

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**FREIS FRANCISCANOS SOB A DITADURA CIVIL-MILITAR:
PIRES DO RIO, GOIÁS, 1964-1985**

RUTH DE FÁTIMA OLIVEIRA TAVARES

GOIÂNIA

2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**FREIS FRANCISCANOS SOB A DITADURA CIVIL-MILITAR:
PIRES DO RIO, GOIÁS, 1964-1985**

RUTH DE FÁTIMA OLIVEIRA TAVARES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre.

Orientadora: Dra. Carolina Teles Lemos

GOIÂNIA

2011

FOLHA DE APROVAÇÃO

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 03 DE AGOSTO DE 2011 E APROVADA COM A NOTA 9,0 PELA BANCA
EXAMINADORA

1) Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Presidente) ctt

2) Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Membro) eduardo-g

3) Dra. Maria da Conceição Silva / UFG (Membro) maria

Dedico este trabalho aos meus pais, Orlando e Ruth; ao meu marido, Eduardo; aos meus filhos, Flávia, Eduardo, Roberto, Renata; e à minha neta Clara.

Agradeço a Deus por ter me dado forças para superar os obstáculos deste trabalho.
À Universidade Estadual de Goiás por ter me concedido licença para que eu pudesse me dedicar ao mestrado.
Aos professores do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião pelo apoio recebido.
À minha orientadora Profa. Dra. Carolina Teles Lemos, cuja orientação segura permitiu que eu vencesse os mais variados obstáculos.
Aos fiéis, aos padres e funcionários da Paróquia Sagrado Coração de Jesus que colaboraram de maneira fundamental para o desenvolvimento deste trabalho.
A Dom Guilherme Werland, bispo da diocese de Ipameri e à Irmã Josiana Pereira Carvalho, que abriram, sem restrições, os arquivos da diocese para a minha pesquisa.
Aos funcionários do Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC-PUC Goiás) pelo empenho em encontrar documentos referentes ao tema da pesquisa.
À minha querida família pelo amor e apoio incondicionais.

O ser humano não teria alcançado o possível se
repetidas vezes não tivesse tentado o impossível.
(Max Weber)

RESUMO

TAVARES, Ruth de Fátima Oliveira. *Freis franciscanos sob a ditadura civil-militar: Pires do Rio, 1964-1985*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.

A trajetória da relação entre Igreja Católica e Estado no Brasil foi marcada por alianças e cooperação. Após o golpe civil-militar (1964), mais precisamente após a edição do Ato Institucional nº5 (AI-5), em 1968, a instituição distancia-se do Estado em favor dos direitos humanos, das liberdades democráticas, da reforma agrária, dos direitos dos trabalhadores e da redemocratização. Esta pesquisa analisa a concepção de política presente nos discursos e nas ações dos freis franciscanos da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio, Goiás, em sua relação com o Estado no período da ditadura civil-militar brasileira (1964-1985), bem como o reflexo desses posicionamentos e práticas para seus fiéis. Para tanto, desenvolveu-se uma reflexão teórica em torno dos conceitos de Igreja (Weber e Bourdieu), de Igreja Católica (Vallier e Bruneau), de poder e política (Arendt, Bobbio e Weber) e de memória (Pollack, Halbwachs, Bosi etc.), além de discutir a diversidade daquela instituição por meio dos modelos, alas e tendências apresentados por Mainwaring, Skidmore e Sofiati. Por fim, promoveu-se um confronto entre documentos da Paróquia em questão, da Diocese de Ipameri e do Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC-PUC Goiás) e entrevistas e relatos dos fiéis e freis da daquela Paróquia. Esta investigação resultou no enquadramento da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio-Goiás à ala moderada (segundo Skidmore) da Igreja Católica.

Palavras-chave: Igreja, Igreja Católica, política, poder, ditadura civil-militar, memória.

ABSTRACT

TAVARES, Ruth de Fátima Oliveira. *Franciscan friars under civil-military dictatorship: Pires do Rio, 1964-1985*. Dissertation (Masters in Religious Sciences) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2011.

The course of the relationship between Church and State in Brazil was marked by alliances and cooperation. After the civil-military coup (1964), more precisely after the publication of the Institutional Act Nr. 5 (AI-5) in 1968, the institution moves away from the State in favor of human rights, democratic freedoms, land reform, workers' rights and return to democracy. The present research analyzes the political conception present in the discourses and actions of the Franciscan friars of the Sacred Heart of Jesus Parish in Pires do Rio, Goiás, in its relationship with the State during the Brazilian civil-military dictatorship (1964-1985), as well as the reflexes of such positions and practices for their faithful. To this end, we developed a theoretical reflection on the concepts of Church (Weber and Bourdieu), Catholic Church (Vallier and Bruneau), power and politics (Arendt, Bobbio and Weber) and memory (Pollack, Halbwachs, Bosi etc.), and we discussed the diversity of that institution through models, wings and tendencies presented by Mainwaring, Skidmore and Sofiati. Finally, we compared documents of the parish in question with documents of the Diocese of Ipameri and of the Institute of Historical Research and Studies of Central Brazil (Goiás IPEHBC-PUC), as well as interviews and accounts of the faithful and of the friars of that parish. As a result of this investigation, the Sacred Heart of Jesus Parish in Pires do Rio, Goiás fitted in the framework of the moderate wing (according to Skidmore) of the Catholic Church.

Keywords: Church, Catholic Church, politics, power, civil-military dictatorship, memory.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	A IGREJA CATÓLICA PERANTE O REGIME CIVIL-MILITAR	14
2.1	IGREJA E IGREJA CATÓLICA	14
2.2	TRAJETÓRIA DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL	17
2.2.1	Igreja Submissa ao Estado e o Processo de Romanização	18
2.2.2	Separação entre Igreja e Estado.....	20
2.2.3	A Restauração Católica	23
2.2.4	A Virada da Igreja Católica	26
2.2.5	A Igreja Defensora dos Direitos Humanos e da Democracia.....	30
2.3	NOVO POSICIONAMENTO POLÍTICO DA IGREJA CATÓLICA.....	32
2.4	MODELOS, ALAS E TENDÊNCIAS DA IGREJA CATÓLICA	37
3	DOCUMENTOS E MEMÓRIA DOS FIÉIS	42
3.1	A IGREJA LOCAL: PARÓQUIA SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	43
3.2	CEBs: PRIORIDADE EPISCOPAL	44
3.3	CEBs: PRIORIDADE DA IGREJA LOCAL.....	51
3.4	A MEMÓRIA DOS FIÉIS	57
3.4.1	Conceitos de Memória	57
3.4.2	Fiéis e Contexto Histórico	60
3.4.3	Ações e Discursos dos Freis	64
3.5	DOCUMENTOS E MEMÓRIA DOS FIÉIS: O CONFRONTO	71
4	PADRES ESTRANGEIROS NO BRASIL	74
4.1	OS PRIMEIROS A CHEGAR	74
4.2	ROMANIZAÇÃO: A VOLTA DOS PADRES ESTRANGEIROS	79
4.3	PADRES ESTRANGEIROS E DITADURA CIVIL-MILITAR.....	81
4.3.1	Padres Estrangeiros e suas Ações Políticas	83
4.3.1.1	A prelazia de São Félix do Araguaia	90
4.3.2	Padres Italianos: a fé ligada à vida	95
4.3.3	Freis Norte-Americanos: engajamento na sombra	100
4.4	LIMITAÇÕES LEGAIS ÀS AÇÕES DOS ESTRANGEIROS.....	102
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
	REFERÊNCIAS	108
	ANEXOS	114

1 INTRODUÇÃO

O envolvimento da Igreja Católica com a política marcou a história brasileira. No Brasil, Igreja Católica e Estado coexistiram em um relacionamento com momentos de união, de distanciamento, de conflito, de colaboração ou de competição. No período colonial, o modelo de catolicismo era o de cristandade: Igreja subordinada ao Estado, e a religião oficial, o catolicismo, era o instrumento de dominação social, política e cultural. Tal modelo entra em crise em 1759 com a expulsão dos jesuítas e com a nova mentalidade racionalista e iluminista.

Na segunda metade do século XIX, durante o segundo reinado, começa uma nova fase para o catolicismo, a romanização: Igreja sob as ordens diretas do Papa e não mais vinculada à coroa luso-brasileira. Esse período inclui três fases: a da reforma católica – disciplina do catolicismo romano imposta ao catolicismo brasileiro, investindo na formação do clero; a da reorganização eclesiástica em função da separação entre Igreja e Estado após a Proclamação da República; e da restauração católica ou neocristandade, iniciada em 1922, quando a Igreja faz a opção de atuar na arena política com toda visibilidade, o que implica na colaboração com o Estado, em termos de parceria e de garantia do *status quo* – mobilização de seus intelectuais (Instituto Dom Vital) e a criação da Liga Eleitoral Católica (LEC). Alguns resultados dessa ofensiva estão presentes na Constituição de 1934 como, por exemplo, o ensino religioso nas escolas públicas, a presença de capelães nas Forças Armadas e ajuda estatal para as atividades assistenciais da Igreja.

A partir dos anos de 1960, sob a influência do Concílio Vaticano II, o processo de mudança na Igreja ganhou força. No Brasil, durante o período da ditadura civil-militar (1964-1985)¹, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) desempenhou papel importante em defesa dos direitos humanos, das liberdades democráticas, da reforma agrária, dos direitos dos trabalhadores e da redemocratização. O reforço institucional veio da Conferência do Episcopado Latino-americano (Celam) (Medellin-1968, Puebla-1979 e Santo Domingo-1982). Isso resultou em conflito entre Igreja Católica e Estado: de um lado, o estado militar amparado em um arcabouço de leis a fim de legalizar suas ações, seus excessos,

¹ Atualmente é utilizado o termo civil-militar para denominar o regime imposto ao Brasil no período de 1964 a 1985 por ter tido além da participação dos militares a dos civis desde o início.

seus abusos; do outro, uma instituição apoiada em sua tradição, ideologia e no carisma de seus sacerdotes para influenciar a sociedade brasileira contra ou a favor do governo ditatorial. Diferentemente da época colonial, quando a cruz servia à espada e a fé ao poder, agora era “a cruz contra a espada. A fé contra o poder” (SERBIN, 2001, p. 9).

Pensando no caráter de conflito assumido na relação entre Igreja Católica e Estado durante o governo civil-militar (1964-1985), propusemo-nos a estudar a Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio, Goiás, no período em questão. E é nesse contexto que se desenvolveu o tema da nossa pesquisa: o reflexo para os fiéis da Paróquia Sagrado Coração de Jesus (Pires do Rio, Goiás) dos posicionamentos e das práticas do clero diante da ditadura civil-militar.

Sobre a relação religião e política, Schiavo (2004, p. 77) afirma que “a religião exerce um forte papel na política, legitimando poderes e grupos, o conformismo e a alienação, ou funcionando como elemento de renovação, revolução ou libertação”, Ela realiza diversas funções sociais, dentre elas, o fornecimento de justificativas à existência humana, à hegemonia da classe dominante ou à autonomia das classes subordinadas, desempenhando um papel relevante na política. Uma vez que a religião tem tal relevância social, faz sentido a análise de instituições religiosas, bem como de seus agentes, neste caso, os freis franciscanos da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio, Goiás – um microcosmo dentro da Igreja Católica no Brasil. Assim, também como justificativa a esta escolha, apoiamo-nos em Brandão (1986), que, em seus estudos, propõe o método “estudo de caso”, por tal método permitir a compreensão das transformações a partir de uma microestrutura social.

Outro fator que nos levou à escolha do tema e do período foram as leituras sobre a ditadura civil-militar brasileira. Algumas dessas obras utilizadas como referência neste trabalho dão ênfase à participação da Igreja Católica que, sendo um dos sujeitos históricos do período, teve seu perfil alterado, abrindo novos horizontes em sua prática e defendendo os direitos humanos e sociais. Disso surge nossa problematização inicial: qual era a concepção de política que orientava os discursos e as práticas do clero em sua relação com o Estado no período da ditadura civil-militar? Como percebemos, pela memória que os fiéis piresinos apresentam desse período, o reflexo dos posicionamentos e das práticas do clero para os tais fiéis? Os

fiéis perceberam mudanças no discurso e nas ações dos freis da Paróquia em questão?

Tendo como parâmetro essas questões, analisamos a concepção de política presente nos discursos e nas ações do clero, em Pires do Rio, em sua relação com o Estado no período da ditadura civil-militar (1964-1985), tendo como eixo de análise a concepção de política. A fim de atingirmos tal objetivo, apoiamos-nos em documentos da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, da Diocese de Ipameri, do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC), como também na memória dos fiéis e de dois freis (Frei Davi e Frei Donald) da Paróquia em questão, assim, sendo a memória o fio condutor deste trabalho.

O trabalho com os documentos acima citados muitas vezes foi problemático pelo fato de que com frequência uma parte dos documentos encontrava-se extraviada. Não conseguimos localizar na Paróquia piresina o *Livro de Tombo I*, que cobre o período de 1944 a 1969; e também não foi encontrada sequer uma edição do jornal editado pela Paróquia, *O Católico Piresino*, citado nos documentos como um instrumento de conscientização dos fiéis. A falta desses materiais, de certa forma, pode ter limitado a análise dos dados, no entanto, não chega a comprometer as conclusões finais do trabalho.

