

IGREJA CATÓLICA: imaginário, ditadura e movimentos sociais

Laci Maria Araújo Alves¹

Resumo

A proposta deste artigo é analisar a organização de mulheres e de homens em movimentos sociais e sua emergência como novos sujeitos coletivos, mediados pela Igreja Católica, em um momento no qual, devido à ditadura militar as comunidades eclesiais de base se apresentavam como espaços de luta política.

Palavras-chave: Movimentos Sociais. Igreja Católica. Comunidades.

Abstract

In this article, I propose to analyse the organization of women and men on social movements and their emergency as new collective subjects, mediated by Catholic Church, in a moment that, due to the military dictatorship, the ecclesial base communities and the mothers clubs presented themselves as spaces for learning and for politics struggle.

Keywords: Social Movements. Catholic Church. Communities.

“A Igreja deve fermentar a sociedade metida na sociedade”

(D. Pedro Casaldáliga)

Philippe Ariès, ao apresentar sua obra “História social da criança e da família, destaca que o maior mérito do historiador “talvez seja menos defender sua tese do que comunicar aos leitores a alegria de sua descoberta, torná-los sensíveis- como ele próprio o foi, às cores e aos odores das coisas desconhecidas”². Acredito que, mais do que argumentos nós, historiadoras e historiadores, temos a função de anunciar, com alegria, os resultados de nossas pesquisas na perspectiva que os mesmos possam contribuir para a construção de uma sociedade mais justa.

Tal é o propósito deste artigo. Comunicar os resultados de parte de minha pesquisa no curso de Doutorado quando tentei conhecer um pouco da história da Igreja Católica na América Latina e no Brasil no período da ditadura militar. A partir de uma problemática do

¹ Doutora em História. Professora efetiva do departamento de História/CUR/UFMT desde 1987 e tem livros publicados sobre história da educação, história de Rondonópolis-MT, experiências de mulheres, Igreja Católica e movimentos sociais.

² ÁRIES, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC S.A. 1981.

presente – a organização das comunidades eclesiais de base, dos clubes de mães e das associações de moradores de bairros enquanto espaços de aprendizado e emergência de mulheres e de homens como novos sujeitos sociais- me lancei numa busca que me remeteu aos nos 60, para tentar entender o percurso de formação dos mesmos e a construção do imaginário que possibilitou esse real.

Nessa aventura, a partir de falas orais e escritas tive o privilégio de descortinar véus e de adentrar no cotidiano de mulheres e de homens que se tornaram parceiros neste trabalho. Como num túnel do tempo, me armei com o arcabouço teórico- metodológico conquistado nas disciplinas cursadas no curso de Doutorado e parti em busca de respostas para meus questionamentos.

Nesse percurso, os depoimentos orais me forneceram dados preciosos no sentido de recompor sonhos, desejos, lutas, conflitos, enfim, o pensar e o fazer de mulheres e de homens, no fazer dos movimentos sociais. Após analisar os dados coletados e reler as narrativas colhidas na pesquisa oral, me deparei com uma série de considerações que me remeteram ao Pontificado do Papa João XXIII e à Revolução Cubana como divisores de águas na história da América Latina e da Igreja Católica e como prenúncio do que mais tarde se convencionou denominar movimentos sociais.

Os movimentos sociais, ora analisados, são frutos de um processo de lutas e de resistências de mulheres e de homens que foram se percebendo enquanto agentes da história e tecendo sua parte nos mais diferentes grupos sociais. Penso que nisso reside a força dos mesmos, pois não foram impostos de cima para baixo, mas foram gestados das periferias para o centro. Surgiram a partir de necessidades e do desejo de construção de uma sociedade mais justa e da partilha desse desejo em pequenos grupos de oração e de reflexão motivados, na maioria das vezes, pela ala progressista da Igreja Católica.

Analiso o processo de organização de tais movimentos sociais a partir da experiência vivenciada por mim mesma, há mais de trinta anos, numa Comunidade Eclesial de Base em Rondonópolis, na Paróquia da qual participo. Tais comunidades eclesiais de base foram organizadas a partir de 1966, e se relacionam ao projeto político da Prelazia de Rondonópolis através do bispo Dom Vunibaldo Talleur que participou ativamente do Concílio Vaticano II em Roma e tentou implantar em Rondonópolis as diretrizes Conciliares através do Plano de Pastoral de Conjunto que redimensionava os trabalhos da Igreja, principalmente junto aos mais pobres.

De acordo com o Livro Tombo da Igreja Matriz Sagrado Coração de Jesus em Rondonópolis, em outubro de 1966, o frei Boaventura Kloppenburg, consultor e perito dos

trabalhos do Concílio Vaticano II, orientador da publicação dos documentos finais do Concílio no Brasil, esteve em Rondonópolis, por cinco dias, proferindo palestras sobre a nova mentalidade do Concílio e ressaltando o papel dos leigos na Igreja.

Percebo esse fato como significativo no processo de organização das CEBs em Rondonópolis, pois o bispo D. Vunibaldo e os padres se empenharam na implantação das novas diretrizes pastorais, numa perspectiva libertadora, de acordo com as orientações do Concílio e da Conferência de Medellín(1968). No Primeiro Plano Pastoral da Prelazia de Rondonópolis já era possível perceber a adoção de nova ação pastoral: “para dar ao leigo, consciência de sua missão, é indispensável formar comunidades de base em que se realizem a promoção humana, a evangelização e o ecumenismo, interessando-se em descobrir e formar líderes”³.

Vários aspectos se sobressaem nesse documento: a necessidade dos leigos reconhecerem seu papel na Igreja; a formação de comunidades de base de forma mais sistematizada; a passagem do assistencialismo para a busca da promoção humana⁴; a visão de se trabalhar na direção do ecumenismo e a necessidade de se descobrir e formar líderes .

Ao assumir esse projeto, a Igreja em Rondonópolis caminhava rumo a um “novo jeito de ser Igreja”, com muitas dificuldades na concretização das propostas, mas com a colaboração do clero e dos leigos. No relatório da Assembléia da Prelazia realizada em 1970 se percebe parte da caminhada de organização das Comunidades Eclesiais de Base. Diante do novo que surgia era necessário buscar novas formas de trabalho: “atualmente (a prelazia) está num período de descoberta, de novas técnicas para tornar mais eficiente a pastoral”⁵. Um período de descobertas, de reinvenção de técnicas diante das novas exigências da realidade. Ainda no relatório supra mencionado, o bispo destacava “o ritmo acelerado de trabalhos especialmente na formação de líderes de comunidades”⁶. Ao se abrir ao novo, a Igreja Católica assumia novos desafios e a formação de pessoas para assumirem as comunidades exigia esforços redobrados por parte dos padres, dos freis e das freiras

O investimento na formação de lideranças se tornou a tônica de parte da Igreja Católica no Brasil, desde os anos de 1960. Naquele período, a Igreja passou a questionar suas próprias práticas e a buscar um novo jeito de ser Igreja para firmar-se enquanto instituição

³ Prelazia de Rondonópolis. *I. Plano de Pastoral*. Artigo 16º. Rondonópolis, Dezembro de 1968, p.2.

⁴ A adoção de medidas voltadas para a “promoção humana” foi um dos objetivos da Igreja Católica nas décadas de 60 a 80 e se referia não apenas à promoção de cursos, de palestras, etc, mas à adoção de práticas que realmente possibilitassem a melhoria das condições de vida da população mais pobre.

⁵Relatório – *Rastreamento da Prelazia de Rondonópolis*. Arquivo da Diocese de Rondonópolis. Pasta 2. Assembléia . 1971, p.2.

⁶ Idem, p. 3.

religiosa hegemônica na América Latina diante do agravamento de condições de vida da maioria da população e da irrupção dos pobres no continente latino-americano⁷; da vitória da Revolução Cubana (1959); do avanço das idéias socialistas na América latina; da escassez de padres e da expansão de religiões protestantes e de seitas espíritas.

