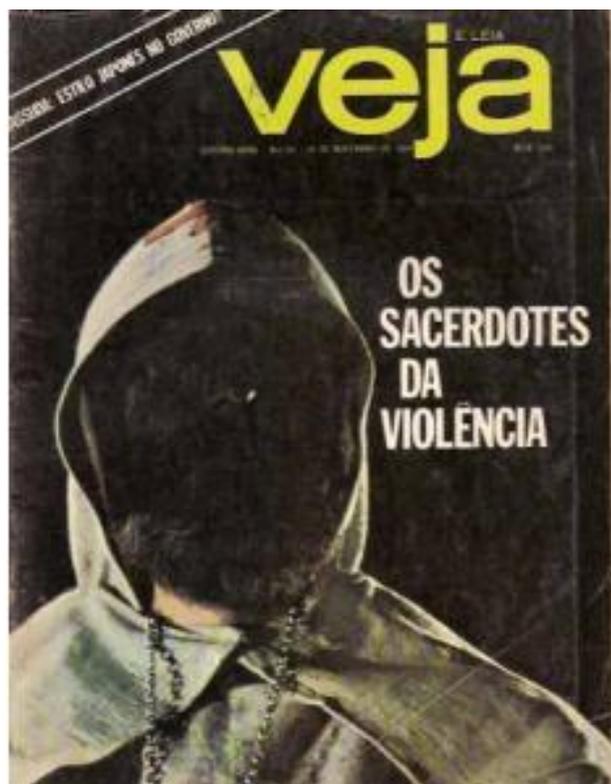
9.11 FOTO 11 – IMAGEM DA IGREJA DO MORRO DA AREIA, SANTA TEREZINHA.



9.12 FOTO 12 – ERNESTO CARDENAL (MINISTRO DA CULTURA DA NICARÁGUA), 1984.



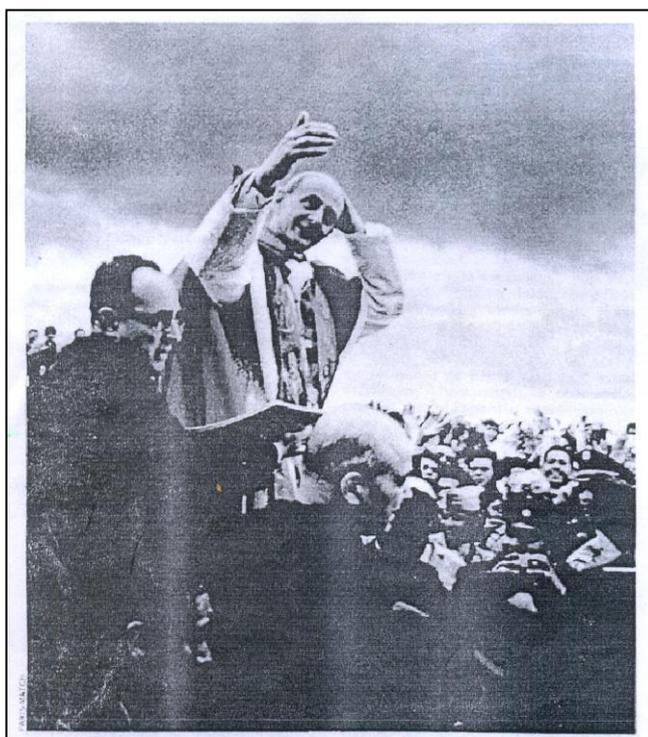
9.13 OS SACERDOTES DA VIOLÊNCIA.



9.14 LITERATURA PERIGOSA.



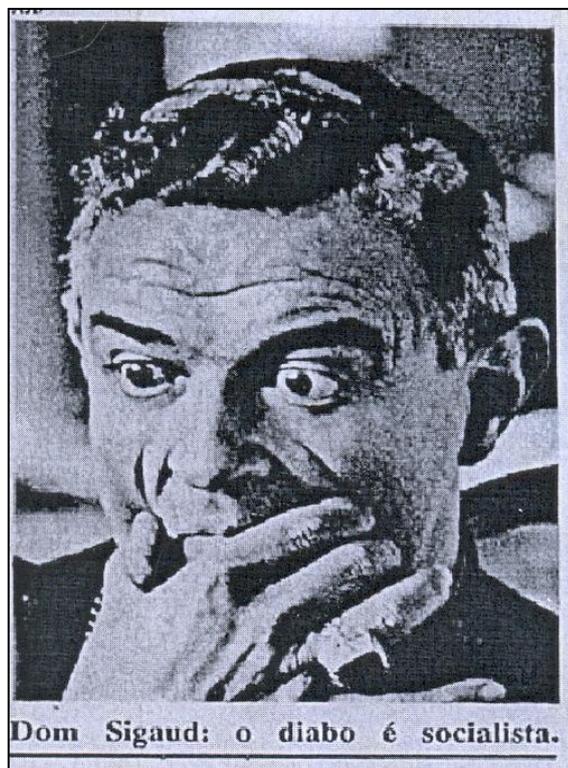
9.16 NUVENS DE TEMPESTADE SOBRE A BARCA DE PEDRO.