O desenvolvimento do trabalho resultou na elaboração de três capítulos. No primeiro fizemos uma reflexão teórica em torno dos conceitos de Igreja construídos por Weber (1999) e Bourdieu (1998); passamos pelo conceito de Igreja Católica (VALLIER; BRUNEAU *apud* TANGERINO, 1997) até chegarmos à diversidade dessa instituição apoiados nos modelos, alas e tendências apresentados por Mainwaring (1989), Skidmore (1988) e Sofiati (2009). Também desvendamos a trajetória dessa Igreja em suas relações com o Estado no Brasil desde a sua chegada em 1500, submissa ao Estado português, até o período militar (1964-1985) – envolvida em conflitos políticos e sociais com o governo ditatorial. Esse capítulo representa a tentativa de delimitar conceitos a serem usados durante a análise, bem como estabelecer parâmetros para a construção teórica e metodológica do trabalho.

No segundo capítulo, primeiramente analisamos documentos da Diocese de Ipameri, do Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC-PUC Goiás) e da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, a partir do uso do

instrumento metodológico denominado “tipo ideal”, de Weber (2001, p. 137-139)². Fizemos uma comparação entre um caso concreto de fenômeno social, ou seja, das ações desenvolvidas pelos freis franciscanos da Paróquia em estudo e registradas nos documentos citados com os conceitos típicos ideal de Igreja do período em foco desenvolvidos por Skidmore (1988): moderada, conservadora e progressista. Assim, pudemos verificar a concepção de política que orientou as mudanças no discurso e nas ações dos freis da Paróquia piresina. Além de analisarmos tais documentos, investigamos as entrevistas e relatos feitos com fiéis e freis da paróquia e confrontamos a memória apresentada pelos fiéis e freis com as informações registradas nos documentos. Tais documentos, por serem oficiais, nos dão conta do que se passou ou aconteceu na Instituição ou na percepção das pessoas que redigiram tais documentos. Em decorrência disso houve a necessidade do confronto entre eles e a memória dos fiéis.

A coleta do material de campo foi feita por meio de entrevistas do tipo padronizada ou estruturada com perguntas predeterminadas. As entrevistas foram feitas com vinte fiéis (homens e mulheres) da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, agentes pastorais ou não, que residiam em Pires do Rio à época do regime militar, de diversas classes sociais, com sessenta e cinco anos de idade ou mais. Em 1964, início da ditadura militar, eles teriam vinte anos, no mínimo, portanto, uma idade em que perceberiam mudanças nos comportamentos, nas ações e nos sermões dos freis da igreja piresina. Essa amostra foi uma parcela selecionada e representativa da população da cidade que, entre os anos de 1960 e 1980, era composta de 13.531 e 19.252 habitantes, respectivamente (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE, 1982). Ainda a respeito da coleta do material de campo, contamos com relatos de dois fiéis que não estavam incluídos no universo dos nossos entrevistados por não residirem na cidade durante o período em foco, como também de relatos dos freis Davi e Donald que estiveram à frente da paróquia piresina no período.

O terceiro capítulo é uma decorrência do capítulo anterior. No segundo capítulo, na parte que trata da memória de os fiéis, fica evidente que o que está vivo na consciência daquele grupo é o fato dos freis da Paróquia Sagrado Coração de Jesus serem norteamericanos, surgindo, assim, a necessidade de tratarmos a

² O tipo ideal é entendido por Weber como uma síntese, um quadro de pensamento que “reúne determinadas relações e acontecimentos da vida histórica para formar um cosmo não contraditório de relações pensadas” (WEBER, 1999, p. 137)

questão dos padres estrangeiros no Brasil. Como os padres estrangeiros, por suas ordens e congregações religiosas, marcaram presença no Brasil desde o período da colonização em 1500, influenciando a sociedade brasileira, relacionando-se com o Estado, no terceiro capítulo, trataremos desse longo processo até chegarmos ao período em questão, referente ao regime civil-militar que se caracterizou pela chegada de padres (principalmente vindos da Espanha, Estados Unidos e França) sensibilizados com os problemas do Brasil (pobreza, injustiça social e política) e pela edição de dois decretos-leis (nº 417/69 e 941/69) e de uma Lei (nº 6815/80) que limitavam a ação de estrangeiros no Brasil.

Esta pesquisa nos proporcionou a oportunidade de “voltar ao passado” e fazer uma reflexão mais distante e crítica de um período que, parafraseando Hobsbawn (2002, p. 9), “acumulei opiniões e preconceitos sobre a época mais como contemporâneo que como estudioso”. Por intermédio desta investigação buscamos compreender a concepção de política que orientou os discursos e as práticas da Igreja Católica, particularmente da Paróquia Sagrado Coração de Jesus (Pires do Rio, Goiás), em suas relações com o Estado militar. Este trabalho, apesar de estar longe de dar conta de toda a complexidade de uma das épocas mais difíceis da nossa história, contribui para uma maior compreensão de um período que só recentemente passou a ser objeto de uma análise que mostra suas contradições, suas realizações e inúmeras formas de dominação e resistência suscitadas por ele. Por isso torna-se relevante tanto para a academia como para a sociedade brasileira.

2 A IGREJA CATÓLICA PERANTE O REGIME CIVIL- MILITAR

Durante a década de 60 (século XX), o Brasil e o mundo passavam por transformações políticas, econômicas e sociais. Igualmente, a Igreja Católica, por ocasião do Concílio Vaticano II (1962-1965), repensa e redefine sua postura diante das questões sociais, o que implicava em um maior comprometimento com as lutas dos segmentos marginalizados e com a manutenção da justiça e liberdade.

Após a Conferência do Episcopado Latinoamericano (CELAM), realizada em Medellín-Colômbia, em agosto de 1968, os bispos participantes concluíram que diante das injustiças sociais não bastava apenas refletir, era o momento de agir. Esse repensar e essa redefinição da missão cristã servem de base para as ações que a Igreja Católica passou a desenvolver durante o regime militar (1964-1985) no Brasil: de um lado estava o estado militar lutando contra a subversão, do outro lado, a igreja dando uma nova ênfase à paz, ao desenvolvimento e à justiça social – era uma disputa entre as duas principais instituições do Brasil para influenciar a sociedade brasileira - uma permanente “tensão entre o poder e a fé” (SERBIN, 2001, p. 9).

A fim de uma maior compreensão desse contexto e da instituição Igreja Católica, partiremos dos conceitos de Igreja construídos por Weber (1999) e Bourdieu (1998), passaremos pelo conceito de Igreja Católica de (*apud* TANGERINO, 1997) até chegarmos à diversidade dessa instituição apoiados nos modelos, alas e tendências apresentados por Mainwaring (1989), Skidmore (1988) e Sofiati (2009). Também desvendaremos a trajetória dessa igreja em suas relações com o Estado no Brasil desde a sua chegada em 1500, vinculada ao projeto português de obtenção de riquezas com evangelização, até o período militar (1964-1985), envolvida em conflitos políticos e sociais com o governo ditatorial.

2.1 IGREJA E IGREJA CATÓLICA

Weber (1999), ao examinar os elementos que constituem e organizam uma comunidade religiosa, definiu funções e hierarquias e focalizou aspectos e

sistematizou conceitos. Fez distinções entre as funções de sacerdote, de mago e de profeta. Para ele, o sacerdote é aquele profissional que influencia os deuses por meio de veneração, diferentemente dos magos, “que forçam os ‘demônios’ por meios mágicos” (WEBER, 1999, p. 294), o que não quer dizer que o sacerdote não tenha qualificação mágica. Os sacerdotes são “os funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada, visando à influência sobre os deuses em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos [...]; ou então, distinguem-se os sacerdotes como capacitados por seu saber específico, sua doutrina fixamente regulada e sua qualificação profissional, daqueles que atuam em virtude de dons pessoais (carisma) e da prova destes por milagres e revelação” (WEBER, 1999, p. 294), que seriam os magos e os profetas. O mago tem que provar seu carisma mostrando que influencia, sob coação, os deuses. Se essa tentativa não der resultado, o deus não tem poder algum ou são desconhecidas as maneiras de influenciá-lo. Então o mago morre se não tiver êxito. Já o sacerdote, diferentemente do mago, pode transferir de si para seu deus a responsabilidade pelo fracasso, porém, a queda de prestígio do seu deus significa também a queda do prestígio dele, a não ser que consiga justificar convincentemente o fracasso colocando a culpa no comportamento dos adoradores.

O profeta é portador de um carisma, tem uma missão e anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino. Ele também pode ser aquele que anuncia um Deus e a vontade dele ou pode ser um homem exemplar que através do seu exemplo mostra aos outros o caminho da salvação.

Para Weber (1999, p. 303), a sistematização e a racionalização da ética religiosa tem dois portadores, o sacerdócio e a profecia, além da influência ética que profetas e sacerdotes procuram ter sobre os leigos, “estes três fatores atuam em conjunto e uns contra os outros”.

A respeito da congregação, o autor afirma que quando a profecia de um profeta tem êxito, atrai tantos seguidores permanentes (alunos, discípulos), que eles se juntam ao profeta de modo puramente pessoal, como também um círculo que apóiam com alojamento, dinheiro e serviços, e esperam a salvação. Podem se unir ocasionalmente ou encontrar-se associados de forma permanente na comunidade de fiéis, a congregação. A partir daí o sermão, ensinamento coletivo sobre coisas religiosas e éticas, aparece como algo novo; surge também a cura de almas, assistência religiosa aos indivíduos, algo totalmente diferente do auxílio mágico em

caso de necessidade, práticas que mantêm em curso a sistematização do trabalho sacerdotal. Portanto para Weber (1999) toda ação que tem origem religiosa ou mágica é, em sua forma primeira, uma ação racional.

Bourdieu (1998) afirma que a igreja, por ser resultado da institucionalização e da burocratização da seita profética, apresenta características de uma burocracia como: a delimitação das áreas de competência; a hierarquização regulamentada das funções; a racionalização correlata das remunerações, das nomeações, das promoções e das carreiras; codificação das regras que regem a atividade profissional e a vida extraprofissional; racionalização dos instrumentos de trabalho, como o dogma e a liturgia, e da formação profissional e etc. Assim, toda seita que obtém êxito tende a tornar-se igreja. O autor redefine algumas noções weberianas, como a de campo religioso, e introduz elementos que ajudam na compreensão dos papéis desempenhados pelo sacerdote, pelo profeta e pelo feiticeiro (mago) em relação às necessidades religiosas dos leigos e nas relações estabelecidas entre si.

O profeta e o feiticeiro (mago) fazem oposição ao corpo sacerdotal, são empresários independentes, não precisam de uma instituição para exercer o seu ofício ou lhes dar proteção. Eles ocupam posições diferentes na divisão do trabalho religioso, em função das origens sociais e formações diferentes: “Enquanto o profeta afirma sua pretensão ao exercício legítimo do poder religioso entregando-se às atividades pelas quais o corpo sacerdotal afirma a especificidade de sua prática e a irredutibilidade de sua competência”, o feiticeiro responde àquelas necessidades parciais e imediatas, “lançando mão do discurso como se fosse uma técnica de cura (do corpo) entre outras e não como um instrumento de poder simbólico, vale dizer, de prédica ou de ‘cura das almas’ ”(BORDIEU, 1998, p. 60, 61).

Ao analisar o campo religioso e suas tensões internas, o autor não separa a ação dos agentes religiosos das questões ligadas ao conflito de classe. A profecia se opõe ao poder religioso institucionalizado representado pelo sacerdote, o que é um sinal de ruptura que sempre aparece nos momentos de crise social, podendo atingir toda a sociedade ou apenas algumas classes; as tensões religiosas têm que ser compreendidas no interior do campo religioso e a partir dos interesses sociais das diversas classes materializados na ação dos vários agentes religiosos.

Para Vallier (*apud* TANGERINO, 1997, p. 21), a Igreja Católica é uma instituição complexa que através de uma hierarquia se estrutura internamente: a paróquia com o padre, a diocese com o bispo e o Vaticano com o papa. Bruneau

(1974, p.42) pontua que a igreja católica, além de possuir suas próprias leis – o Direito Canônico, que organiza, mantém e reforça sua hierarquia –, preocupa-se em reproduzir seus quadros e ter canais de comunicação; e tem unidades eclesiais (paróquias, dioceses, arquidioceses), todas ligadas aos bispos e estes ao papa.

Bruneau (1974) salienta que a igreja local é parte de uma igreja mais ampla, dependente e subordinada ao papa, que controla tudo: nomeações de bispos, mudança de ritual ou na liturgia, inovações teológicas. Sua autonomia vai até o limite de não ferir o magistério da igreja universal.

Essa instituição – burocratizada, complexa, hierarquizada internamente, que influencia eticamente os seus fiéis através de seus sacerdotes, que exercem por sua vez um poder religioso institucionalizado – chamada Igreja Católica é a instituição que durante o regime militar rompeu o pacto histórico que mantinha com o Estado desde 1500. O processo que levou a esse rompimento é o que trataremos a seguir.

2.2 TRAJETÓRIA DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

Bourdieu (1998, p.191) afirma que a Igreja, ao exercer sua função específica, que é a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica, contribui para o reforço simbólico da ordem política. Isso deve-se à imposição e à inculcação, por parte da Igreja, dos esquemas de pensamento, percepções e ações que tendem a conferir “legitimação suprema” às estruturas políticas, assim contribuindo diretamente para a manutenção da ordem política. Contudo, isso não indica que as tensões e os conflitos entre o poder político e o poder religioso não existam. Mainwaring (1989, p. 26-27), em sua análise sobre a Igreja Católica no Brasil, reforça o pensamento de Bourdieu, quando afirma que a Igreja “como uma instituição importante, ela também exerce influência sobre a transformação política. Ela afeta a formação da consciência das várias classes sociais, mobiliza algumas forças políticas ou as critica”. À luz desses autores, podemos perceber que, no caso da trajetória da relação entre a Igreja Católica e o Estado no Brasil, há evidências da contribuição daquela instituição tanto na manutenção da ordem política como também da ordem simbólica, influenciando a política, formando a consciência da sociedade, apoiando ou criticando a ordem política.