A Igreja Católica abriu espaços não só para as reuniões, cursos, encontros dos militantes católicos, como também para todos os que precisavam de seu apoio. João Valença⁸ lembra que na Igreja de São Domingos, em São Paulo, se reuniam pessoas dos mais diferentes credos e ideologias para participarem de cursos e de palestras nos quais se tinha o intercâmbio de experiências e de sonhos na luta “anti-ditadura”, colocando perspectivas históricas e fazendo análises para uma melhor compreensão do momento histórico.

As reuniões fortaleciam os grupos e renovavam as esperanças, pois além dos encontros, vários padres e freis começavam a sair dos colégios e das igrejas para viver em comunidades, como pessoas comuns. Muitos começaram a trabalhar como operários e a estudar nas universidades, sem mencionar a identidade de padre.

Essa infiltração “no meio do povo” possibilitou uma estratégia de luta que driblava as poderosas lentes da ditadura. O professor Luís Augusto Passos, naquela época, padre jesuíta, lembra que participou de um curso de pós-graduação na PUC- Pontifícia Universidade Católica, em São Paulo, no início dos anos 1970, organizado por uma das vítimas da repressão naquele momento: “eu me inscrevi e fiz esse curso durante dois anos e meio. Era um curso de planejamento em educação popular. Eu estava trabalhando numa metalúrgica em São Paulo e morava numa favela, sem reconhecimento de ser padre”⁹.

A clandestinidade possibilitava um trabalho aparentemente silencioso, de articulação entre as diversas facções que resistiam à ditadura e acreditavam na possibilidade de um novo regime político no Brasil, a exemplo do que acontecera em Cuba. O inimigo comum era a ditadura militar que tolhia a liberdade das pessoas, perseguia, prendia e matava os que resistiam, inclusive a Igreja Católica que começava a ser duramente perseguida. Dom Paulo Evaristo Arns denunciou, em 1975, os maus tratos, “a forma brutal e selvagem com a qual os

⁷ O documento do Concílio Vaticano II inicia ressaltando que “o gênero humano nunca dispôs de tantas riquezas, possibilidades e poder econômico. No entanto, ainda uma parte considerável dos habitantes da Terra padece fome, miséria e inúmeros são analfabetos” In: Vier, Frederico. *Concílio Vaticano II*, p.143. Essa mesma leitura é aprofundada na Conferência de Medellín (1968): “devemos tornar mais aguda a consciência do dever da solidariedade para com os pobres. Esta solidariedade significará fazer nossos os seus problemas e lutas”. CELAM. *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio*. RJ: Vozes, 1969, p. 148.

⁸ VALENÇA, João. *Uma história no tempo na ditadura*. <http://torturanuncamais.org.br>.

⁹ PASSOS, Luiz Augusto *Entrevista*. Cuiabá-MT: Universidade Federal de Mato Grosso, 10/06/2002.

órgãos de segurança tratam os presos, dentre eles, padres e leigos, além de pastores de outras denominações religiosas”¹⁰.

O clima de insegurança, de indignação e de revolta, de acordo com Michael Lowy, possibilitou que certas ordens religiosas, tais como os jesuítas e os dominicanos, passassem a atuar como redes de intelectuais orgânicos da Igreja, envolvidos em intercâmbios e diálogos constantes com o mundo acadêmico e “profano”; um mundo que na América Latina era substancialmente influenciado pelo marxismo¹¹. Luiz Augusto Passos, ex-jesuíta e articulador de movimentos sociais em Mato Grosso conta que seu grupo de trabalho em São Paulo era afiliado ao grupo APML – Ação Popular Marxista Leninista e havia trabalhos disseminados por todo o Brasil, com vistas a uma organização de educação popular no viés da proposta “Fé e Alegria”¹², ou seja, de uma educação libertadora.

Todavia, parecia haver clareza de limites entre religiosos e os não religiosos; entre a proposta marxista e a proposta do Evangelho de Jesus, como ressalta Dom Pedro Casaldáliga:

Aqui (em São Félix do Araguaia) misturamos as canções, o suor e o sangue. E é mentira afirmar que a Teologia da Libertação se inspira no marxismo: a Teologia da Libertação se inspira no Evangelho e na pobreza. Mas, evidentemente, utilizamos categorias marxistas e, graças a Marx, temos entendido melhor o capitalismo¹³.

As representações “canções, suor e sangue” traduzem parte do cotidiano das comunidades de base que baseavam suas atividades nas orações e nos cantos, como caminho para reafirmar sua própria utopia; no trabalho como meio de sobrevivência e no sangue, como forma de traduzir os movimentos de confronto e de resistência, de luta e de esperanças.

Diante das injustiças sociais e da falta de liberdade devido ao regime ditatorial, a Igreja Católica buscou maior conhecimento no sentido de entender suas práticas à luz da opção preferencial pelos pobres, proclamada no Concílio Vaticano II. Nas orientações para a preparação de novos padres, o Papa Paulo VI alertava para a necessidade de se “incluir informações sobre o marxismo nos cursos de formação, como meio de facilitar o diálogo com

¹⁰ CRÔNICA ECLESIASTICA. *Violações dos direitos humanos*. Revista Eclesiástica Brasileira. v. 35. Fasc. 138. Junho/75, p.447.

¹¹ LOWY, Michael. *A Guerra dos deuses*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000, p.74.

¹² PASSOS, Luiz Augusto *Entrevista*. Cuiabá-MT, 10/06/2002. O grupo “Fé e alegria”, formado por pessoas ligadas à Igreja e a grupos de esquerda, tinha como objetivo formar escolas de educação popular, que atuassem como frentes legais na conquista da democracia. Em Cuiabá, a primeira experiência nesse sentido, foi a Escola do Planalto, no bairro Planalto, coordenada por Cecília Cardoso Alves que trabalhara no nordeste, com o Paulo Freire. A escola era particular, conveniada com o Estado, mas sob a direção do “Fé e Alegria”. Apesar de tal proposta ter sido articulada apenas por uma minoria de padres, leigos e leigas em Cuiabá, os resultados da mesma foram expressivos.

¹³ ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas: UNICAMP, 2000. p. 33.

os comunistas”¹⁴. A inserção de novos temas e a reelaboração de representações no imaginário social passaram a compor o processo de reaprendizado da própria Igreja Católica.

Por outro lado, muitos teólogos, padres e bispos extrapolaram essa proposta de conhecimento apenas do marxismo e passaram a utilizar categorias marxistas como “ferramenta de libertação dos povos oprimidos”¹⁵. A utilização de categorias marxistas proporcionava uma leitura mais crítica da realidade, mas contribuía para provocar animosidade entre setores da própria Igreja e entre o Governo e a Igreja. No jornal de Brasília, de 17 de agosto de 1976, o governador de Mato Grosso, o Sr. Garcia Neto denunciava a Igreja Católica e a acusava de pregar o comunismo através de cartilhas que continham uma linguagem marxista¹⁶.

Nessa mesma direção, muitos conflitos aconteceram no interior da própria Igreja Católica em torno de questões ideológicas e de posicionamentos frente à ditadura e às práticas adotadas por um número significativo de leigos e do clero. Ao denunciar os abusos da política ditatorial, muitos padres, freis, bispos e leigos começaram a ser perseguidos pelos militares; muitos foram presos, torturados e até mortos. Conforme dados da Comissão arqui-diocesana da Pastoral de Direitos Humanos de São Paulo, de 1968 a 1978 foram efetuadas 122 prisões de pessoas ligadas à Igreja Católica no Brasil, sendo 36 padres estrangeiros, 09 bispos, 84 sacerdotes, 13 seminaristas e 06 religiosas, além de 273 leigos coordenadores de pastorais da Igreja Católica¹⁷.

Vários bispos passaram a apoiar abertamente os manifestos contra a estrutura injusta do Brasil, a exploração dos trabalhadores e as perseguições policiais¹⁸. Em maio de 1970, em visita a Paris, Dom Hélder Câmara denunciou, pela primeira vez, o uso da tortura no Brasil, tornando-se alvo de perseguições por parte dos militares e, ao mesmo tempo, símbolo internacional de comprometimento social da Igreja católica brasileira e de resistência ao regime militar¹⁹.