9.17 PARA ONDE VAI A IGREJA?



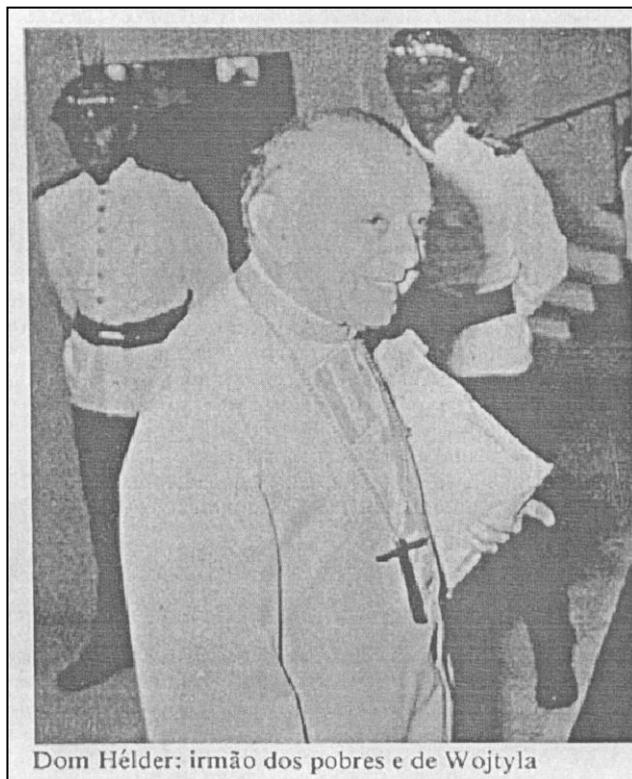
9.18 DOM SIGAUD: O DIABO É SOCIALISTA.



9.19 FREI BETTO COCHICHA AO OUVIDO DE LULA.



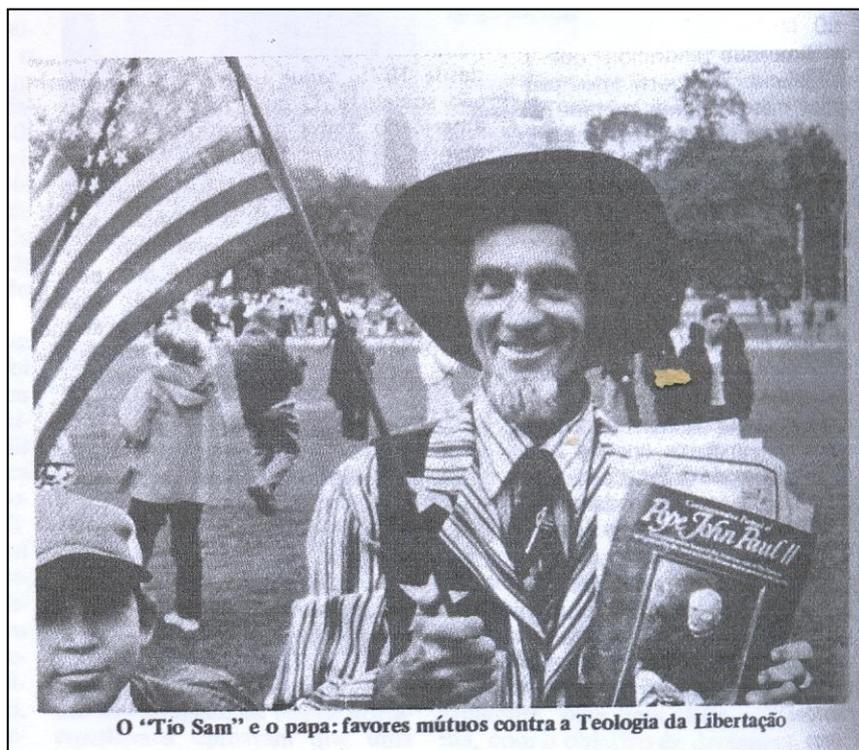
9.21 DOM HÉLDER: IRMÃO DOS POBRES E DE WOJTYLA.