A legitimidade religiosa e política da Igreja Católica no Brasil é resultado de um longo processo que se inicia em 1500. Até 1874 percebemos uma Igreja protegida pelo Estado e submissa a ele, a partir daí, surge uma instituição que questiona a sua condição de “protegida” e “submissa”, é a chamada romanização. Em 1889, com a proclamação da República, oficializa-se o rompimento entre Igreja e Estado. Com a posse de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (Dom Leme), em 1921, inicia-se o processo de restauração católica, o que vai ampliar a influência da Igreja. Porém, é, em 1930, com a chegada de Getúlio Vargas à presidência do Brasil, que o processo de restauração católica ganha força. Após a morte de Dom Leme, em 1942, e a partir da década de 1950, quando a Igreja é colocada diante de novos desafios e problemas em decorrência da industrialização, do aumento da dependência de capital estrangeiro, da urbanização, além das mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), surge o “novo perfil da Igreja Católica” (TANGERINO, 1997, p.91). Com a implantação do regime militar (1964-1985), a Igreja torna-se a principal defensora dos direitos humanos e da volta à democracia. É esse longo processo que veremos a seguir.

2.2.1 Igreja Submissa ao Estado e o Processo de Romanização

Nos primeiros trezentos anos da colonização, período em que o modelo de catolicismo era o de cristandade: Igreja subordinada ao Estado e a religião oficial era o instrumento de dominação social, política e cultural. A religião católica tinha caráter obrigatório e estava vinculada ao projeto português que tinha por fundamentos a obtenção de riquezas e a evangelização: “Era praticamente impossível viver integrado no Brasil sem seguir ou pelo menos respeitar a religião católica” (HOORNAERT, 1991, p. 13). “Fé católica e cultura lusitana identificavam-se e formavam uma unidade” (DELGADO; PASSOS, 2007, p. 98). A presença da igreja católica se deu pelo sistema de Padroado. Assim ela ganharia a proteção do estado português que garantiria, por sua vez, o catolicismo como religião oficial e a única permitida. Um exemplo das estreitas relações entre igreja e Estado em tal período pode ser verificado quando “a Igreja, através do papa Adriano, em 1527, conferiu ao rei português Dom João III a dignidade de grão-mestre da Ordem de Cristo, que com

isso obtém o pleno domínio político e religioso das terras portuguesas” (TANGERINO, 1997, p. 70).

Com esse sistema, os poderes do rei de Portugal sobre a Igreja eram quase totais. Eram responsabilidades do estado português a construção de igrejas, a administração do dízimo, além de todo documento papal ter que passar pela censura do rei português antes de ser divulgado na colônia. Segundo Prado Jr. (1961), havia indicação de padres e religiosos para as mesmas, bem como a nomeação de bispos. Dessa forma, a igreja, “por efeito do Padroado, não gozou nunca no Brasil de independência e autonomia, os negócios eclesiásticos da colônia estiveram inteiramente nas mãos do Rei” (PRADO JR, 1961, p. 330).

Sobre essa condição da igreja católica, Hoornaert (1991, p. 32) declara que “o verdadeiro chefe da mesma, nas colônias portuguesas – terras de missão – era o rei e não o papa”; os bispos brasileiros eram mais administradores de questões jurídicas e algumas vezes até substitutos provisórios de governadores do que propriamente agentes eclesiásticos preocupados com seu apostolado. Porém, o estado português, no início, somente se preocupou com a exploração das terras brasileiras e não com o seu povoamento, assim, não foram criados bispados em número suficiente para atender à demanda religiosa dos que aqui se fixavam. Em 1822, haviam apenas sete bispados e “como ocorria grande vacância entre a saída e a posse de um novo bispo, o catolicismo foi ganhando no Brasil uma feição leiga, distante e algumas vezes até contrária ao catolicismo oficial” (TANGERINO, 1997, p. 71).

Durante a colonização, a religião estava atrelada ao Estado: Igreja Católica e Estado português. Porém, “é digno de nota o fato de que esta Igreja permitiu durante todo o tempo invenções, adaptações e recriações no seu próprio interior” (SOUZA JÚNIOR *apud* BRITO, 2004). Aqui a escassez de clero levou à ausência de catequese e educação religiosa. Misturaram-se elementos religiosos indígenas e africanos aos rituais, à simbologia e à doutrina católica. Esses fatores deram as condições para o desenvolvimento de um “catolicismo popular” ou “tropical” (ROSADO-NUNES, 2004, p. 28).

Esse modelo de cristandade foi se transformando nas décadas seguintes graças à Bula Papal *Syllabus* e ao Concílio Vaticano I, encerrado em 1870, e, que marcaram a centralização da Igreja na Cúria Romana – a romanização. Segundo Bruneau (1974, p. 64-5), esse processo significou um maior controle do clero sobre

os leigos. Os responsáveis pelas irmandades e pelas capelas foram retirados de suas funções. Houve um combate ao catolicismo popular com insistência na prática dos sacramentos.

Oliveira (1985, p.12) considera a romanização um processo de transformações religiosas condicionado pelas transformações econômicas, políticas e sociais, em sua análise ele afirma que:

Esse processo de reestruturação do aparelho religioso católico tem duplo aspecto: por um lado, os bispos brasileiros reforçam seus laços com a Santa Sé e fazem vir da Europa numerosas congregações religiosas masculinas e femininas, por outro lado eles pautam sua atividade pastoral pela adaptação do catolicismo brasileiro ao modelo romano, travando acirrado combate com o catolicismo popular tradicional. Dada a influência marcante da Santa Sé nesse processo – já que Roma envia agentes religiosos para o Brasil e dá o modelo religioso a ser aqui implantado.

Ao prosseguir com sua análise, Oliveira percebe a romanização como um movimento que sufocou o catolicismo popular:

Analisando a romanização, vimos que o conjunto de transformações operadas por seus agentes tem por fim a reestruturação do aparelho religioso, colocado sob controle clerical, e a substituição do catolicismo popular pelo catolicismo romano (p.326).

A romanização, além de conduzir a Igreja Católica no Brasil a uma aproximação da Cúria Romana, levou essa instituição religiosa à sua independência com relação ao poder político: “o catolicismo brasileiro vai assumindo o modelo imposto por Roma, distanciando-se do antigo modelo de cristandade” (TANGERINO, 1997, p. 73) e, assim, passa a questionar a submissão da Igreja ao Estado o que vai resultar na Questão Religiosa (1874). Com isso os bispos de Olinda (Dom Vital) e do Pará (Dom Macedo) resolveram seguir ordens do Papa Pio IX punindo os religiosos de suas dioceses que participavam das sessões da maçonaria. Porém, Dom Pedro II, imperador do Brasil, não aceitando essa atitude antimaçônica dos bispos, mandou prendê-los. Logo após foram anistiados. Porém isso não foi suficiente para acalmar a Igreja, que, a partir desse momento, ficou contra o governo imperial. Assim, o Império perdia uma de suas bases de sustentação: a Igreja.

Por sua vez, o Exército brasileiro entra em conflito com o Império. Desde a vitória na Guerra do Paraguai (1865-1870), os militares clamavam por um espaço político no governo: “a guerra produziu, pela primeira vez no Brasil, um exército moderno e profissional interessado em desempenhar um papel político” (MARQUES,

1995, p. 22). Somente a implantação da República em 1889 proporcionou a chegada deles ao poder tão reclamada nos anos anteriores. Nesse momento, militares e Igreja Católica ficaram do mesmo lado, contra o império, o que não quer dizer que a partir daí seguiriam plenamente unidos na construção do Brasil republicano. Isso é o que veremos a seguir.

2.2.2 Separação entre Igreja e Estado

Hermann (2007) afirma que o fim do sistema de Padroado e a consequente separação entre Igreja e Estado impostos pela implantação da República, em 1889, foi recebido com um sentimento misto de alívio e apreensão pelos representantes da Igreja Católica no Brasil. “Alívio porque os novos tempos permitiam uma liberdade de ação ante o poder temporal [...]; e apreensão porque o projeto da nova Constituição [...], apresentava propostas evidentes de limitação da esfera de ação da Igreja e de religiosos” (HERMANN, 2007, p. 123). O catolicismo deixa de ser a religião oficial do país; o clero não é mais subvencionado pelo estado nem tem direitos políticos; somente os casamentos civis, e não os religiosos, são reconhecidos oficialmente; os cemitérios foram secularizados e entregues à administração municipal; a educação é laicizada, a disciplina Religião é retirada do currículo e os governos são proibidos de subvencionar escolas religiosas, impedimento para abertura de novas comunidades religiosas.

Delgado e Passos (2007, p. 98) enfatizam que apesar dessa secessão legal “em nível prático, ambos continuavam a manter um clima de união e cooperação”. Por outro lado, Mainwaring (1989, p. 42) salienta o sentimento de alívio que tomou conta da Igreja após a implantação da República: “libertou a Igreja de uma relação de subserviência ao Estado”, levando-a a focar em seu desenvolvimento institucional e a não se preocupar em influenciar as elites governantes.

O projeto da primeira Constituição republicana foi alvo de protestos por parte do episcopado brasileiro: Dom Macedo Costa, arcebispo da Bahia e primaz do Brasil, através de uma Reclamação, afirma que “à luz de uma teoria teológica-política, o Estado não poderia progredir sem a proteção da religião, e terminava prometendo lutar pelos interesses da Igreja” (HERMANN, p. 124). Dom Macedo

Costa, pessoalmente, apela aos membros da Assembléia Constituinte que eliminem “as cláusulas ofensivas da liberdade da Igreja Católica” (MOURA; ALMEIDA *apud* HERMANN, p.124). Esse esforço desenvolvido por Dom Macedo Costa para a manutenção do poder e da autonomia institucional da Igreja Católica, que ficou conhecido como esforço de “romanização”³ da Igreja, fazia parte de um processo de reação da Santa Sé ao avanço de ideias que questionassem os princípios defendidos pela Igreja Romana, tais como “o liberalismo, o socialismo, o comunismo, o positivismo, o cientificismo, a maçonaria e o protestantismo” (MOURA; ALMEIDA *apud* HERMANN, p. 124). Para a autora, esse movimento de Dom Macedo deu início à construção “da organização eclesiástica no Brasil nas primeiras décadas republicanas” (MOURA; ALMEIDA *apud* HERMANN, p. 124) porque através dele a Igreja teve seus bens poupados e o ingresso de ordens e congregações foi permitido; além disso, o clero adaptou-se aos novos limites políticos impostos pela República, e a Igreja cresceu como instituição no período de 1889 a 1930. Por exemplo, em 1889, a Igreja era constituída apenas por uma arquidiocese e onze dioceses; em 1930, eram dezesseis arquidioceses, cinquenta dioceses e vinte prelazias; o contingente de padres aumentou por causa do estímulo à vinda de religiosos e religiosas estrangeiros no país.

As relações de tensão e cooperação entre a Igreja Católica e o Estado Republicano contribuíram para o fortalecimento institucional e patrimonial daquela instituição. Pierucci (1997, p. 99) reforça essa afirmação ao analisar a separação entre Igreja e Estado e considerar tal separação “a pedra de toque da modernidade da esfera religiosa em nosso país”.

Porém essa Igreja fortalecida institucional e patrimonialmente não soube lidar com as reações populares à perda de poder das autoridades religiosas, nem atingir e comandar a massa de seus fiéis. Essa dissociação entre a Igreja e a massa de fiéis é terreno fértil para o surgimento de vários movimentos populares regionais em defesa da Igreja e dos seus princípios como, por exemplo, os “movimentos messiânicos” de Juazeiro, Canudos, Contestado. Assim a Igreja se distancia do povo e do catolicismo popular e se coloca ao lado das oligarquias conservadoras e

³ Movimento reformador da prática católica surgido na segunda metade do século XIX, liderado pelos Papas Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903) que procurou retomar as determinações do Concílio de Trento (1545-1563), reforçar a estrutura hierárquica da Igreja, revigorar o trabalho missionário, moralizar o clero e diminuir o poder das irmandades leigas.

dos proprietários rurais, pois “essa neocrisandade tem um caráter conservador e desenvolvimentista” (DELGADO; PASSOS, 2007, p. 98).

Os movimentos de protesto social que ocorreram em Canudos, na Bahia (1893-1897), em Contestado, na divisa entre os estados de Santa Catarina e Paraná (1912-1916) – que rejeitavam o novo regime político, a República - e o de Padre Cícero, em Juazeiro-Ceará (1889-1939), são caracterizados como movimentos religiosos, apesar disso a Igreja oficial colocou-se contra os três movimentos. Nos dois primeiros casos, apoiou a repressão do Estado aos movimentos; no terceiro caso, suportou, por um longo período, os ataques sistemáticos de Padre Cícero a seus princípios disciplinares, ao ponto de impedi-lo de confessar, pregar ou celebrar missa. Porém esse castigo de Roma não levou o religioso à perda de prestígio em âmbito regional e nacional.

Como a Igreja Católica tem uma base plural, havia no meio do clero uma voz isolada, o Padre Júlio Maria, que, “na conturbada situação política e religiosa, seu pensamento era mais fecundo, pois sugeria um novo rumo para o catolicismo [...] defendia uma proposta que contemplasse a articulação entre igreja e sociedade” (DELGADO; PASSOS, 2007, p. 100). Para ele, a igreja devia se unir ao povo e ouvir suas reivindicações, pregar a justiça e se preocupar com as questões sociais.