¹⁴ DOCUMENTAÇÃO. O estudo do ateísmo.. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 31. Fasc. 121. Março/71, p. 173.

¹⁵ BETTO, Frei. Cristianismo e marxismo. In: LOWY, Michael. *O marxismo na América Latina*. São Paulo, 1999, p. 485.

¹⁶ JORNAL de Brasília. Brasília, 17/08/1976. Arquivo da CPT. Cuiabá-MT. Na referida nota, o governador Garcia Neto acrescenta que “na cidade de Diamantino foram distribuídos folhetos contendo matéria subversiva, na qual se lia: “preso operário, filho de José carpinteiro”.

¹⁷ COMISSÃO arqui-diocesana de Pastoral de Direitos Humanos. *Repressão da Igreja no Brasil*. São Paulo: Artes Gráficas e Industriais Ltda, 1978, p. 11.

¹⁸ Na Comissão Pastoral da CNBB, em 1976, os bispos denunciavam a prisão de 17 bispos católicos acompanhados de cerca de 20 padres, religiosos e leigos em Riobamba, no Equador, como uma demonstração do “terrorismo político- militar” contra todas as formas de organização popular. COMISSÃO Pastoral ao povo de Deus. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 36. Fasc. 144. Dezembro/76, p. 941.

¹⁹ LOWY, Michael. Op. cit.,P. 143-145.

Deste modo, a Igreja se firmava cada vez mais como espaço de resistência aberta e de intercâmbio de grupos das mais diferentes tendências. No jornal do Brasil, de 03 de maio de 1972, aparecem duas falas que apontam para os conflitos em curso. De um lado, a CNBB reclamava providências em relação aos conflitos por questões de terras em Mato Grosso e, em contraposição, o governador de Mato Grosso, o Sr. José Fragelli, destacava que “os mentores da desordem” eram os religiosos²⁰.

No jogo de poder, padres e bispos como padre Renato, de Diamantino-MT e Dom Pedro Casaldáliga, de São Félix do Araguaia-MT²¹, se tornaram alvos de perseguições, por se colocar numa linha de reivindicações e denúncias que envolviam as políticas desenvolvidas pelo próprio Estado. Dom Osório Stoffel, bispo de Rondonópolis, denunciava na XXI Assembléia da CNBB, “fatos extremamente graves, atingindo milhares de famílias da Igreja Católica”²², tais como: despejos, maus tratos e violência dos policiais, na luta pela posse da terra.

Ao contrário do que almejavam os governantes, a perseguição a vários padres e bispos, a crueldade usada contra presos, a imagem dos torturados e mortos em defesa da liberdade, tornaram-se símbolos da luta contra a ditadura; pareciam exprimir o grito de todos aqueles que sofriam as injustiças impostas pelos militares e sonhavam com uma sociedade mais livre e mais justa.

De acordo com Bronislau Baczko, a instituição dos símbolos, é uma das facetas mais significativas da produção intensa de imaginários sociais e, em muitos casos, são capazes de se constituir como pólos em torno dos quais a imaginação coletiva se organiza²³. As mortes de pessoas ligadas à Igreja, pelos militares, instituiu (ou (re)instituiu) um símbolo na Igreja: os mártires. A nova linguagem utilizada, de denúncias e de cobranças aos poderes constituídos e de apelos e apoio a lutas populares e as práticas de trabalhos conjuntos, de reivindicações, de resistência e de mobilização popular adotadas pela Igreja católica passaram a atrair pessoas que se sentiam excluídas do processo.

A recriação do imaginário cristão católico, apesar de não aceita por parte da Hierarquia Católica, começava a ganhar visibilidade nas posturas de alguns bispos²⁴. Dentre

²⁰ JORNAL do Brasil. São Paulo, 03/05/72. In: *CPT- Imprensa e documentos. 1970-1973*, p. 17.

²¹ A respeito das perseguições, prisões e mortes de padres, posseiros e pessoas envolvidas em conflitos por terras em Mato Grosso, verificar arquivos da CPT em Cuiabá-MT.

²² STOFFEL, Dom Osório. *Moção de apoio aos posseiros e Sem Terra*. Regional Oeste II. CNBB. Mimeo. Campo Grande-MS, 24/10/82.

²³ BACZKO, Bronislaw. Op. cit., p.321.

²⁴ Uma das formas expressivas desse novo jeito de pensar e de fazer foi a reunião de 26 bispos e preladados da Amazônia e do Centro- Oeste, em 1975, na cidade de Goiânia, para a criação da CPT – Comissão Pastoral da Terra, que tinha por objetivo promover assessoria, orientação e acompanhamento nas questões de terras e

eles, Dom Hélder Câmara (no Nordeste), Dom Pedro Casaldáliga (no norte de Mato Grosso), Dom Tomás Balduino (em Goiás) e outros que, na luta em defesa dos mais empobrecidos, aproximaram-se de uma linguagem “subversiva” e apoiaram grupos de Esquerda, considerados como comunistas pelos governantes e por parte da Igreja Católica.

Isso porque, no imaginário social ainda prevaleciam representações veiculadas principalmente nos anos 1940 e 1950, quando Getúlio Vargas, enquanto presidente do Brasil empreendera vasta campanha contra o comunismo²⁵. Usando o argumento de preservação da ordem, Getúlio Vargas conseguiu mobilizar muitas pessoas contra os “vermelhos”²⁶, ou seja, contra os comunistas. Em seu livro “Seara Vermelha” Jorge Amado, membro do Partido Comunista faz um contraponto às representações instituídas acerca do movimento comunista no Brasil, num jogo de poder no qual tenta desmascarar o mito criado pelos poderes constituídos²⁷.

Ainda que de modo velado, novas representações foram sendo instituídas no cotidiano das CEBs, em contraposição a representações estereotipadas, ligadas ao comunismo. Manuel Messias de Macedo, líder de comunidades em Rondonópolis, recorda a existência de conflitos no interior da própria Igreja, devido às divergências na adoção de práticas sociais diferentes:

No começo nós tínhamos brigas ferozes. Quando íamos nos encontros (em outras dioceses) e defendia as CEBs era aquela confusão... Você sabe, nós éramos vistos como comunistas, como subversivos. Quantas vezes a gente chegava e tinha quem falava: chegaram os vermelhinhos.É verdade. E isso pra gente era bom, era um desafio; era um incentivo pra gente participar. A gente se sentia motivado: você é contra. Contra o que? Contra uma ordem estabelecida, contra um sistema que não tá ajudando a caminhar²⁸.

Uma frase de Dom Hélder Câmara que se tornou símbolo e até slogan de algumas campanhas traz a dimensão da reinvenção da linguagem católica: “quando dou comida aos pobres, me chamam de santo. Quando pergunto por que eles são pobres, chamam-me de comunista”.

defender os direitos dos mais empobrecidos, na luta pela terra. In: CNBB. *Conjuntura Social e Documentação Eclesial*. n. 641 (1960-2000), p.3

²⁵ A esse respeito verificar o trabalho de Maria Luiza Tucci Carneiro, “O anti-semitismo na Era Vargas”, no qual a autora destaca a construção do imaginário anti-semita no Brasil, elaborado a partir da imagem dos judeus ligada à figura do “comunista” e simpatizante do “credo vermelho”.

²⁶ A campanha desencadeada por Getúlio Vargas fora tão convincente que, ainda nos anos 80, o termo “vermelhos” era utilizado para designar lideranças das CEBs.

²⁷ No livro “Seara Vermelha”, Jorge Amado narra um encontro do líder do partido comunista com um camponês. Com uma linguagem popular, o escritor busca explicitar os objetivos do Partido Comunista utilizando representações do imaginário social.

²⁸ MACEDO, Manuel Messias de. *Entrevista*. Rondonópolis-MT, 26/06/2002.