9.22 SANTO PADRE: O POVO PASSA FOME.



9.23 O “TIO SAM” E O PAPA: FAVORES MÚTUOS CONTRA A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.



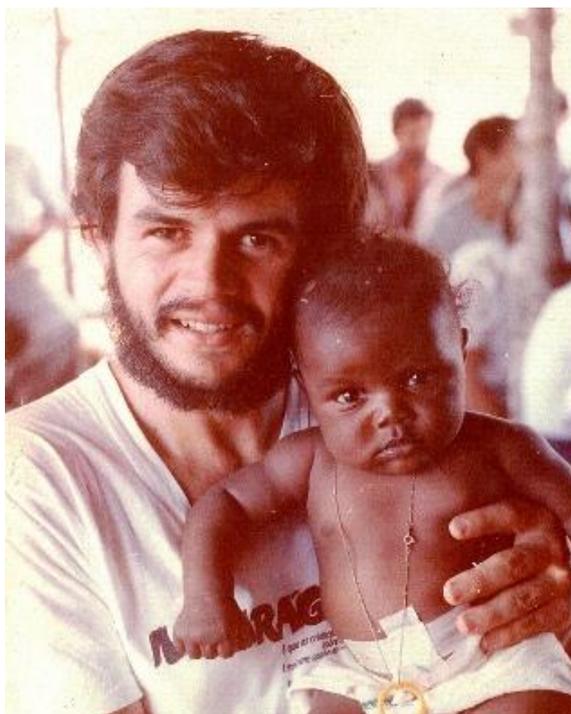
9.24 “ENQUANTO ISSO, NA NICARÁGUA...”



9.25 IGREJA: ESFORÇO PARA CONTROLAR O BRASIL.



9.26 O COMPROMISSO DE VILMAR DE CASTRO.



9.27 PROTESTO CONTRA PREÇO DE PASSAGEM FECHA ESTRADA.

8 ● GRANDE RIO Segunda-feira, 24/ 9/ 84 O GLOBO



Moradores de Caxias protestam na Rio-Petrópolis

Protesto contra preço de passagem fecha estrada

Dezenas de representantes de 50 bairros de Duque de Caxias bloquearam ontem a Estrada Washington Luis — sentido Petrópolis—Rio — para protestar contra o sistema de transporte local, os preços das passagens e a falta de trens. A manifestação, que durou cerca de duas horas, provocou enorme engarrafamento a partir do quilômetro 110, com reflexo na Estrada Rio—Magé (Teresópolis).

Eles prometeram “parar tudo” se não baixarem os preços das passagens ou não retornarem as seções de cobrança. Segundo eles, os ônibus — que servem a uma população estimada de 600 mil pessoas de vários bairros dos distritos de Xerém, Campos Elísios e Imbarité — só cobram passagens inteiras ou meias, extinguindo as seções de cobrança.

Os manifestantes reclamaram ainda do monopólio do transporte, já que as poucas linhas que ligam Xerém ao Rio e ao Centro de Caxias pertencem a apenas três empresas — Luxor, Trel e União —, que desrespeitam os usuários: poucos ônibus circulando superlotados. Os moradores querem linhas circulares e da CTC: “Quem diz é o povão, CTC é a solução”, dizia um dos cartazes.

política do Governo para o transporte de massa, com o claro objetivo de favorecer as empresas ao desativar gradativamente o sistema de transporte ferroviário”.

“É inaceitável que o trabalhador gaste mais de 50 por cento do seu já sacrificado e mísero salário só para se locomover até seu trabalho. Isso representa cerca de 15 dias de trabalho suado, tendo que enfrentar ônibus superlotados, pois as empresas não respeitam o limite de lotação fixado por lei. Diante dessa realidade, o trabalhador deixa de colocar o alimento em sua mesa, transferindo seu dinheiro aos cofres dos donos das empresas. “Por isso — diz a carta —, exigimos que o Governo encare o transporte de massa como prioridade social e não como objeto de exploração e lucro.”

Eles reivindicam mais verbas para o sistema de transportes, um plano de transportes voltado para os interesses da população, redução nos preços das passagens, criação de mais seções linhas circulares, passe livre para estudantes e desempregados, ônibus da CTC nas linhas municipais e intermunicipais, construção de estações ferroviárias na Petrópolis, na Costa Oeste, duplicação,

9.28 PLACA DA UNIDADE DE SAÚDE DO PILAR.



Fonte: Arquivo Diocese de Duque de Caxias.

Gragoatá

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do

S586 Silva, Sandro Ramon Ferreira da.
O tempo das utopias: religião e romantismos revolucionários no imaginário da Teologia da Libertação dos anos 1960 aos 1990 / Sandro Ramon Ferreira da Silva. – 2013.
293 f.
Orientador: Daniel Aarão Reis Filho.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.
Bibliografia: f. 243-265.

1. Igreja católica. 2. Teologia da Libertação. 3. Imaginário. I. Reis Filho, Daniel Aarão. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.