No entanto, embora a um primeiro olhar haja hegemonia nos posicionamentos da Igreja Católica em relação à política e aos problemas sociais, tal fato não se confirma na prática. Em relação a essa hegemonia, afirma Coutinho Santos (2011, p. 5, grifo nosso) que, no caso do catolicismo brasileiro,

poderíamos identificar as seguintes identidades católicas na década de 1950: uma identidade hegemônico-político do *catolicismo tradicional romanizado*, uma identidade contra-hegemônica alternativa, do *catolicismo social-cristão* e uma outra identidade contra-hegemônica, mas de caráter *residual*, sem possibilidades de tomada e controle do ‘aparelho hegemônico político’, do *catolicismo popular tradicional*.

Apesar de Coutinho se referir ao catolicismo na década de 1950, vemos tais características percorrendo a história da Igreja Católica no Brasil em períodos anteriores. Podemos citar como exemplo dessa característica os movimentos de Canudos, na Bahia (1893-1897), do Contestado, na divisa entre os estados de Santa Catarina e Paraná (1912-1916), e o de Padre Cícero, em Juazeiro-Ceará (1889-1939).

Porém, a Igreja Católica, como instituição, permaneceu em oposição à secularização e às outras religiões, pregando a hierarquia e a ordem, e, se imiscuindo nas principais instituições e nos governos, a chamada restauração católica. Sobre isso veremos a seguir.

2.2.3 A Restauração Católica

O processo de restauração católica se inicia com a posse de Dom Sebastião Leme como arcebispo coadjutor da arquidiocese do Rio de Janeiro em 1921. Esse arcebispo era apoiado e encorajado pelo papa Pio XI em seus esforços para a restauração católica, bem como para as alianças com o Estado a fim de defender os interesses católicos e influenciar a sociedade. Assim, Dom Leme, que se refere ao Brasil como “nação católica”, empenha-se para ampliar a influência da igreja católica: “Cria o Centro D. Vital em 1922 com o intuito de formar uma *intelligentsia católica*, recrutando seus membros nas classes médias e altas. Pretendia com isso combater o anticlericalismo e o ateísmo advindos com a república” (TANGERINO, 1997, p.75). Desse modo, nas décadas de 1920, 1930 e 1940, a Igreja tinha a visão de que o Estado deveria seguir sua doutrina social, como também “proteger seus interesses; o sistema educacional e os meios de comunicação deveriam refletir princípios e doutrina católicos” (MAINWARING, 1989, p.48).

A partir da revolução de outubro de 1930, que leva Getúlio Vargas ao poder, este processo de restauração ganha velocidade. Conforme Mainwaring (1989, p. 47), alguns clérigos acreditavam que o governo Vargas realizava a doutrina social da Igreja e que o Estado Novo (ditadura Vargas, 1937-1945) conseguia eliminar os males do liberalismo e do comunismo. Em 1931, ocorreram duas grandes mobilizações religiosas no Rio de Janeiro, com a presença de Vargas e seus ministros, que contribuíram de forma positiva para o projeto de aproximação da Igreja com o Estado: em maio, homenagem à Nossa Senhora Aparecida; e, em outubro, a inauguração da estátua do Cristo Redentor. Em 1933, Dom Leme recusou a ideia de formar um partido político, porém criou a Liga Eleitoral Católica (LEC) com o intuito de pressionar políticos a apoiarem medidas que contemplassem os interesses da igreja e ao mesmo tempo, orientarem os católicos na hora de votar.

Diante disso, percebemos uma igreja aliada ao Estado, a fim de tentar recuperar uma parcela do seu antigo poder, porém ela não era mais parte integrante do poder como outrora. Contudo, “a igreja conseguiu voltar a ter controle sobre várias organizações da sociedade civil, e mais que isso, ser subsidiada pelo Estado na educação e nos serviços de saúde (hospitais, sobretudo)” (TANGERINO, 1997, p.86). A ação desse bispo se desenvolve em três campos: “a Ação Católica⁴, a formação das elites intelectuais e um novo encaminhamento no campo político, com o objetivo de defender os princípios católicos na vida pública brasileira” (LUSTOSA, 1977, p.64). Tanto para Dom Leme como para a maioria dos líderes católicos, a Igreja Católica tinha o dever de influenciar as outras instituições sociais para defender o caráter cristão da vida social.

Os círculos operários, espécie de sindicatos católicos, são fundados pela Igreja Católica em 1932 como espaços para evangelização. Baseados na Doutrina Social da Igreja, repudiavam o comunismo e a luta de classes, como também defendiam o direito natural de propriedade e a intervenção do Estado nas questões sociais. Após a instauração do Estado Novo (ditadura Vargas), os círculos operários cresceram e passaram a dar assessoria ao Ministério do Trabalho. Com o fim da ditadura Vargas, perderam força e deram lugar à Ação Católica Brasileira, movimento leigo constituído principalmente de jovens da classe média, criado em 1935 e controlado pela cúpula da Igreja. Porém, seus dirigentes leigos gozavam de uma certa autonomia, tinham a tarefa de evangelizar e falavam em nome da Igreja e dos seus interesses: “Foi uma grande escola de apostolado e militância cristã, com rigorosa e eficaz formação de seus quadros. Era o braço da hierarquia estendido no campo social, político e cultural” (DELGADO; PASSOS, 2007, p. 101).

Durante o processo de formação da Ação Católica, foram se desenvolvendo diversas formas de atuação, o que Tangerino (1997, p. 80) chama de “especialização da Ação Católica”. A partir disso não mais se dividiam os ramos do movimento por sexo, mas sim por categorias e classes sociais. Com isso surgiram: a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Estudantil Católica (JEC) para os estudantes secundaristas, a Juventude Independente Católica (JIC), a Juventude

⁴ A Ação Católica Brasileira teve seu estatuto aprovado pelo papa Pio XI em 1935. Ela seguia o modelo da Ação Católica Italiana e arregimentava fundamentalmente pessoas da classe média. (TANGERINO, 1997, p.78)

Operária Católica (JOC), a Juventude Universitária Católica (JUC). Tais formas de atuação vão marcar profundamente a Igreja nas décadas de 1950 a 1960, levando-a a se defrontar com o conjunto de problemas específicos das classes populares. A partir de 1950, a Ação Católica ganha nova orientação: “Esse período é marcado pela insistência no conhecimento da realidade e maior compromisso social [...] mais do que ideias, conceitos e normas, foi-se definindo também um novo tipo de relação da igreja com o mundo social, político, cultural e artístico” (DELGADO; PASSOS, 2007, p. 102). Assim começa a virada da Igreja Católica, ou seja, seu novo perfil, como veremos no próximo item.

2.2.4 A Virada da Igreja Católica

Mainwaring (1989), ao tratar do período de 1955 a 1965, afirma que a Igreja Católica Romana passou por mudanças significativas. Com a morte do conservador papa Pio XII, assume João XXIII, que promove reformas importantes com suas encíclicas *Mater et Magister* (1961) e *Pacem in Terris* (1963). Essas encíclicas que modificaram o pensamento católico oficial por desenvolverem uma nova concepção da Igreja “em sintonia com mundo secular moderno, comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na terra e em promover a justiça social” (MAINWARING, 1989, p. 62). O Concílio Vaticano II (1962-1965) também contribuiu para essas mudanças ao enfatizar a missão social da Igreja e a importância do trabalho leigo no interior dela; ao construir a noção de Igreja como povo de Deus; ao valorizar o diálogo ecumênico; ao tornar a liturgia mais acessível; e ao colocar a missão da Igreja acima da política. Para Mainwaring (1989, p. 26) isso significa “permanecer indiferente à discussão política [...] menos afetada pelo processo político”. As reformas do Concílio Vaticano II – como uma maior participação dos leigos, justiça social e uma maior aproximação entre o clero e o povo – conduziram a mudanças significativas na América Latina em função de “escandalosas injustiças sociais. As

terríveis condições de vida dos pobres, a crescente riqueza das elites, a discriminação social contra os pobres e a repressão dos movimentos populares” (p. 63). A Igreja não podia apoiar tal sistema, consequência da industrialização da América Latina com auxílio do capital internacional, o que levou os países pobres do continente a uma maior dependência dos países ricos; aprofundou as divisões sociais; estimulou o êxodo rural e o crescimento urbano, concentrando os trabalhadores e um imenso proletariado nas periferias das grandes cidades.

Bresser-Pereira (1972, p. 157), ao examinar as encíclicas *Mater e Magistra* e a *Pacem in Terris* de João XXIII, afirma que a única inovação que trouxeram foi a autorização para que os católicos dialogassem e colaborassem com os não-católicos, principalmente com os marxistas, o que abriu “novas perspectivas e um novo impulso à ação da Igreja – do clero e dos leigos – no campo social e político”. Somente assim João XXIII acreditava que poderia alcançar os dois objetivos a que se propusera, o diálogo e a modernização, ou seja, o *aggiornamento*: “era preciso reconciliar a Igreja com o mundo moderno, para com ele dialogar” (BRESSER-PEREIRA, 1972, p. 161). Apesar de tais encíclicas reafirmarem o direito à propriedade privada e aos bens de produção, elas atualizam a doutrina social da Igreja e tratam dos problemas como desenvolvimento econômico e da desigualdade entre os povos. A partir daí, no campo político, houve uma participação mais ativa e mais radical de padres e leigos em movimentos revolucionários de base marxista.

Ao analisar a década de 1960, Mainwaring (1989, p. 64) afirma que apesar de a Igreja católica no Brasil ter se modificado significativamente, ainda vivia graves conflitos internos: “Num extremo estava a esquerda católica comprometida com uma transformação social radical. No outro, estavam os tradicionalistas, de cujas fileiras surgiu a direita católica”. A direita católica ajudou a provocar a queda do presidente João Goulart em 1964 e a pressionar contra a esquerda católica e os bispos progressistas. Porém a maioria da Igreja institucional não entrava nessa polarização, pois estava dividida entre os reformistas, que acreditavam que a Igreja devia mudar, e os modernizadores conservadores (a maioria), que também acreditavam que a Igreja devia mudar, mas promoviam uma educação religiosa forte, intensa, a fim de tornar a Igreja mais eficaz e relevante para seus fiéis como, por exemplo, o Movimento Familiar Cristão e os Cursinhos de Cristandade. Tanto os reformistas como os modernistas conservadores acreditavam que a Igreja teria de dar um maior espaço aos leigos, porém os conservadores se preocupavam em manter a

obediência hierárquica. Já os reformistas adotavam a noção de Igreja como o povo de Deus. Os dois grupos entendiam ser importante a missão social da Igreja. Os conservadores rejeitavam o envolvimento político aberto – “a Igreja deveria se manter acima da política” (MAINWARING, 1989, p. 65). Até o final da década de 1960 a igreja permanecia relativamente conservadora. Os principais documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) representavam um compromisso entre as duas correntes. Em 1964, os conservadores derrotaram os reformistas nas eleições da CNBB, correspondendo ao anseio de uma burguesia e de uma classe média preocupadas com as mudanças religiosas e políticas que podiam advir com a eleição dos reformistas.

Tangerino (1997) sustenta que a Ação Católica Brasileira, acompanhada de suas novas formas de atuação (JAC, JEC, JIC, JOC e JUC), em contato com lavradores, operários, estudantes secundaristas e universitários, leva a Igreja a se defrontar com novos problemas e desafios: a industrialização, a dependência ao capital estrangeiro, o acelerado processo de urbanização. Isso somado às mudanças internas eclesiais em nível mundial (Concílio Vaticano II, 1962-1965) resultaram num novo perfil da Igreja Católica no Brasil: “com novas concepções de mundo e uma nova consciência dos problemas sociais e do papel que a Igreja deveria desempenhar na sociedade” (TANGERINO, 1997, p. 94). A Igreja se vê obrigada a se dirigir às várias classes sociais, porém sem se desvincular do Estado: “setores da Igreja modernizam sua atuação na sociedade, pensam-se e atuam como promotores do desenvolvimento, vão ao encontro das camadas populares sobretudo nas regiões mais atrasadas e subdesenvolvidas, mantêm relações de bom entendimento e colaboração com o Estado” (TANGERINO, 1997, p. 95). Com a fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, promovida pelos bispos ligados a Ação Católica, criou-se uma liderança para a Igreja Católica no Brasil. Della Cava (*apud* TANGERINO, 1997, p. 96) pontua que os objetivos e a política da CNBB, no período de 1954-1964, foram desenvolvidos em harmonia com o Estado Brasileiro, independentemente de quem estava no poder.

No início da década de 1960, algumas formas de atuação da Igreja Católica foram se radicalizando como, por exemplo, a Juventude Universitária Católica (JUC), que, inicialmente com o propósito de converter ou reconverter os universitários, aos poucos, foi-se envolvendo na política estudantil e ocupando cargos de direção na União Nacional dos Estudante (UNE). A CNBB, por sua vez, que pretendia tornar o

seu Movimento de Educação da Base (MEB)⁵ (alfabetização e conscientização das classes populares) em uma força qual às Ligas Camponesas graças ao seu discurso anticomunista - muda o seu discurso, posicionando-se a favor da reforma agrária e das reformas de base, e cobrando do Estado uma ação reformista na sociedade.

Mainwaring (1989, p. 77) afirma que esse discurso reformista da CNBB tinha fundamento conservador: “os bispos acreditavam que através de reformas que fossem ao encontro das necessidades dos mais pobres se afastaria o perigo do comunismo, pois os pobres eram mais suscetíveis à propaganda ideológica dos comunistas”. Os bispos eram radicalmente contra o comunismo, a seu ver “os comunistas [...] não se interessam realmente pelas soluções. Ao contrário, para eles, quanto pior, melhor” (Comissão Central da CNBB *apud* MAINWARING, 1989, p. 77): a “ameaça” comunista estava muito presente nas cabeças dos bispos. A Revolução Cubana criou a consciência de que uma revolução socialista era possível na América Latina - superestimando “o potencial revolucionário do continente” (MAINWARING, 1989, p. 64).