Nessa perspectiva, o “ser comunista” trazia toda a representação de ser subversivo; de agir contra a ordem imposta pelos militares. Num momento em que era proibido questionar abertamente os governos militares, a Igreja Católica, para manter seu poder, assumiu a causa dos pobres e buscou refletir sobre os mecanismos que geravam a pobreza²⁹. Essa é a diferença que começava a tomar corpo nas novas práticas católicas adotadas em muitas paróquias no Brasil e que, por vezes, eram vistas como afronta aos poderes constituídos. Em tempos de ditadura, de controle até mesmo dos menores gestos, importava considerar a dimensão que a linguagem assumia no imaginário social.

A luta pelo direito de falar, de pensar e de agir pode ser sentida em um dos poemas de Dom Pedro Casaldáliga :

Com um calo no anel,/ monsenhor cortava arroz.
Monsenhor “foice e martelo”?/ Chamar-me-ão “subversivo”
Eu responderei: o sou./ Pelo meu povo que luta,
Pelo meu povo que caminha apressado/ Caminhos de sofrimento³⁰.

A fala do bispo, ao incorporar a imagem que os governantes e uma parte do clero católico faziam a seu respeito, traz pelo menos três representações conflituosas. Ao se proclamar “monsenhor foice e martelo”, Dom Pedro Casaldáliga insinua a adoção de uma proposta socialista temida por grande parte da Igreja, trazendo os símbolos da foice e do martelo disseminados no imaginário social, como símbolos do comunismo.

Outra representação implícita nas entrelinhas do poema é o confronto com a Igreja católica e com os militares. O poeta realça representações construídas a seu respeito para reafirmar sua postura de oposição e de resistência: “chamar-me-ão subversivo e eu responderei que o sou”. O ser subversivo soava como um desabafo e como uma vitória e trazia uma carga representacional capaz de expressar a dor de milhares de pessoas que se contrapunham ao sistema vigente.

Por último, ao elucidar as causas de sua revolta e de sua luta, “pelo meu povo que sofre”, denunciava a situação de sofrimento do povo brasileiro e, mais precisamente, dos peões, dos posseiros e dos povos indígenas massacrados no confronto com o latifúndio financiado pelo próprio Estado e, mais especificamente, pelos governadores de Mato Grosso.

²⁹ Apesar da Igreja Católica no Brasil ter elaborado propostas voltadas para as “causas da pobreza”, muitos padres, bispos, religiosos e religiosas continuavam utilizando práticas que contradiziam os discursos da Igreja. De acordo com Frei Betto, Clodovis Boff, Leonardo Boff e outros e conforme vários documentos da Igreja, a proposta das CEBs e de práticas libertadoras foi adotada apenas por cerca de 1/5 dos católicos no Brasil.

³⁰ ESCRIBANO, Francesc. Op. cit., p. 70.

Aliás, um dos filões da linguagem utilizada pelas CEBs é a denúncia da situação de exploração do povo brasileiro e latino-americano e a busca de alternativas conforme as propostas da Conferência dos bispos católicos realizada em Medellín, em 1968, como reafirmação das propostas do Concílio Vaticano II e voltadas para a realidade latino-americana:

A América Latina parece viver ainda sob o signo trágico do subdesenvolvimento que não apenas afasta os nossos irmãos do gozo dos bens materiais, mas de sua própria realização humana. Apesar dos esforços realizados, conjugam-se a fome, a miséria, as enfermidades generalizadas e a mortalidade infantil, o analfabetismo e a marginalidade, profunda desigualdade das rendas e tensões entre as classes sociais, surtos de violência e escassa participação do povo na gestão do bem comum. Faz parte da nossa missão denunciar com firmeza as realidades da América Latina que constituem afronta ao espírito do Evangelho. Cabe-nos também reconhecer e estimular qualquer iniciativa positiva e profunda que vise vencer as grandes dificuldades existentes(...) e que incorpore todos os homens na gestão das próprias comunidades³¹.

Ao denunciar as injustiças e as desigualdades sociais, a Igreja convocava mulheres e homens a atuar como lideranças; a inventar alternativas de ação, numa perspectiva libertadora. Ao mesmo tempo, estimulava as pessoas a se organizarem em comunidades e a atuarem na realidade.

Nessa nova proposta da Igreja, eram as lideranças das comunidades as responsáveis pela motivação, animação e trabalhos dos grupos. Por isso, uma das prioridades da Igreja, nos anos 1970 era a formação de lideranças, principalmente no aspecto político, através de cursos, de palestras, de encontros, de subsídios, de trocas de experiências cotidianas, etc.

PROJETO POLÍTICO DAS CEBs: Recriação de práticas sociais

“Porque a pessoa que participa, enxerga mais longe”

(Avani Silva. Pedreira. Rondonópolis-MT)

A proposta de organização da Igreja Católica em comunidades de base, a partir do Concílio Vaticano II se alicerçou em experiências de bispos, padres, freiras e leigos que buscavam superar problemas de escassez de padres, através de trabalhos conjuntos junto aos

³¹ CELAM- *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1969, p.

fiéis, principalmente na região do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Natal, no Rio Grande do Norte³².

Desde o final da Segunda Guerra Mundial e dos seus desdobramentos, com o acirramento de políticas imperialistas e de um acelerado avanço tecnológico, de desrespeito a vidas humanas, parece ter intensificado um processo de reflexão em torno do próprio fazer da Igreja Católica e da força deste fazer. Um grupo de teólogos, padres, leigos e bispos começou, a partir de 1955, a repensar as práticas da Igreja católica diante do agravamento do “submundo” dos pobres e do fortalecimento de movimentos revolucionários, a maioria pautada em idéias socialistas³³.

Segundo Michael Lowy, idéias libertadoras já compunham o imaginário de grande parte da Igreja³⁴, no viés do padre Lebreton que teria inclusive, influenciado o pensamento de D. Hélder Câmara e de vários outros padres, bispos e intelectuais católicos no Brasil, além de ter contribuído para “desdiabolizar”o marxismo e de incitar os jovens jucistas³⁵ a extrapolar os muros da universidade e pesquisar as condições de vida de trabalhadores e de favelados.

Em Mato Grosso, de modo especial, na cidade de Cuiabá, a busca de apoio em organizações e partidos de esquerda, de alguma forma apontava para a falta de apoio do clero e para um trabalho que extrapolava os limites da Igreja Católica, como proposta da Teologia da Libertação. Desse modo, as práticas libertadoras que começavam a ser adotadas por muitos católicos imprimiram uma nova feição à Igreja Católica, incentivaram a organização de novas comunidades de base e de vários movimentos populares. Dentre os movimentos, a organização de creches e escolas no projeto “Fé e Alegria”, a organização de várias associações de comunidades carentes, de empregadas domésticas, de defesa dos favelados, de

³² As experiências dos catequistas de Barra do Pirai, no Rio de Janeiro e do Movimento de Natal (RN) assumiram repercussão nacional e até internacional, por serem experiências inovadoras e apresentarem propostas sistematizadas de uma nova metodologia de trabalho, baseada no trabalho conjunto entre o clero e os leigos. A esse respeito consultar: Pe. José MARINS. Experiências novas em paróquias e Madre Irany Vidal BASTOS. *Paróquias sem padre*. In: CNBB / CERIS. Vozes, 1967; Almir Ribeiro GUIMARÃES. *Comunidades de base no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978; Frei BETTO. *O que é comunidade eclesial de base*. Brasiliense, 1985; Leonardo BOFF. *E a Igreja se fez povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

³³ De acordo com GOTAY S.S., *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe*(1960-1973) p.29-30 Apud: MORÁS, Frei Francisco, *Revista Eclesiástica Brasileira nº 232*,1988, a multidão de movimentos revolucionários pareciam arrastar a América Latina para uma segunda independência, além da Revolução Cubana (1959) que marcou as esquerdas na América Latina.

³⁴ LOWY, Michael no livro *A Guerra dos deuses - Religião e política na América Latina*,Petrópolis, Vozes, 2000, p.230, destaca que a influência francesa se deu de modo mais forte no Brasil devido às ligações da Igreja brasileira com a igreja francesa, principalmente a partir do final do século XIX, enquanto que no restante da América Latina as Igrejas dependiam da Igreja espanhola ou italiana.