Assim a CNBB foi retirando seu apoio de alguns setores da Ação Católica que foram se radicalizando e se politizando: “alguns bispos criticavam o teor socialista de certos pronunciamentos da JUC e Dom Jaime Câmara, cardeal do Rio de Janeiro, não aceitou que Aldo Arantes, membro da JUC e presidente da UNE, continuasse na presidência da entidade estudantil” (TANGERINO, 1997, p. 97-8). Aldo Arantes deixou a JUC e a crise entre esta e a CNBB aumentou: a JUC, em um Congresso (SALVADOR, 1961), juntamente com outros segmentos de esquerda, defende o ensino público e gratuito entrando em confronto com os bispos que defendiam o ensino nas escolas religiosas pagas.

Em 1962 os membros da JUC deram impulso na criação do movimento Ação Popular (AP), que passou a ser um dos mais importantes canais católicos para a atividade política de esquerda, tornando-se “uma das três maiores organizações de esquerda, juntamente com o PCB (Partido Comunista Brasileiro) e o PC do B (Partido Comunista do Brasil)” (MAINWARING, 1989, p. 86). Os membros da AP eram líderes na educação popular, no trabalho sindical e na organização dos

⁵ O MEB tinha como principal base teórica o método do educador católico Paulo Freire que pregava a alfabetização de adultos baseada na conscientização, permitindo que o homem seja responsável e capaz de compreender e dialogar com o mundo e nele integrar-se como sujeito de sua própria existência (BRESSER- PEREIRA, 1972, p. 124-6).

camponeses, e viam a revolução e o estabelecimento de um governo socialista como o único meio de solucionar os problemas brasileiros.

Mainwaring (1989, p. 87) ressalta que “o humanismo da AP, sua ênfase na liberdade e na participação e suas críticas duras ao socialismo burocrático são precursores de atitudes que posteriormente se manifestam na Igreja popular dos anos 70”. Após o golpe de 64, a AP torna-se clandestina devido à repressão por parte do Estado, radicaliza-se, entra na luta armada, até que, em 1973, une-se ao PC do B. Nesse processo abandona suas origens cristãs, deixando de ser influência dentro da Igreja. Apesar da radicalização e do abandono de suas origens cristãs, esse movimento, com seus jovens humanistas radicais, deixou um legado que marcou a Igreja Católica, influenciando na construção de seu novo perfil: defensora dos direitos humanos e da democracia. Isso é o que veremos no próximo item.

2.2.5 A Igreja Defensora dos Direitos Humanos e da Democracia

A década de 60 do século XX – consagrada como uma década marcada por grandes transformações políticas, sociais e econômicas no Brasil e no mundo – foi um período de lutas que se intensificou à medida que o regime civil-militar (implantado em 1964 após um golpe) se fechava à participação social. A princípio, os militares assumiram o poder para salvar a democracia e moralizar o país por um tempo determinado, porém gradativamente caminharam em direção à militarização do estado (Doutrina de Segurança Nacional) e à centralização do poder executivo, desestabilizando os poderes legislativo e judiciário. Em dezembro de 1968, é decretado o Ato Institucional número 5 (AI-5), assim “o regime assumiu então seu formato mais autoritário e derrotou seus adversários” (PRADO; EARP, 2003, p.22).

Após o AI-5, a repressão se alastrou pelo Brasil e atingiu diferentes segmentos da sociedade que contestavam e confrontavam o regime ditatorial, dentre eles, a Igreja Católica. Juntamente àquelas transformações vividas pelo Brasil na década de 1960, a Igreja Católica, por ocasião do Concílio Vaticano II, realizado entre os anos de 1962 e 1965, passou a repensar e redefinir sua postura diante das questões sociais. Isso, entretanto, implicava em um maior comprometimento com as lutas dos marginalizados e oprimidos e com a manutenção da justiça e da liberdade.

Essas mudanças foram gradativas. Em 1964 a Igreja esteve ao lado dos militares apoiando o golpe que depôs o presidente constitucional João Goulart. Aos poucos, bispos, sacerdotes, freiras e leigos foram se distanciando dos interesses dos chefes militares. Logo após a Conferência do Episcopado Latinoamericano (CELAM), realizada na Colômbia (Medellín, agosto de 1968), os bispos concluíram que era chegada a hora de agir e colocar em prática o que Paulo VI havia dito na abertura da conferência (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 10): “Os pastores devem tornar suas as angústias do seu povo. Não devemos solidarizar-nos com sistemas que favorecem opressoras desigualdades e insuportáveis condições de inferioridade” Essa foi a tomada de consciência oficial da Igreja em relação aos problemas sociais da América Latina. A partir desse momento, a Igreja Católica se tornou um dos fortes centros de oposição institucional ao governo ditatorial:

muitos padres, bispos, leigos e religiosos defenderam a liberdade dos presos políticos, assumiram a causa da democracia e dos direitos humanos e, ajudaram a organizar os pobres que lutavam por condições de vida mais dignas e humanas (MOREIRA, 2004, p. 188).

Em todo esse processo, a Igreja Católica tenta incorporar-se à sociedade civil e aos movimentos sociais, concentrando suas ações nas áreas econômica e política, com foco no modelo econômico (elitista e concentrador de renda) e no restabelecimento da democracia: “neste contexto, a Igreja atua, simultaneamente como um ator da sociedade civil e da sociedade política, no processo de pressão e de negociação com a arena estatal com vistas ao restabelecimento da plenitude democrática” (STEPAN *apud* AZEVEDO, 2004, p.113). Esse foi o grande momento do catolicismo no Brasil: a Igreja Católica defendendo os pobres e denunciando a violação dos direitos humanos.

Bresser-Pereira (1972, p. 107-9) considera essa transformação política da Igreja Católica como um processo de descomprometimento da Igreja “com a ordem estabelecida e a adoção de uma ideologia e de práticas políticas que vão desde o pleito por reformas profundas na sociedade latino-americanas até a defesa da revolução socialista e a sua prática na conscientização popular e na guerrilha”. A Igreja pouco a pouco se torna uma fonte de crítica ao sistema.

Podemos notar que, em períodos anteriores à ditadura civil-militar, a relação Igreja Católica e Estado era marcada por alianças e cooperação, ainda que para

isso a Igreja Católica tivesse que se distanciar das necessidades cotidianas de parcela significativa de seus fiéis, sendo exceção o posicionamento de alguns líderes espirituais dos movimentos messiânicos e, mais próximo da atualidade, distanciando-se do Estado em favor da liberdade social e política de seus fiéis. No período em foco, houve mudanças no discurso e nas ações da Igreja. Seus novos discursos e práticas revelavam um distanciamento (ou ruptura) entre aquela Instituição e o Estado representado pelos militares, bem como uma maior aproximação ou sintonia com as necessidades cotidianas dos fiéis. O pacto histórico entre Igreja e Estado estava rompido, como veremos no item a seguir.

2.3 NOVO POSICIONAMENTO POLÍTICO DA IGREJA CATÓLICA

A fim de uma melhor compreensão do novo posicionamento político da Igreja Católica durante o regime militar, apoiar-nos-emos em conceitos construídos por Weber (1982), Bobbio (1995) e Arendt (2009) sobre política.

Para Weber (1982, p. 98), política é uma ação desenvolvida por qualquer tipo de liderança independente sob o signo do poder e da força: “é a participação no poder ou a luta para influir na distribuição do poder, seja entre Estados ou entre grupos dentro de um Estado”. Na política, além de estarem em jogo o poder, a paz e a satisfação individuais, estão também em jogo os esforços dispendidos por uma causa que exige convicções pessoais. O autor conclui ser a política o mundo das realizações envolvidas em contextos. Assim, a política busca o equilíbrio entre o desejável e o possível.

Bobbio (1995) afirma que a política tem o Estado como referência e está estreitamente ligada ao poder. Para o autor, a política é um conjunto de atividades humanas que tem como referência o Estado, que pode ser sujeito da ação quando: ordena ou proíbe algo a todos os membros de um determinado grupo social; impõe seu domínio a um determinado território; transfere recursos de um setor da sociedade para outros. Porém, o Estado também pode ser objeto dessa ação quando conquista, mantém, defende, amplia, derruba ou destrói o poder estatal. A

trajetória da relação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro evidencia o Estado como sujeito da ação política ou como objeto dessa ação.

O autor ressalta que a política por ser uma forma de atividade humana, tem uma relação estreita com o poder. Dessa forma ele classifica três formas de poder a partir dos meios utilizados pelo “sujeito ativo” da relação para determinar o comportamento do “sujeito passivo”. Essas formas de poder são: o poder econômico, que utiliza-se da posse de certos bens para pressionar aqueles que não os tem para manter um certo comportamento, sobretudo na realização de um determinado tipo de trabalho, pois “todo aquele que possui abundância de bens é capaz de determinar o comportamento do que se encontra em condições de penúria, mediante a promessa e concessão de vantagens” (BOBBIO, 1995, p. 955); o poder ideológico, baseado na influência das ideias formuladas por uma pessoa investida de autoridade sobre a conduta das pessoas, pois sábios, sacerdotes, intelectuais ou cientistas difundem valores ou transmitem conhecimentos que levam à coesão e integração do grupo, assim consumando o processo de socialização, poder utilizado pela Igreja Católica durante o período militar; e o poder político, o “poder coator”, que se baseia na posse dos instrumentos com os quais se exerce a força física, utilizado pelo Estado ditatorial brasileiro.

O autor conclui serem essas três formas de poder o fundamento de uma sociedade de desiguais, isto é, “dividida entre ricos e pobres, com base no primeiro, em sábios e ignorantes, com base no segundo, em fortes e fracos, com base no terceiro, genericamente, em superiores e inferiores” (BOBBIO, 1995, p. 955).

Arendt (2009, p. 24) concorda com Bobbio quanto à pluralidade dos homens (diferentes para Arendt e desiguais para Bobbio). A autora considera a política como a responsável pela organização e regulação do convívio entre os diferentes e não dos iguais. Assim “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com a igualdade relativa e em contrapartida às diferenças relativas” ou “encontra o individual: esse o objeto da política” (ARENDR, 2009, p.189). Para a autora, a política não surge no homem, e sim entre os homens, e está vinculada à liberdade e à espontaneidade humanas, pressupostos necessários para o surgimento de um espaço entre os homens para o desenvolvimento. Esse é o espaço da política, um espaço do “não-domínio”, da liberdade do Direito, portanto, um espaço protegido: “espaço político criado através de leis: toda lei cria, antes de mais nada, um espaço no qual ela é válida, e esse é o mundo no qual podemos

mover-nos em liberdade” (ARENDR, 1989, p. 160). Fora desse espaço, não existe lei, não existe mundo, visto que “o ponto central de toda política está na preocupação com o mundo” (ARENDR, 1989, p.188).

Arendt, Weber e Bobbio reconhecem a estreita relação entre política e poder: “a política está sob o signo do poder” (ARENDR, 1989, p.195); a força e o poder são os instrumentos exclusivos da política (WEBER, 1982, p. 98); a política, por ser uma atividade humana, tem uma estreita relação com o poder (BOBBIO, 1995, p. 955). Poder ideológico (Bobbio) e poder carismático e tradicional (Weber) que a Igreja Católica no Brasil soube utilizar a fim de promover o bem comum e redemocratizar o país. Isso evidencia que essa instituição precisou desenvolver um conjunto de ações que visasse o bem comum em uma sociedade de diferentes (Arendt) ou desiguais (Bobbio) e que buscasse o equilíbrio entre o desejável e o possível (Weber). Em outras palavras, política é o exercício do poder com a intenção de promover o bem comum a partir de uma ação consciente no presente com o objetivo de transformar o futuro.

Como exemplo, o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín, que geraram um movimento de renovação no catolicismo, tiveram o apoio de líderes da hierarquia católica (principalmente bispos), o que determinou uma política evangelizadora voltada para as questões sociais: “a Igreja, de fato, optou pela mudança de maneira extremamente ativa, e se tornou parte integrante da nascente ‘Revolução Brasileira’” (BRUNEAU *apud* DELGADO; PASSOS, 2007, p.116).

Também, logo após a implantação do regime ditatorial imposto pelos militares em 1964, a Igreja Católica torna-se uma das poucas forças de oposição: “em 1964, o regime autoritário trouxe consigo as marcas do desrespeito aos direitos civis, políticos e sociais” (DELGADO; PASSOS, 2007, p.116-7). A Igreja Católica entra em confronto direto com o Estado principalmente depois da decretação do Ato Institucional nº 5 (AI-5) em 1968. Esse ato fecha o Congresso, elimina a liberdade civil e da imprensa e permite aos serviços de informação a adoção de medidas extremas contra os opositores do regime. Isso é o que chamamos de uma “dose cavalari” de poder. Como resposta ao AI-5, a CNBB coloca em um documento a sua preocupação com a política econômica do governo e critica qualquer sistema que pusesse o lucro acima da pessoa: “é a partir do homem, que consideramos autêntico o desenvolvimento” (CNBB *apud* DELGADO; PASSOS, 2007, p. 118): e, assim, “O abismo entre os militares e a Igreja cresceu depois do AI-5” (SERBIN, 2001, p. 24).