³⁵ Jucistas era a denominação dada aos jovens que participavam da JUC – Juventude Universitária católica – responsável por movimentos que contribuíram para mudanças na Igreja Católica.

moradores de bairros e de pastorais, como a pastoral da saúde que se estruturou por vários bairros de Cuiabá.

O Centro Pastoral da Igreja do Rosário, em Cuiabá-MT, propôs em 1981 um calendário dos movimentos sociais com o título: “Foram mortos: estão vivos”, que realçava as datas de martírio de vários padres, bispos, leigos e leigas do Brasil e de outros países da América Latina, tais como: Dom Oscar Romero (El Salvador- 24/03/80); Padre Rodolfo e o índio Simão Bororo (Mato Grosso – 15/07/76); Padre João Bosco Burnier (Mato Grosso- 11/10/76); Santo Dias (30/10/81)³⁶ e vários outros. Esse calendário foi distribuído em quase todas as paróquias de Mato Grosso com o objetivo de fortalecer as lutas por justiça social.

De modo direto ou indireto, esse novo jeito de fazer, contribuiu para o fortalecimento das comunidades de base, dos clubes de mães e para o surgimento de uma multiplicidade de movimentos sociais. A Teologia da libertação foi assumida por muitos grupos como uma proposta abrangente, voltada para a libertação enquanto exercício da cidadania que visava mobilizar toda a sociedade, e não apenas os católicos.

Um dos pontos de reflexão da Igreja Católica naquele período, passava a ser a situação histórica de dependência e de dominação de grande parte da humanidade, com seus milhões anuais de mortos de fome e de desnutrição. Esses dados se apresentavam, para muitos padres, bispos, leigos e leigas, como uma afronta à condição humana. O questionamento de muitos católicos passava a ser na direção das causas da pobreza e na dimensão política da fé. Como pregar o evangelho de Jesus, pautado na justiça social, se a Igreja continuasse atrelada aos poderosos? Atrelada aos militares que perseguiram e matavam padres e leigos que lutavam em defesa dos índios, dos pobres, dos mais empobrecidos? Ou, nas palavras de Dom Hélder Câmara: “como poderá a Igreja calar-se e não denunciar, ao menos, as injustiças mais gritantes, quando sabemos que, sem justiça, será impensável uma paz verdadeira e duradoura?”³⁷

Novas representações começavam a ser elaboradas devido à ditadura militar, ao aumento da miséria, das injustiças e de movimentos revolucionários que provocavam instabilidade, insegurança, medo e revolta nas pessoas. No meu entendimento, os períodos de ditaduras e de revoluções funcionam como “aceleradores” dos imaginários sociais e colocam em pauta uma questão crucial da existência humana: o valor da vida. Daí um novo olhar sobre as práticas sociais e a reelaboração de utopias. Nesses momentos de rupturas, de

³⁶ CALENDÁRIO dos movimentos. *Centro Pastoral do Rosário*. Paróquia N.Sª do Rosário. Mimeo. Cuiabá-MT, 1981.

³⁷ CÂMARA, Dom Hélder. Libertação humana e evangelização. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 34. Fasc. 136. Dezembro/74, p. 977.

mudanças na cotidianidade, de questionamentos e de incertezas, muitas questões adormecidas começavam a tomar forma e a interferir nos imaginários sociais.

O sonho de libertação faz parte da própria condição humana; mulheres e homens nascem livres e anseiam por liberdade, e quando se busca coletivamente, a realização de um sonho, este se torna possível. Assim eu vejo a emergência dos movimentos sociais na América Latina, no início dos anos 1970, conforme lembra uma tradução de Goethe, muito utilizada nas CEBs: “sonho que se sonha sozinho,/ pode ser pura ilusão,/ sonho que sonhamos juntos,/ é sinal de solução”³⁸.

A força do sonho coletivo, ao meu ver, é que forjava novos imaginários sociais tanto na sociedade como no interior da Igreja. Deste modo, é difícil delinear uma linha demarcatória entre os avanços da Igreja Católica em direção ao clamor da população e vice e versa. Vejo esse processo como um conjunto de fatores que foram provocando mudanças e elaborando novas práticas de acordo com as necessidades que foram surgindo. Nesse jogo de busca de alternativas, de luta por justiça social, tanto as reflexões da Igreja Católica quanto as iniciativas populares tiveram papel relevante na construção de uma espiritualidade ou do que ficou conhecido como cristianismo de libertação.

O que eu percebo como inovador é a reflexão da realidade à luz do Evangelho, ou seja, a Igreja católica, mesmo apresentando diferentes formas de agir, principalmente a partir de Pontificado de João XXIII passava a unir fé e vida, realidade e utopia, luta e esperança na construção de uma nova sociedade. Nesse processo muitos teólogos, dentre eles, Frei Betto, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Rubem Alves, Hugo Assman, Carlos Mesters, começaram a questionar o trabalho da Igreja enquanto pregadora de um Evangelho que deveria ser assumido numa dada realidade.

No 4º Sínodo Mundial dos Bispos, realizado em setembro de 1974, em Roma, Dom Hélder Câmara fez uma reflexão sobre as práticas da Igreja Católica, muitas vezes voltada apenas para preocupações com a manutenção da autoridade e da ordem social, esquecendo-se das reais propostas do Evangelho de Jesus:

Apresentávamos, então, uma concepção demasiado passiva do cristianismo e, até certo ponto, justificávamos o que dissera Marx, oferecendo aos oprimidos, tanto dos países pobres como dos países ricos, um ópio para o povo. Tranquilizávamos dizendo preocupar-nos com as almas (...) esquecendo-nos de que não nos competem apenas as almas: somos pastores de criaturas humanas dotadas de alma, mas também de corpo. Quanto à eternidade, ela começa aqui e agora³⁹.

³⁸ CASALDÁLIGA, Dom Pedro e VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1993, p. 60.

³⁹ CÂMARA, Dom Hélder. Op. cit, p. 976.

Imagino que esse discurso e tantos outros nessa direção, geraram conflitos dentro da hierarquia católica, pois trazer as críticas de Marx num encontro sinodal significava no mínimo, a instauração de um processo de questionamentos e de avaliação dos trabalhos da Igreja, a partir da própria Igreja que se percebia enquanto instrumento de mudanças na sociedade.

Sobre esse processo de avaliação da Igreja por ela mesma, Émile Poulat ressaltava a relevância do trabalho do historiador enquanto cientista, no sentido de oferecer elementos para o que ele chamava de autocompreensão da Igreja, ou seja, enquanto trabalho de recriação de uma memória coletiva que contribuiu tanto “para seduzir como para estimular a reflexão e, ao mesmo tempo, favorecer interpretações múltiplas”⁴⁰. A busca de outro olhar sobre as práticas da Igreja Católica começava a exigir uma nova postura frente aos desafios contemporâneos.

Esse olhar “para dentro”, numa perspectiva de avaliação e de adoção de novas práticas, passou a ser constante em documentos da Igreja Católica. Na Conferência de Puebla (1979), os bispos reconheceram que nem sempre o cristianismo era praticado em sua integridade, nem mesmo por muitos cristãos⁴¹. Ao perceber suas próprias limitações, a Igreja Católica assumia a crítica de sua própria prática e permitia que as práticas de libertação avançassem na direção de projetos populares como as comunidades eclesiais de base e outros.

Tanto as comunidades de base quanto os clubes de mães passaram a ter suas práticas pautadas nas propostas do Concílio Vaticano II e também nas propostas da teologia da Libertação. Percebo a elaboração da Teologia da libertação, no início dos anos 70, como fruto desse processo de reflexão da Igreja Católica sobre suas práticas, num universo plural, considerando “seu condicionamento histórico e sua plasticidade cultural, não apenas em suas formas institucionais, mas também em sua linguagem, em suas formulações e em seus modos de pensar”⁴². Ao assumir a pluralidade de compreensões e de práticas em seu próprio seio, a Igreja Católica abriu as portas para uma autocompreensão que se poderia qualificar de revolucionária. Não mais uma Igreja apenas de essência divina, mas uma dimensão humana, uma assembléia de crentes comungando a mesma fé⁴³. Poderia então, lançar uma pergunta: o que teria motivado a Igreja a vivenciar essa abertura?

⁴⁰ POULAT, Émile. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesial da história. *Revista Concilium*, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1971, p. 811.

⁴¹ CNBB. *Documento da Conferência de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979, p.74.

⁴² Émile Poulat. Op. cit, p.815.

⁴³ SAUCEROTTE, A.. As sucessivas autocompreensões da Igreja vistas por um marxista. In: *Revista CONCILLIUM*. Rio de Janeiro(67), 1971, p. 913.

Penso que o próprio avanço do capitalismo, a expansão das idéias socialistas, as necessidades, os desejos da população, as experiências em organizações populares, o enriquecimento de poucas pessoas em detrimento da miséria de grande parte da população, etc, influenciaram nesse processo.

As facilidades de financiamento oferecidas pelo Governo federal para a aquisição de grandes propriedades rurais no Brasil, no período de 1972 a 1976, elevaram para 29,2% o número de propriedades rurais pertencentes a empresas estrangeiras e o mesmo se verificou no setor de indústrias. Os militares abriram as portas ao monopólio internacional e as “carências do mercado interno foram colocadas em segundo plano”, ou seja, uma situação que contribuiu para intensificar a exploração da “grande massa popular”⁴⁴ e estimulou a concentração de renda.

De acordo com análises da Igreja Católica, “40% dos mais pobres recebiam em 1979, 8% da renda distribuída, enquanto que apenas 1% dos ricos mais ricos detinham 17%”⁴⁵. Essa situação começava a ser vista por muitos bispos, padres e leigos como um escândalo, pois numa sociedade com princípios cristãos a Igreja não poderia identificar-se com Estado planejador de um “progresso” que promovia a exclusão social⁴⁶.

Por outro lado, a proposta marxista de uma leitura do social a partir da luta de classes e as diversas nuances do materialismo histórico certamente desestabilizaram alguns dogmas até então não questionados abertamente. Discordo de algumas análises de Marx no que se refere à religião⁴⁷, às classes e à existência humana, mas há que se considerar que suas categorias de análise contribuíram para um melhor entendimento das relações políticas e econômicas e para um processo de avaliação da própria Igreja Católica.

Contribuiu também, no sentido de alertar para a força da organização popular na luta contra o capitalismo e no despertar de sonhos para a construção de uma sociedade mais igualitária. A Igreja Católica começava a rever suas práticas a partir das críticas ao seu trabalho e intensificava um processo de valorização das experiências de mulheres e homens na construção da história.

A proposta de um “novo jeito de ser Igreja”, a partir da base, ganhou visibilidade, a partir dos anos 1970, com os encontros intereclesiais, em grande parte, como desdobramentos

⁴⁴ VIEIRA, Evaldo. *Estado e miséria social no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1985, p. 211.

⁴⁵ CNBB. *Subsídios para uma política social*. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 10.

⁴⁶ SCHIFFERS, Norbert. Identidade na América Latina. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. v. 36. Fasc. 144. Dez /76, p. 873.

⁴⁷ Sobre esse tema escrevi um artigo “Breve reflexão sobre religião e marxismo” publicado na Revista “*Coletâneas do nosso tempo*” do Departamento de História / UFMT, 1997 no qual faço algumas considerações sobre as diferentes leituras de religião a partir de Marx e da Igreja Católica.

desse processo de autocompreensão da Igreja católica e das propostas construídas a partir da leitura de Marx. No catolicismo francês, por exemplo, de acordo com Michael Lowy, desde o final do século XIX desenvolvera uma “corrente crítica, anticapitalista, atraída pelo socialismo e que teve como desdobramento a formação de cristãos revolucionários” que passaram a atuar nos mais diversos setores da sociedade e influenciaram, sobremaneira, no Concílio Vaticano II.

De modo especial, a produção católica francesa parece ter influenciado no Brasil principalmente através do padre Lebreton e de sua obra “Economia e Humanismo”. Esse viés mais crítico encontrou prestígio junto a muitos padres, bispos e leigos no Brasil⁴⁸. Várias experiências de trabalhos revolucionários desenvolvidos por católicos franceses começaram a ser adotadas no Brasil, paralelamente a experiências que foram surgindo de acordo com as necessidades, lideradas por padres, bispos, leigos e leigas, estudantes, intelectuais, etc, tais como a organização da juventude católica através da JUC- Juventude Universitária Católica; da JAC- Juventude Agrária Católica e da JOC – Juventude Operária Católica.

No processo de afirmação de uma leitura mais crítica da realidade, Thomas Cardonnel despertou a atenção de muitos teólogos e estudantes, ao denunciar a “blasfêmia estrutural” representada pelo contraste entre os barracos miseráveis das favelas e o “luxo insultante dos bancos”⁴⁹. Numa entrevista concedida em 1961 o frei Cardonnel dizia: “depois de oito meses no Brasil, penso que o primeiro problema, o mais urgente, é a luta contra a miséria”⁵⁰. Esse apelo se apresentava como um desafio para todos aqueles que sonhavam com uma sociedade mais justa e parece ter estimulado a adoção de novas práticas, principalmente no meio universitário, onde a utopia revolucionária encontrava mais e mais adeptos.

Nesse mesclar de sonhos e de busca de uma sociedade diferente, novas representações passaram a compor o imaginário católico na América Latina e no Brasil. Através de suas práticas, vários bispos, padres, freis, freiras, leigos e leigas foram instituindo novas representações no imaginário social e alargando o campo de ação da Igreja Católica⁵¹. A luta

⁴⁸ Em 1955, por exemplo, Dom Hélder Câmara, adepto do pensamento católico francês participou da organização de um Congresso Eucarístico no qual torna pública sua conversão aos pobres. Nos anos seguintes, segundo José Oscar Beozzo, Dom Hélder exerceu forte influência na América Latina e no Concílio Vaticano II, juntamente com Dom Manuel Larraín, devido à sua experiência na CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil- criada em 1952 e no CELAM – Conselho Episcopal Latino Americano, criado em 1955.

⁴⁹ LOWY, Michael. Op. cit., p. 241.

⁵⁰ REVISTA *Nosso Século*. 4º Fascículo. São Paulo: Abril Cultural S/A, 1980, p. 61.

⁵¹ No início dos anos 1960 foi se consolidando o setor revolucionário da Igreja Católica, liderado por Dom José Marcos, bispo de Santo André; pelo padre Francisco Lage, de Belo Horizonte; pelo padre Ruas, de Manaus, pelos padres Almey e Senna, do Recife; pelo padre Alípio de Freitas que, junto com Julião, dirigiu as Ligas Camponesas; pelo padre Aloísio Guerra (autor do livro- “Está a Igreja do lado do povo?”); pelo frei Josaphat,

pela libertação dos pobres no continente latino americano já era percebida em diferentes formas (CEBs, clubes de mães, manifestações, associações, grupos de reflexão e de trabalho, sindicatos, confrontos armados, principalmente por questões de terras e de terrenos, etc).

Foi criado, também, um Plano de Emergência que propunha uma maior mobilização da Igreja e uma renovação das forças tradicionais católicas⁵². Esse plano permitiu que a Igreja Católica no Brasil procurasse um caminho próprio a partir da realidade brasileira e das experiências de trabalhos conjuntos que vinham se desenvolvendo principalmente nas regiões Nordeste e Sudeste onde floresceram trabalhos comunitários com a união de leigos, religiosas e do clero.