Em maio de 1970, durante a XI Assembléia Geral da CNBB, é produzido um documento que denuncia os abusos do regime civil-militar contra os direitos humanos e sociais. Afirma tal documento que a Igreja não pode “admitir as lamentáveis manifestações da violência, traduzidas na forma de assaltos, seqüestros, mortes ou quaisquer outras modalidades de terror” (CNBB *apud* DELGADO; PASSOS, 2007, p. 118). A Igreja renova a sua ação e começa a se diferenciar daquela de outros períodos, o que favorece sua evolução política e religiosa: “essa mudança afetou, ao mesmo tempo, sua visibilidade histórica e sua própria autocompreensão” (DELGADO; PASSOS, 2007, p.118). Nessa conjuntura política, a Igreja passa a dialogar com a sociedade civil sobre a realidade brasileira e, “desta forma, afirma sua aliança com o interlocutor popular, redescobrando a dimensão social e a carência que atingia as populações menos favorecidas. Tornava-se, ainda, fundamental lutar pelo restabelecimento da ordem democrática” (DELGADO; PASSOS, 2007, p. 125).

Com a criação das CEBs, houve a organização de uma pastoral popular. Os leigos passam a assumir papéis de liderança na igreja e o catolicismo intensifica a ligação entre religião e vida cotidiana; as CEBs, além do caráter religioso, apresentam um lado social e político: “nas reuniões, procurava-se estimular a ampliação do conhecimento sobre a realidade, as questões pessoais e sociais” (DELGADO; PASSOS, 2007, p.123). A participação de jovens, adultos, mulheres, trabalhadores e voluntários era intensa. Assim, “o palco de debates e mobilizações contra a injustiça social e a doutrina de segurança nacional, particularmente depois do AI-5, eram as CEBs” (DELGADO; PASSOS, 2007, p. 124). Segundo Tangerino (1997, p. 111), as CEBs se multiplicaram no final dos anos 1970 e se fortaleceram a partir da realização de encontros nacionais: “congregavam pessoas de uma mesma localidade geográfica, de condições sócio-econômicas semelhantes, tanto no meio rural como nas periferias dos grandes centros urbanos.” Assim, as CEBs passaram a ser uma referência de identidade do catolicismo: “era o novo jeito de ser da Igreja” (TANGERINO, 1997, p. 20).

Löwy (2000, p. 83) alerta que, diferentemente do que muitos pensam, as CEBs são extremamente religiosas: “elas apreciam e praticam uma série de orações e ritos tradicionais (o rosário, vigílias noturnas, adoração e comemorações (como procissões e peregrinações) que pertencem à religião popular”. Porém, pouco a pouco, suas ações se expandem e incluem tarefas sociais: luta por moradia,

eletricidade, esgoto, água nos bairros e pela terra. Como elas também contribuem na criação e desenvolvimento de movimentos sociais, podem estimular a politização dos seus membros, promovendo a entrada de seus membros e líderes em partidos políticos.

Porém, somente as CEBs não eram suficientes para dar respostas satisfatórias às questões operárias, étnicas, camponesas etc. Assim foi criado o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1975. Com esse ato, “a Igreja, que num passado não muito distante poderia ser corresponsabilizada pelo massacre da cultura indígena, nesse momento assumia a defesa do direito dos mesmos à autodeterminação” (TANGERINO, 1997, p.111). Também em 1975 foi criada a Comissão Pastoral da Terra (CPT), cuja atuação no início ficou restrita à defesa dos posseiros da Amazônia, mas que pouco a pouco se estendeu a todo país na defesa dos arrendatários e meeiros, pequenos proprietários, boias frias e assalariados ligados à terra. Nesse espaço, “ao denunciar as injustiças que ocorriam no campo, ao incentivar os camponeses a criarem sindicatos rurais, ao patrocinar cursos de conscientização política dos trabalhadores rurais, tornou-se um dos alvos prediletos das ações repressoras do regime militar” (TANGERINO, 1997, p. 111). Muitos padres e agentes de pastoral, lideranças rurais e indígenas assassinados na década de 1970 tinham envolvimento com o CIMI ou com a CPT. A Pastoral Operária (PO) nasceu em cidades com grandes contingentes de operários, na maioria, migrantes que formavam um exército de reserva de mão de obra à disposição das indústrias. O achatamento salarial era uma realidade, visto que os sindicatos viviam sob ameaça de intervenção. Nessas circunstâncias difíceis, pequenos grupos de operários discutiam seus problemas à luz do Evangelho. Então, “foi através da PO que os operários católicos começaram a aprofundar seus conhecimentos sobre leis trabalhistas, sobre sindicatos e estrutura sindical, a se organizarem para exigir seus direitos” (TANGERINO, 1997, p.112).

As CEBs, o CIMI, a CPT e a PO constituem o que se chama de “Igreja Popular”, assim como “as outras pastorais que envolvem as classes populares e que têm como preocupação evangelizar e modificar as estruturas socioeconômicas injustas, que marginalizam e oprimem essas mesmas classes” (TANGERINO, 1997, p. 112). Os teólogos comprometidos com a Igreja Popular elaboraram uma teologia

que veio a ser conhecida como Teologia da Libertação⁶, a qual, além de fundamentar as práticas da comunidade, é uma nova maneira de se fazer teologia: “isso permitiu que a Igreja Popular fosse ganhando uma identidade própria, tanto na maneira de se organizar como nas suas concepções de mundo” (TANGERINO, 1997, p.114).

O papel político desempenhado pela Igreja Católica no Brasil aponta para a sua complexidade, posto que é uma instituição dotada de três poderes: o tradicional, assentado na tradição, o carismático, cuja fonte está na afeição ao chefe e ao caráter sagrado (ambos no sentido weberiano), e o ideológico, baseado na influência das ideias de uma pessoa investida de autoridade sobre a conduta das pessoas (no sentido bobbio). A seguir, apresentaremos as análises de Mainwaring (1989), Sofiatti (2009) e Skidmore (1988) sobre a Igreja Católica no Brasil que contemplam a diversidade dessa instituição internacional comprometida com o Brasil, com o Vaticano e com os padres estrangeiros residentes aqui, que enfatizava a espiritualidade e a paz e que tornou-se uma forte opositora do Estado civil-militar brasileiro: era o conflito “entre a cruz e a espada” (SERBIN, 2001, p. 437).

2.4 MODELOS, ALAS E TENDÊNCIAS DA IGREJA CATÓLICA

As diferenças existentes no interior da Igreja Católica no Brasil, durante o século XX, estão presentes nas análises de Mainwaring (1989), Sofiatti (2009) e Skidmore (1988). Esses autores classificam modelos, alas de Igreja ou tendências orgânicas do Catolicismo levando em consideração a relação da Igreja com a sociedade e, principalmente, com as várias formas de poder dessa sociedade.

⁶ Segundo Löwy (2000, p.56), a Teologia da Libertação é a expressão de um amplo movimento social que surgiu no começo da década de 1960 e envolveu setores da Igreja (padres, ordens religiosas, bispos), movimentos religiosos leigos (Ação Católica, Juventude Universitária Católica, Juventude Operária Católica), redes pastorais com base popular, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) etc: “A Teologia da Libertação é o produto espiritual desse movimento social” (LÖWY, 2000, p. 59).

Mainwaring, em sua análise sobre a Igreja Católica no Brasil do período de 1916 a 1985, fala de modelos de igreja – segundo o autor, tipos ideais no sentido weberiano – e não simplesmente de Igreja. Ele classifica esses modelos de Igreja conforme essa instituição percebe sua missão e sua relação com a sociedade (Estado, setores dominantes e médios e classes populares). São quatro tais modelos: o de neocrisandade, 1916 a 1955, com uma igreja politicamente conservadora, em oposição à secularização e às outras religiões, defensora da hierarquia, da ordem, de um catolicismo vigoroso que se intrometesse em instituições e governos a fim de manter seus interesses (a influência católica sobre o sistema educacional, a moralidade católica, o anticomunismo e o antiprotestantismo); o modernizador (conservador depois), com mudanças na Igreja para que ela pudesse cumprir sua missão com maior eficácia num mundo moderno e manter um bom relacionamento com os governos democráticos (menor ênfase à autoridade, à ordem e à disciplina), preocupação com a secularização, com a ameaça do comunismo, com a expansão do protestantismo e com a justiça social; o reformista, de 1955 a 1964, com ênfase na missão social da Igreja, maior participação dos leigos, justiça social, relações de maior proximidade entre o clero e o povo, noção de Igreja mais como povo de Deus do que como hierarquia e clero, valorização do diálogo ecumênico, liturgia mais acessível, em que a Igreja deveria “atuar como um símbolo que ajuda a transformar o mundo” (p. 68); e popular, de 1964 a 1985, com ênfase na democracia, críticas ao elitismo e ao desenvolvimento autoritário, apoio à reforma agrária, valorização das experiências de vida das classes populares, respeito às práticas e crenças populares, opção preferencial pelos pobres, interessada no ecumenismo, com função fundamental de “servir ao mundo, não a de servir a si própria” (p. 34).

Skidmore (1988, p. 271) sustenta que a Igreja Católica do período militar estava fortemente dividida, conforme o papel que lhe cabia na política, em três alas que refletiam tanto a opinião do clero como a opinião leiga. A primeira, a progressista, que pregava contra a violência do governo e a injustiça social, atacava as políticas do governo que contribuía com o aumento da desigualdade econômica: “Os bispos deste grupo pregavam contra a violência do governo e, com igual veemência, contra a injustiça social [...] necessariamente tinham que atacar as políticas do governo que haviam contribuído para a desigualdade econômica”. A segunda, grupo de bispos, a conservadora, apoiava o regime militar e denunciava a

ameaça “subversiva” ao Brasil; era “o contrapeso direitista à ação dos progressistas” e “imperturbavelmente apoiavam o regime militar” (SKIDMORE, 1988, p. 272). E a terceira ala, moderada, que evitava tomar qualquer posição pública sobre justiça social, econômica ou política por não ter certeza da sobrevivência da Igreja Católica caso essa entrasse em luta contra o governo militar.

O autor ressalta que os “moderados” tendiam a se unir aos “progressistas” quando o clero era vítima de vexames e de tortura. Assim, “quando lutavam para se proteger a si mesmos, os bispos estendiam seu manto sobre todas as vítimas da repressão”. A Comissão de Justiça e Paz era o instrumento dessa ala e tinha o apoio do Arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns, “um pequeno mas dedicado grupo de sacerdotes, voluntários leigos e advogados se esforçavam para localizar presos políticos, dar-lhes representação legal e aconselhar suas famílias” (p.272). Não era apenas a CNBB que procurava defender seus sacerdotes e leigos contra a tortura, “eram também os ativistas católicos que mobilizavam seus contatos no exterior, no Vaticano, no seio do clero e do laicato da Europa e dos Estados Unidos [...] gerando assim protestos na imprensa estrangeira” (SKIDMORE, 1988, p. 274) e inquietando os militares brasileiros.

Sofiati (2009) afirma que para se analisar o catolicismo é necessário entender que há diferentes vertentes no interior da Igreja Católica no Brasil, que podem ser analisadas à luz de teóricos da própria Igreja e autores das Ciências Sociais. Segundo esse autor, o teólogo J.B. Libânio (1999) identifica quatro cenários presentes na Igreja Católica: Igreja da Instituição, Igreja carismática, Igreja da pregação e Igreja da práxis libertadora. Boff (1994), por sua vez, cita quatro modelos: Igreja como totalidade, igreja mãe e mestra, igreja moderna e a igreja a partir dos pobres. Para Sofiati (2009, p. 125), as propostas de Libânio e Boff, apesar de sua importância para compreender o contexto da instituição, do ponto de vista sociológico, são limitadas para a classificação dos diferentes segmentos: “nota-se que estes cenários e modelos estão presentes de formas misturadas nesses grupos” (SOFIATI, 2009, p. 125).

A fim de compreender os processos internos da Igreja Católica no Brasil, Sofiati (2009) utiliza o conceito “Tendências orgânicas do Catolicismo”, que é utilizado por Gramsci (2001) e Löwy (2001) para descreverem as diferenças existentes no interior da Igreja. Essas tendências são quatro: tradicionalistas, modernizadores, conservadores, reformistas e radicais. Libânio e Boff enfatizam as

diferenças eclesiais; Gramsci e Löwy identificam essas tendências a partir das relações sociais, principalmente as relações dos católicos com as várias formas de poder presentes na sociedade.

Löwy (2001) define essas tendências das seguintes formas: tradicionalistas – grupo composto por fundamentalistas, defensores de ideias ultrarreacionárias; modernizadores conservadores – composto por uma corrente conservadora, hostil à Teologia da Libertação, associada à classe dominante; reformistas – composto pelos moderados, defende os direitos humanos e apóia demandas sociais dos pobres; e radicais – minoria influente, simpatizante da Teologia da Libertação, solidária aos movimentos sociais. Löwy (2001) construiu essa definição a partir da análise feita por Gramsci (2001) sobre as disputas internas na Igreja Católica da Itália.

Gramsci (2001, p. 126) afirma que desde o final do Século XIX existem três tendências no interior da Igreja Católica: “Essas tendências representam camadas sociais do bloco católico e suas disputas são definidas como partidos internos que lutam pelo controle institucional da Igreja Católica”. As tendências são: integristas, intransigentes ideológica e politicamente, representam os conservadores da sociedade; modernistas, que apresentam correntes bastante heterogêneas – uma que se aproxima das classes populares (favorável ao socialismo), outra se aproxima dos liberais (favorável à democracia liberal); e os jesuítas, por ser uma congregação influente e coesa, é considerada também como tendência que se localiza no centro das duas tendências anteriores e que mantém o controle do Vaticano, da sociedade civil católica e das organizações de massa católica (Ação Católica e das missões). Assim, a unidade católica é apenas aparente, pois oculta uma série de divergências em relação à visão de mundo da Igreja Católica. Gramsci (2001, p. 126) considera que os conflitos internos entre os católicos representam a “evolução estrutural e ideológica do mundo leigo e da subordinação da Igreja a este”.

Sofiati (2009), ao utilizar o referencial de Löwy e Gramsci para a análise da Igreja Católica, conclui que as tendências do catolicismo brasileiro podem ser definidas da seguinte maneira: tradicionalistas, compostas pelos movimentos Opus Dei, Tradição Família e Sociedade e Arautos do Evangelho; modernizadores conservadores, que se insere no Movimento de Renovação Carismática Católica; reformistas, congregações que trabalham com educação (lassalistas, redentoristas, maristas); e radicais, ligados à Teologia da Libertação (CEBs, pastorais sociais e da juventude).

Para desenvolvermos esta pesquisa, apoiamo-nos em Skidmore porque, em sua análise, ele divide a Igreja Católica no Brasil em alas que refletem tanto a opinião do clero quanto a dos leigos (conservadora, moderada e progressista), tendo como referência o período militar e de acordo com o papel desempenhado por essa instituição na política, o que contempla as várias faces dessa instituição poderosa, centralizada e que acredita ser uniforme.

No capítulo a seguir, além de analisarmos documentos da Diocese de Ipameri, da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio-Goiás (local de nossa pesquisa) e do Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC-PUC Goiás), também analisaremos entrevistas e relatos de fiéis e de freis daquela Paróquia a fim de confrontarmos as informações registradas nos documentos com a memória desse período apresentada pelos fiéis e freis. Diante dessa Paróquia local, que faz parte de uma Igreja mais ampla, poderosa e centralizada, portanto, dependente e subordinada ao Papa; cuja autonomia vai até o limite de não transgredir o limite imposto pela Igreja universal (BRUNEAU, 1974); que vivia sob um regime civil- militar ditatorial, e faz parte de uma instituição histórica que, segundo Skidmore, durante esse período, se dividiu em três alas (moderada, conservadora e progressista), levantamos as seguintes questões: a que ala pertence a Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio, Goiás? Qual a sua concepção de política? Qual a memória dos fiéis sobre as ações desenvolvidas pelos freis da Paróquia piresina nesse período conturbado?

3 DOCUMENTOS E MEMÓRIA DOS FIÉIS

Primeiramente, a partir do uso do instrumento metodológico denominado “tipo ideal” de Weber (2001, p. 137-9), faremos uma comparação entre um caso concreto de fenômeno social, no caso, as ações desenvolvidas pelos freis franciscanos da Paróquia Sagrado Coração de Jesus (Pires do Rio-Goiás) durante o período militar (1964-1985) e os conceitos típicos ideais de igreja moderada, igreja progressista e igreja conservadora. Em nossa análise, cada aspecto concreto da realidade empírica será entendido em função do distanciamento ou da aproximação em relação à definição típico-ideal de Igreja Católica do período militar desenvolvida por Skidmore (1988). Para tanto, serão consultados documentos relativos ao período, pertencentes à Paróquia em questão, à Diocese de Ipameri e ao IPEHBC-PUC Goiás, para, assim, verificarmos a concepção de política que orientou as mudanças no discurso e nas ações dos freis. Para analisarmos tais documentos, relacionaremos os textos aos diversos contextos do período e partiremos do pressuposto de que a pessoa que produz os documentos escolhe o que quer registrar e, assim, guardar para o futuro. Isso porque, como diz Le Goff (1992, p. 34), todo documento é monumento: “não existe documento-verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao pesquisador não fazer papel de ingênuo”.

Skidmore (1988) divide a Igreja Católica do período militar (1964-1985) em moderada, progressista e conservadora, conforme o papel político que ela desempenhava: a Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio, Goiás, enquadrava-se em qual dessas divisões? E sendo a política um exercício de poder com a intenção de promover o bem comum a partir de uma ação consciente no presente que tem o objetivo de transformar o futuro: Quais ações foram desenvolvidas pelos freis da Paróquia Sagrado Coração visando o bem comum?

Quanto à memória dos fiéis e dos freis, partiremos do conceito que a memória é algo socialmente construído e organizado em função das preocupações sociais e políticas do momento, portanto, faz parte da identidade de um grupo. Qual a memória apresentada pelos fiéis desse período?

Com o intuito de respondermos essas questões, traçamos a trajetória dessa Paróquia, analisamos documentos da Diocese de Ipameri, do IPEHBC-PUC Goiás e da Paróquia em questão para, assim, verificarmos as concepções políticas que orientaram as mudanças no discurso e nas ações dos freis da Igreja piresina no

período em foco. Também analisamos entrevistas e relatos dos fiéis piresinos e dos freis da paróquia para também confrontarmos a memória apresentada por eles sobre o período com as informações registradas nos documentos.

3.1 A IGREJA LOCAL: PARÓQUIA SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS

Para Vallier (*apud* TANGERINO, 1997, p. 21), a Igreja Católica é uma instituição complexa que através da hierarquia se estrutura internamente: a paróquia com o padre, a diocese com o bispo e o Vaticano com o papa. Bruneau (*apud* TANGERINO, 1997, p. 22) pontua que a Igreja Católica, além de possuir suas próprias leis – o Direito Canônico –, que a organiza, mantém e reforça sua hierarquia, preocupa-se em reproduzir seus quadros e ter canais de comunicação; tem unidades eclesiais (paróquias, dioceses, arquidioceses), todas ligadas aos bispos e esses ao papa.

Bruneau salienta que a Igreja local é parte de uma igreja mais ampla, dependente e subordinada ao papa, que controla tudo: nomeações de bispos, mudança de ritual ou na liturgia, inovações teológicas. Sua autonomia vai até o limite de não ferir o magistério da Igreja universal. A Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio-Goiás é a Igreja local, portanto, dependente e subordinada ao papa, não podendo transgredir o limite imposto pela Igreja universal. Como se deu a organização de tal Paróquia?

Em 1943, a Província Franciscana do Santíssimo Nome de Jesus, sediada em Nova York – EUA, chega a Goiás convidada pelo Arcebispo do Estado (Dom Emanuel Gomes de Oliveira) para substituir os frades da Província Franciscana Alemã de Santa Isabel que trabalhavam em Mato Grosso e Goiás (Pirenópolis), mas que, devido à distância entre os dois estados, optaram por ficar somente em Mato Grosso, abandonando Goiás. Os padres franciscanos da província norte-americana foram destinados para quatro paróquias: Anápolis, Pirenópolis, Pires do Rio e Catalão. Mas, “se de início a paróquia de Catalão foi tida como a melhor das quatro, a de Pires do Rio foi vista como a pior” (WYSE, 1989, p. 73).

Os freis franciscanos chegaram a Pires do Rio em 1944. A cidade tinha sido fundada em 1922, portanto, há vinte e um anos. Era um povoado que cresceu ao redor de uma estação da Estrada de Ferro Goiás, estação para servir as tradicionais cidades de Santa Cruz e Piracanjuba, assim, “o lugarejo apresentava um aspecto predominantemente comercial” (WYSE, 1989, p. 73). Havia poucas casas, ruas sem asfalto, eletricidade fraca e aproximadamente três mil habitantes. Além de a cidade de Pires do Rio ser uma pequena cidade da região sudeste do estado de Goiás que vivia essencialmente do comércio, os freis teriam que dividir espaço com diversas religiões existentes na região. Por exemplo, existiam várias seitas não católicas; um colégio sob direção de uma igreja protestante; na cidade vizinha, Palmelo, florescia um grande centro espírita; mais adiante, logo após as cidades de Palmelo e Santa Cruz, encontrava-se a cidade de Cristianópolis, refúgio dos cristãos protestantes perseguidos na católica cidade de Santa Cruz. Era a chamada liberdade religiosa de direito e de fato, graças aos princípios de laicidade impostos pelo Estado republicano em 1891. Assim “todo este território, com seus problemas peculiares, foi entregue aos franciscanos, com a paróquia de Pires do Rio” (WYSE, 1989, p. 75). Com todos esses problemas, os franciscanos norte-americanos ainda tinham como desafios se adaptar à cultura tropical e à diferença entre os idiomas.

Hoje, a Província Franciscana do Santíssimo Nome de Jesus do Brasil em Pires do Rio conta com a Paróquia Sagrado Coração de Jesus, capelas em todos os bairros da cidade (total de oito) e um colégio particular que contempla o ensino básico (primeiras séries até o ensino médio). São os documentos (*Livro de Tombo II* e o caderno *House Meetings*) dessa paróquia, bem como os da diocese de Ipameri (relatório e mensagem) e do IPEHBC (ata) que nos fornecerão os aspectos da realidade empírica para serem confrontados com os tipos ideais de Igreja do período militar (progressista, conservadora, moderada) criados por Skidmore (1988) a partir do papel que essa instituição desempenhava junto à política.

3.2 CEBs: PRIORIDADE EPISCOPAL

Os documentos pesquisados fazem parte do acervo da Diocese de Ipameri e –IPEHBC, pertencente à PUC Goiás. Na Diocese, encontramos dois documentos

referentes ao período militar: um relatório e uma mensagem de Páscoa, ambos redigidos pelo bispo Dom Gilberto Pereira Lopes, responsável pela Diocese. No IPEHBC, encontramos uma ata da Reunião do Conselho Episcopal Regional Centro-Oeste.

A Diocese de Ipameri é uma circunscrição eclesiástica da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil. Pertence à Província Eclesiástica de Goiânia e ao Conselho Episcopal Regional Centro-Oeste da CNBB. Foi criada pela Bula Pontifícia de 28 de outubro de 1966 e instalada em 6 de dezembro de 1966. A cidade de Pires do Rio faz parte dessa Diocese⁷, que anteriormente pertencia à Diocese de Goiânia. Em outras palavras, a Diocese ipamerina representa “a porção do Povo de Deus confiada a um bispo para que [...] constituam uma Igreja particular na qual verdadeiramente está e opera a Una, Santa, Católica e Apostólica Igreja de Cristo” (C.D., nº 11)⁸.

Essa “Igreja particular” confiada a um bispo (na época comandada por Dom Gilberto Pereira Lopes) teve que se conduzir de acordo com os ditames da Una, Santa, Católica e Apostólica Igreja de Cristo. Na introdução de um relatório de 1976, que corresponde ao período de 1968 a 1976, portanto, em pleno regime militar, a Diocese ipamerina reconhece que os princípios cristãos unificam a comunidade cristã, apesar de não ser homogênea: “não é um aglomerado uniforme. Mas unificado na seiva divina de Cristo”.

Nesse relatório, o ponto central são as CEBs: a formação de uma CEB é considerada como um apoio indispensável à ação evangelizadora dos sacerdotes e suas reuniões levam “o povo simples e aberto de coração ao contato direto com a palavra de Deus [...] todos sabem que a Bíblia é a palavra de Deus [...] o evangelho se torna fonte de crítica da realidade e elemento de conscientização”. Segundo Bresser-Pereira (1972, p. 169), o evangelho pode ter inúmeras interpretações: pode ser um apelo à paciência, ao conformismo e, concordando com o relatório de Dom Gilberto, também podem ser interpretado como uma mensagem de amor, justiça e vida em comunidade, que, quando colocada em confronto com uma dada realidade social e política, “pode transformar-se para muitos em uma mensagem revolucionária”. Sobre os sacramentos e os momentos litúrgicos como a Páscoa,

⁷ As cidades de Catalão, Cumari, Ananguera, Campo Alegre de Goiás, Corumbaíba, Davinópolis, Goiandira, Ipameri, Nova Aurora, Orizona, Ouidor, Palmelo, Pires do Rio, Urutaí, Caldas Novas, Três Ranchos, Marzagão, Santa Cruz e Cristalina fazem parte dessa Diocese.

Natal, Quaresma e outras festas litúrgicas e populares, o documento sustenta que eles levam a “um profundo sentimento comunitário e comprometem os membros com a comunidade cristã”, o que vem ao encontro da afirmação de Oro (2008, p. 53-4) acerca do duplo papel da religião: fortalecer o universo simbólico e congregar pessoas – em suma, a religião como um dos aspectos da vida social.

Por outro lado, o bispo coloca as dificuldades encontradas para desenvolver essas comunidades: primeiramente a desconfiança - “nem sempre e nem todos os agentes de ação pastoral estão logo dispostos e prontos para isso”. Em um primeiro momento, alguns padres, religiosos, leigos (engajados em associações, irmandades e movimentos) e alguns membros do povo olhavam as CEBs com desconfiança, mas depois, quando viram o resultado positivo colhido pelas CEBs, esse sentimento foi desaparecendo; depois o desnível de desenvolvimento socioeconômico e religioso das diversas paróquias e municípios só foi superado com o destacamento de “forças pastorais” para estes lugares e de uma assistência da coordenação da Diocese; e, por último, a administração dos sacramentos aos membros que não frequentam as CEBs. Neste ponto surge a dúvida - “negar a estes os sacramentos, cria revolta, afastamento, procura de outra religião. Dar os sacramentos significa desvirtuar a força renovadora das CEBs”, assim se propõe outras opções pastorais para estas pessoas e lugares, porém que as levem às CEBs.

Nesse relatório fica evidenciado o caráter religioso, social e político das CEBs, bem como a escolha das CEBs como prioridade da Diocese, conforme os inúmeros registros de encontros para avaliação do desenvolvimento das CEBs nas paróquias e cidades, cursos de formação, encontros de estudo, revisão e replanejamento sobre as CEBs. Dom Gilberto dá ênfase a um encontro de atualização teológica, durante uma semana em 1968, para passar aos padres, às freiras e aos leigos a nova visão do Concílio Vaticano II: “uma Igreja nova, não mais sociedade piramidal, de cima para baixo, mas uma Igreja comunidade e para apresentar a opção pastoral de Medellín – as CEBs”.