A proposta do Plano Pastoral Conjunto, amplamente colocada no Concílio Vaticano II encontrou maior receptividade no Brasil, devido às experiências já desenvolvidas, principalmente na região Nordeste. Ao narrar sua experiência de mulher religiosa, coordenadora de uma comunidade em Nísia Floresta (RN) devido aos incentivos dados por Dom Eugênio Salles, num período em que o Concílio ainda estava acontecendo (1963), Madre Irany Vidal Bastos salienta que recebera muitas visitas até do exterior, de pessoas que se interessavam pelo seu novo trabalho:

Há 3 meses aqui estamos e o número de visitas sobe a mais de duzentas. Um Superior geral, vindo da Bélgica, informou-nos que ouviu notícias de Nísia Floresta, pelo rádio, quando estava na Indonésia(...). Hoje, 1966, já passaram vários jornalistas brasileiros e repórteres da televisão da Alemanha, do Canadá e dos EE.UU. O “Observatore Romano” publicou em 18/06/64 um artigo sobre o nosso trabalho. Seguiram-se vários, em periódicos do Brasil, Itália, França, Holanda e Chile⁵³.

A difusão dos trabalhos conjuntos na imprensa nacional e estrangeira e a elaboração de novas representações sobre o fazer religioso e, principalmente sobre os novos cargos assumidos por religiosas no nordeste brasileiro, certamente contribuíram para novas elaborações no imaginário social. Novos significados começavam a ser dados a práticas sociais e ao fazer de pessoas que até então não eram percebidas pela hierarquia católica.

O tecer de um real enquanto construção dos sujeitos sociais e enquanto expressão dos sonhos e das utopias desses sujeitos⁵⁴, pode ser percebida na fala de Madre Irany, ao ser comunicada sobre sua escolha para coordenar uma comunidade. Ela explica que recebeu a notícia “com alegria estalando dentro da alma, porque Deus me permitia ser aquilo que sempre desejei: apóstola, missionária, bandeirante”. Um fazer que apontava para novas

diretor do jornal “Brasil Urgente” e por Dom Padim, assistente da Ação católica”, in: REVISTA *Nosso Século*. 4º Fascículo. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 61.

⁵² BEOZZO, Pe. José Oscar. *A Igreja no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 41.

⁵³ BASTOS, Madre Irany Vidal. Paróquias sem padre – solução de uma necessidade urgente. *Revista CERIS*, Petrópolis-RJ: CNBB, 1967, p. 146.

⁵⁴ COSTA, Cléria Botelho da. Uma história sonhada. *Revista ANPUH*, n. 34, v. 17, 1998, p. 141.

possibilidades; que buscava, a partir da realidade, um novo jeito de ser e de fazer e que oferecia respostas criativas aos dilemas do povo.

Esse foi um momento oportuno para a elaboração de trabalhos conjuntos e planejados e para a organização de pequenos grupos de trabalhos conhecidos como clubes de mães e comunidades eclesiais de base. O conjunto de reflexões posteriormente conhecido como Teologia da Libertação já estava acontecendo no próprio fazer de mulheres e de homens, em suas experiências nos trabalhos coletivos, nos movimentos e nas comunidades de base.

Nessa perspectiva, já estava se instituindo o que Dom Pedro Casaldáliga chamava de espiritualidade da libertação, ou seja, uma proposta de assumir o Evangelho de Jesus e a luta pela libertação, numa visão divina, mas ao mesmo tempo cravada no histórico, como realçava o canto de entrada da missa campesina nicaragüense: “Tu és o Deus de nós, pobres/ o Deus humano e singelo/ o Deus suando na estrada/ o Deus de pele curtida./Por isso te chamo assim/ E assim te chama meu povo/ Porque és o Deus operário/ O Cristo trabalhador”.

As representações construídas traduzem a busca de um Deus irmão e igual: Deus pobre, suando na estrada, operário, trabalhador. A imagem de um Deus humano e divino compunha a mística das CEBs e reafirmava no imaginário social, a presença de um Deus que conhecia os problemas dos oprimidos e caminhava lado a lado, dando forças e renovando a esperança da “Terra prometida”. Essa nova forma de olhar a própria ação divina na história, de questionar as práticas da Igreja, desestabilizou parte do poder da Igreja Católica, principalmente em relação à sua estrutura hierárquica.

No documento “CEBs: uma nova forma de Igreja para uma sociedade nova”, os teólogos questionavam a relação entre a Igreja hierárquica e a Igreja de base: “importante é saber a relação de poder na Igreja; a questão é o exercício do poder a serviço”⁵⁵. O documento realçava que muitos bispos e padres tinham medo de perder o controle das comunidades, dada a própria estrutura e o caráter até certo ponto autônomo das mesmas.

Mesmo contando com forte oposição no interior da Igreja, Dom Hélder Câmara e vários outros padres e bispos começaram um trabalho de base em suas prelazias, junto aos favelados e também junto às populações rurais que clamavam por uma reforma agrária que deveria acontecer a qualquer custo: “com nós, sem nós ou contra nós”⁵⁶. Principalmente no Nordeste Brasileiro, com a dominação dos coronéis e com as constantes secas, a Igreja

⁵⁵ CEDI. *CEBs: nova forma de Igreja para uma sociedade nova*. São Paulo: Programa do CEDI / CEBs, 1983, p. 4-8.

⁵⁶BEOZZO, Pe. José Oscar. Op. cit., p.46.

começou a buscar formas de se aproximar das camadas mais pobres e, de algum modo, conquistar a confiança dos mesmos para barrar a expansão das esquerdas.

Em junho de 1966, Dom Hélder Câmara liderou 15 bispos do Nordeste num movimento de apoio aos manifestos contra a estrutura injusta do Brasil, a exploração dos trabalhadores e as perseguições policiais. Em maio de 1970, em visita a Paris, Dom Hélder denunciou, pela primeira vez, o uso da tortura no Brasil, tornando-se alvo de perseguições por parte dos militares e, ao mesmo tempo, símbolo internacional de comprometimento social da Igreja católica brasileira e de resistência ao regime militar⁵⁷.

Nesse quadro de imposição ditatorial, muitas pessoas recriaram imaginários sociais devido à necessidade de se colocar diante de situações futuras para si e para seus adversários; de legitimar ou denunciar a violência e a nova redistribuição de papéis sociais⁵⁸, de se posicionar e assumir novas práticas sociais. A forma de repressão, de desmandos, de desarticulação dos movimentos, dos sindicatos e das manifestações contribuiu para o fortalecimento de novas práticas sociais, em pequenos grupos e movimentos, tais como os clubes de mães e as comunidades de base, mediados pela Igreja Católica que, num dado momento convergiram, fazendo emergir um sujeito coletivo, com visibilidade pública⁵⁹.

Especialmente no início da década de 1970, novos personagens começavam a ganhar visibilidade; não que surgissem apenas naquele momento (por que foram se fazendo em seu próprio fazer), mas porque atingiram determinado grau de organização diante daquela realidade.

Muitos grupos ligados à Igreja Católica (como o MEB, a Ação Católica, a Juventude Católica, etc), partidos políticos, sindicatos de trabalhadores, etc., haviam criado espaços de estudo, de discussão, de resistência no Brasil, principalmente nos governos de Juscelino Kubitschek, Jânio Quadros e João Goulart (1955-1964) que foram tolhidas pelo regime militar, em 1964.

Ao se acirrarem as medidas ditatoriais para a “manutenção da ordem”, fortaleceram também as lutas pela libertação. Tomando por empréstimo as palavras de Roger Chartier, percebo que as lutas de representação, de percepção do social, têm tanta importância quanto as lutas econômicas para a compreensão dos mecanismos pelos quais um grupo impõe ou tenta impor a sua concepção do mundo social, os seus valores, o seu domínio⁶⁰. De um lado,

⁵⁷ LOWY, Michael. Op. cit.,P. 143-145.

⁵⁸ BACZKO, Bronislaw. Op. cit.,p.320.

⁵⁹ SADER, Éder. *Quando novos personagens entraram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p.29.

⁶⁰ CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand S.A., 1990, p.17.

o governo propagava a ditadura como única medida para salvar o país da crise que se instalara; de outro, os movimentos de resistência (juventude católica, militantes de partidos de oposição, membros de sindicatos, vários padres, bispos, leigos, etc) reafirmavam que a ditadura era o pior mal que acontecera à sociedade.

O endurecimento do regime militar a partir de 1968, com a promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), pelo presidente General Costa e Silva, culminou numa repressão sem precedentes. O Congresso Nacional foi fechado; o governo instituiu a censura aos jornais, livros, revistas e outros meios de comunicação, cerceando a liberdade de opinião; os partidos políticos e os sindicatos passaram a ser controlados pelo Governo; as greves foram proibidas; a tortura foi instituída nos cárceres, juntamente com a pena de morte⁶¹, enfim, as aspirações da sociedade civil passaram a ser tolhidas em nome da nação.

Nesse jogo de representações e de busca de (re)construção da sociedade, percebo que a Igreja Católica teve um papel de mediação, pois era a única instituição no Brasil, nos anos de 1970, que ainda guardava credibilidade e força para acolher os “perseguidos pela ditadura”⁶² e até mesmo porque muitos militares se diziam católicos. Apesar de alguns conflitos com o Governo, devido a prisões de padres e de leigos ligados às lutas populares e por denunciarem torturas e injustiças sociais provocadas pelos militares, a Igreja Católica permaneceu fortalecida, pois de acordo com os governantes, as prisões ocorriam por problemas políticos e não religiosos.

À medida que o regime militar ia fechando os canais de reivindicação e organização popular, a Igreja ia alargando os espaços de acolhimento aos que se sentiam perseguidos pela ditadura e ampliando seu campo de ação junto aos leigos, de um modo geral. A restrição do uso de espaços públicos, como praças, cinemas, teatros, estádios, etc, e a vigilância em escolas e universidades gerou na sociedade civil, uma busca de espaços de encontro onde as pessoas pudessem falar, cantar, discutir, enfim, pudessem exercer o direito de expressão.

Nesse quadro, nas palavras do professor Luís Carlos Passos, a Igreja se apresentava como um “guarda-chuva” que abrigava todo o pessoal que estava ligado às lutas populares⁶³,

⁶¹ CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 164. De acordo com José Murilo., entre 1964 e 1973 foram punidas, com perda de direitos políticos, cassação de mandatos, aposentadorias e demissões, 4.841 pessoas, dentre as quais 3.783 funcionários públicos (contando entre eles 72 professores universitários e 61 pesquisadores científicos).

⁶² SADER, Éder. Op. cit., p. 33. Todos os autores que discorrem sobre movimentos sociais no Brasil, consultados nesta pesquisa, colocam a Igreja Católica como a única instituição com força, nas décadas de 1960 e 1970, para articular os movimentos sociais, através dos grupos, das pastorais e dos movimentos, das missas e das comunidades eclesiais de base que serviram de suporte para a disseminação do ideário de libertação.

⁶³ PASSOS, Luis Augusto. *Entrevista*. UFMT.Cuiabá-MT., 10 de junho de 2002.

ou como um “guarda-sol a abrigar vários movimentos sociais em defesa dos direitos humanos”, nas palavras de Michael Lowy⁶⁴.

Noto que a dialética desse processo é que o enriquece; é justamente no acirramento da luta que brotam novas experiências que, por sua vez, vão provocar pressões e mudanças na sociedade.

Desse modo, nas experiências vividas por mulheres e por homens nos movimentos sociais, especialmente nas comunidades eclesiais de base analisadas neste estudo, é possível notar os elos entre o individual e o coletivo, entre o local e o nacional, entre interesses pessoais e a luta por direitos coletivos. A novidade, a meu ver, diz respeito à forma pela qual as pessoas, nas décadas de 1960 e 1970, emergiram na história como novos sujeitos sociais, se organizaram nos movimentos sociais, uniram forças na busca por mais liberdade e forjaram saídas com base em suas necessidades e na atuação de mediadores, em sua maioria, ligados à Igreja Católica, que até hoje, apesar do forte processo de romanização em curso, continua mediando essas iniciativas em várias cidades do Brasil.

Referências

- ÁRIES Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC S.A. 1981.
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, v. 5, 1987.
- BASTOS, Madre Irany Vidal. Paróquias sem padre – solução de uma necessidade urgente. *Revista CERIS*, Petrópolis-RJ: CNBB, 1967.
- BEOZZO, Pe. José Oscar. *A Igreja no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1986.
- CALENDÁRIO dos Movimentos. *Centro Pastoral do Rosário*. Paróquia N.S^a do Rosário. Mimeo. Cuiabá-MT, 1981.
- CÂMARA, Dom Hélder. Libertação humana e evangelização. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Brasília: REB, v. 34, fasc. 136, dez. 1974.
- CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- CASALDÁLIGA, Dom Pedro; VIGIL, José Maria. *Espiritualidade da libertação*. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CEDI. *CEBs: nova forma de Igreja para uma sociedade nova*. São Paulo: Programa do CEDI / CEBs, 1983.
- CELAM- *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1969.
- CNBB. *Documento da Conferência de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- CNBB. *Subsídios para uma política social*. São Paulo: Paulinas, 1979.

⁶⁴ LOWY, Michael. *Guerra dos deuses*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.145.

COMISSÃO Arquidiocesana de Pastoral De Direitos Humanos. *Repressão da Igreja no Brasil*. São Paulo: Artes Gráficas e Industriais Ltda, 1978.

CRÔNICA ECLESIASTICA. Violações dos direitos humanos. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 35. Fasc. 138. Junho/75, p.447.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1988.

COSTA, Cléria Botelho da. Uma história sonhada. *Revista ANPUH*, n. 34, v. 17, 1998.

ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas: UNICAMP, 2000.

FONTANA, Josep. *História: análise do passado e projeto social*. São Paulo: Editora da Universidade Sagrado Coração, 1998, p.279.

FREI BETTO. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GOTAY S.S., O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe(1960-1973). Apud: Frei Francisco MORÁS, *Revista Eclesiástica Brasileira* n. 232,1988.

JORNAL DE BRASÍLIA. Brasília, 17/08/1976. Arquivo da CPT. Cuiabá-MT.

JORNAL DO BRASIL. São Paulo, 03/05/1972.

LOWY, Michael. *A Guerra dos deuses – Religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACEDO, Manuel Messias de. *Entrevista* concedida à autora [26 fev. 2002]. Paróquia São José Operário, Vila Operária, Rondonópolis-MT, 26 fev. 2002.

PASSOS, Luiz Augusto. *Entrevista* concedida à autora [10 jun. 2000]. Faculdade de Educação, UFMT, Cuiabá, 10 jun. 2000.

POULAT, Émile. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesial da história. *Revista Concilium*, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1971.

PRELAZIA DE RONDONÓPOLIS. *1. Plano de Pastoral*. Artigo 16°. Rondonópolis, Dezembro de 1968

RELATÓRIO do *1. Encontro de agentes e animadores de CEBs*. Rondonópolis-MT. Mimeo. Arquivo da Diocese de Rondonópolis. Março de 1984.

RELATÓRIO. *Rastreamento da Prelazia de Rondonópolis*. Arquivo da Diocese de Rondonópolis. Pasta 2. Assembléia . 1971

.REVISTA Nosso Século. 4. Fascículo. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 61.

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA. O estudo do ateísmo. *Documentação*. Vol. 31. Fasc. 121. Março/1971.

SADER, Éder. *Quando novos personagens entraram em cena*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

SAUCEROTTE, A. As sucessivas autoconcepções da Igreja vistas por um marxista. In: *Revista CONCILLIUM*. Rio de Janeiro(67), 1971.

SCHIFFERS, Norbert. Identidade na América Latina. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Vol. 36. Fasc. 144. Dez /1976, p. 873.

STOFFEL, Dom Osório W. *Moção de apoio aos posseiros e Sem Terra*. Regional Oeste II. CNBB. Mimeo. Campo Grande-MS, 24/10/1982.

VIEIRA, Evaldo. *Estado e miséria social no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1987.