Entendemos o Concílio Vaticano II como uma abertura para a renovação da Igreja Católica baseada no diálogo e no *aggiornamento* (modernização), uma reconciliação da Igreja com o mundo moderno para que haja diálogo entre eles, com profundas consequências na vida da instituição, como, por exemplo, a maior

⁸ C.D.: Código do Direito Canônico.

participação dos leigos; preocupação com justiça social; co-responsabilidade dentro da Igreja entre o papa e os bispos, ou maior proximidade entre o clero e o povo – Igreja como o povo de Deus. E a Celam (1968), como um evento para adaptar as decisões do Concílio à realidade do nosso continente falava da injustiça institucionalizada do capitalismo, da opção pelos pobres com vistas à sua libertação e que a Igreja se estruturasse a partir das comunidades de base. Podemos notar que o encontro citado pelo bispo tinha uma programação atualizada e fiel às mudanças propostas pelos dois eventos.

O bispo conclui seu relatório afirmando que “a Diocese toda está neste processo de experiência típica apresentada neste relatório”, apesar das dificuldades encontradas no surgimento das CEBs como, por exemplo, o sentimento de desconfiança de alguns padres, freiras e leigos, o desnível de desenvolvimento socioeconômico e religioso das várias Paróquias e Municípios e a dúvida sobre administrar ou não os sacramentos para pessoas que não frequentam as CEBs – toda a Diocese estaria envolvida com as CEBs.

Löwy (2000, p. 82-3) reforça o que está escrito no relatório da Diocese ipamerina ao conceituar uma comunidade de base como um pequeno grupo de vizinhos de uma comunidade - que pode ser de uma favela ou de um bairro da periferia ou de uma zona rural popular – “que se reúnem regularmente para rezar, cantar, comemorar, ler a Bíblia e discutí-la à luz de sua própria experiência de vida”. O autor enfatiza que as CEBs têm um caráter muito mais religioso do que se imagina, pois “apreciam e praticam uma série de orações e ritos tradicionais (o rosário, vigílias noturnas, adoração e comemorações como procissões e peregrinações) que pertencem à religião popular” (LÖWY, 2000, p. 83). Elas resgatam as relações pessoais “primárias”, a prática da ajuda mútua e a participação em uma fé comum. Aos poucos, as discussões e atividades da comunidade se expandem para o campo social, quase sempre com a ajuda do Clero, e começam a incluir lutas por moradia, por eletricidade, por esgoto, pela terra. Essas organizações também contribuem para a criação e o desenvolvimento de movimentos sociais como, por exemplo, o Movimento contra o Custo de Vida Alto, Movimento contra o Desemprego, o Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST). Em alguns casos, esses movimentos estimulam a politização dos membros das CEBs e a entrada de seus membros e líderes em partidos de trabalhadores ou frentes revolucionárias.

A fim de entender a dinâmica das CEBs, Löwy (2000), se apoia em Levine, que afirma ser mais fácil entender essa dinâmica a partir das observações de Weber sobre a religião congregacional e a estreita relação entre as mudanças religiosas e as mudanças políticas: “Quanto mais a religião se tornou congregacional, maior foi a contribuição das circunstâncias políticas para a transfiguração da ética dos subjugados” (WEBER, 1978, p. 591). Levine pontua que as CEBs criam e alimentam um espaço para a religião congregacional no catolicismo: a promoção da justiça, tão cara às CEBs, tem suas origens na fé religiosa e, quando são colocadas num contexto de solidariedade, reforçando as estruturas dos grupos, os resultados podem ter implicações revolucionárias.

As CEBs, enquanto comunidades, encaixam-se na descrição de Bauman (2003, p. 7) acerca de uma comunidade: “sempre uma coisa boa” por possuir significados carregados de promessas e de prazeres. “Para começar, a comunidade é um lugar cálido, um lugar confortável e aconchegante” (BAUMAN, 2003, p. 7). Esse espaço que acolhe, protege, dá esperança às pessoas, conscientiza-as, representa a grande mudança institucional que ocorreu a partir da década de 1960 na Igreja Católica no Brasil: são as CEBs. Tais organizações estavam ligadas a uma Diocese e seus membros faziam parte da chamada “elite popular religiosa” (OLIVEIRA, 1992, p. 58), ou seja, era um grupo de fiéis ativos e praticantes que pertenciam às camadas mais pobres. O relatório da Diocese de Ipameri coloca a sua preocupação quanto à administração ou não dos sacramentos às pessoas que não faziam parte das CEBs, apesar de serem católicos e pobres. A fim de não perdê-las para outra religião, chega a propor outras opções pastorais (não identifica quais), desde que estas levem o fiel ao encontro das CEBs: o que vem ao encontro do que Weber (2004, p. 312) considera ser uma comunidade religiosa, isto é, um “meio de domesticação dos subjugados”. Quanto à Paróquia tradicional, continuava a atender as necessidades religiosas da maioria não praticante e da classe média ou rica que frequentavam a Igreja (RIBEIRO, 1992, p. 58).

O documento pesquisado no IPEHBC trata-se da ata de uma reunião do Conselho Episcopal Regional Centro-Oeste que ocorreu na cidade de Ipameri, portanto, sede da Diocese em questão, no período de 3 a 6 de novembro de 1971 (durante os anos mais duros do regime militar, sob a vigência do AI-5). Mais uma vez o ponto central de tal documento é a formação das CEBs. A fala de Dom Gilberto, bispo da diocese de Ipameri, é colocada em destaque. Ele afirma que a

CEB é uma exigência da Pastoral de hoje e constata a falência da Paróquia tradicional para atingir todos os fiéis – enquanto “a civilização urbana leva à massificação, à rejeição do transcendente para a aceitação da técnica e seus valores”, a CEB, ao contrário, comunga os mesmos objetivos da Igreja, isto é, “levar os homens à plena comunhão com o Pai e entre si, em Jesus Cristo no dom do Espírito Santo pela mediação visível da Igreja. Dom Gilberto ainda destaca que a CEB leva o homem a conhecer a sua dignidade de ser humano, a viver em solidariedade e participar do destino da sua comunidade, além de conduzi-lo a uma adesão consciente a Cristo. Nesse documento não constam registros de discussões sobre o momento brasileiro: período em que o Estado restringia severamente as liberdades, censurava os meios de comunicações e torturava e matava seus opositores – nem era preciso registrar, pois a recorrente escolha episcopal dando prioridade à formação das CEBs, indiretamente, fazia o papel de oposição ao regime.

Weber (1999, p. 316), ao tratar de comunidades religiosas, afirma que a formação dessas organizações se constitui no mais forte estímulo para o desenvolvimento do conteúdo dos ensinamentos sacerdotais. Essas comunidades criam a importância dos dogmas, isolando as outras doutrinas concorrentes e mantendo o domínio pela propaganda. A formação das CEBs, colocada como meta prioritária no relatório da Diocese ipamerina e na ata da Reunião do Conselho Episcopal Regional Centro-Oeste, evidencia o conceito weberiano.

Em uma mensagem de Páscoa do ano de 1967, Dom Gilberto, responsável pela Diocese, clama por justiça para os que não têm escola, para os que não tem trabalho, nem salário justo, nem teto, nem agasalho; justiça também para as nações pobres e oprimidas pelo imperialismo de todos os matizes (capitalista e comunista). Ao finalizar sua mensagem, coloca que somente Cristo tem a última palavra para a solução dos problemas humanos: “Cristo ressuscitado renova nossas esperanças. E promete dias mais claros, ao sol da justiça”. O discurso de Dom Gilberto está de acordo com a Igreja progressista do período, visto que pregava com veemência contra a injustiça social e econômica. Ao pregar por justiça para as nações pobres e oprimidas pelo imperialismo, tanto capitalista quanto comunista, mostra-se incomodado com a pobreza e a opressão dos países devido ao imperialismo capitalista ou comunista, não demonstrando simpatia por nenhum dos sistemas. Ao final, fala em renovação da esperança com a promessa de dias mais claros, ao sol

da justiça, graças à ressurreição de Cristo: os vinte e um anos do regime militar são conhecidos como “anos de chumbo”, período em que o “terror de estado” foi legalizado e as garantias e os direitos constitucionais foram suspensos, portanto, o contrário do que o bispo diz em sua mensagem.

A respeito de Dom Gilberto Pereira Lopes, bispo responsável pela Diocese Ipamerina, é necessário ressaltarmos que ele foi um dos participantes da Comissão Bipartite⁹, substituiu Dom Lucas Moreira Neves, bispo auxiliar de São Paulo. Essa Comissão foi criada em 1970, no Rio de Janeiro, por líderes do episcopado e das Forças Armadas, devido ao afastamento e aos confrontos públicos entre as duas maiores instituições do Brasil: Estado militar e Igreja se encontraram sistematicamente durante quatro anos no Rio de Janeiro. A Bipartite era uma entidade informal que tinha por objetivo reabrir o diálogo (no momento, um diálogo secreto, “na sombra”) entre Igreja e Estado. Foram vinte e quatro encontros em que as discussões giravam em torno dos direitos humanos, da suposta subversão na Igreja, da tortura, da censura, das críticas da Igreja ao regime e dos interesses institucionais da Igreja. Como afirma Serbin (2001, p. 314), a “Bipartite ajudou as duas mais importantes instituições brasileiras a coexistirem durante alguns dos momentos mais tensos e delicados de seu relacionamento histórico”. A partir dessa Comissão, o governo militar conseguiu obter uma moderação nas críticas dos bispos e a Igreja evitou uma repressão maior. Era uma tentativa séria e definitiva de preservar a colaboração histórica entre a Igreja e o Estado. Esses homens como Dom Gilberto “não eram apenas bispos, mas políticos hábeis e flexíveis que trabalhavam para salvaguardar a Igreja institucional e sua tradicional influência sobre a sociedade brasileira” (SERBIN, 2001, p. 315). Portanto, como diria Weber (1982, p. 99), buscavam o equilíbrio entre o desejável e o possível.

⁹ O grupo religioso dessa Comissão era formado por Dom Aloísio Lorscheider (presidente da CNBB), Cândido Mendes (secretário geral da Comissão Pontifícia Justiça e Paz), Dom Ivo Lorscheider (secretário geral da CNBB), Dom Avelar Brandão Vilela (arcebispo de Salvador), Dom Eugênio Sales (arcebispo do Rio de Janeiro), Dom Vicente Scherer (cardeal arcebispo de Porto Alegre), Dom Fernando Gomes dos Santos (arcebispo de Goiânia), Dom Paulo Evaristo Arns (arcebispo de São Paulo), dentre outros (SERBIN, 2001).

3.3 CEBs: PRIORIDADE DA IGREJA LOCAL

Os dois documentos da Paróquia Sagrado Coração de Jesus pesquisados são o caderno de anotações *House Meetings* e o *Livro de Tombo II*.

O caderno de anotações *House Meetings* cobre o período que vai de 1960 a 2010. Esse livro é chamado pelos freis de “crônicas”. Nele são registrados assuntos referentes à vida cotidiana e paroquial dos frades discutidos em reuniões: anotações sobre obras e reformas na Paróquia, compras, pedidos de cuidado com as despesas e os paramentos, escala de férias dos padres, visitas, viagens, conteúdos de curso pré-bastimal, crisma, de noivos etc., campanhas para arrecadar dinheiro, programação das missas e sacramentos. Porém, no período que vai de 3 de outubro de 1969 a 22 de outubro de 1974, não existe nenhuma anotação. Parece que a Paróquia deixou de existir, não tinha mais necessidades, não desenvolvia mais nada. Consta neste período somente um carimbo que registra a visita do Ministro Provincial da Ordem Franciscana à paróquia, em 31 de julho de 1970. Nessa época, o Ato Institucional número 5 (AI-5) estava em vigor, o que aprofundou ainda mais o controle e a repressão sobre a sociedade. O governo autoritário, aproveitando-se do desenvolvimento industrial e da inflação baixa, impôs um verdadeiro “terror de Estado” contra os opositores mais ativos, o que explica as prisões, torturas e mortes de pessoas pertencentes aos quadros hierárquicos e leigos da Igreja Católica. Portanto, era um período de se recolher.

Em 23 de outubro de 1974, surge a anotação: “determinada como prioridade apostólica e pastoral a formação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), em acordo com a decisão da Assembléia Diocesana de Ipameri em julho de 1974” (p. 15). Ainda explica que a meta para 1975 é formar uma comunidade de base primeiro dentro do próprio colégio mantido pela ordem franciscana (Colégio Sagrado Coração de Jesus), depois viriam as dos bairros e, por último, as da zona rural. As CEBs na década de 1970 se multiplicaram em todo o Brasil. Chegaram a oitenta mil comunidades, como dito anteriormente. A partir daí, as anotações sobre as CEBs são comuns.

Em 6 de maio de 1975, é registrada uma reunião em que houve reflexão a respeito das CEBs e da pastoral familiar. Citando Medellín, o redator coloca que a família sofre impactos sociais na América Latina devido à passagem do rural para o

urbano, ao processo de desenvolvimento que leva à marginalização, crescimento demográfico. Nessa reunião, é marcada a primeira Assembléia Paroquial com representantes das CEBs da zona rural e urbana. Entre os temas polêmicos, está formação das comunidades de base, desemprego, melhor atendimento aos pobres e necessitados, menores abandonados. Em 12 de outubro de 1975, aparece uma crítica ao capitalismo dependente brasileiro - “terceiro mundo: rico nunca liberta ninguém” (p. 27): a crítica ao sistema capitalista dependente é um dos princípios da Teologia da Libertação que vê aquele sistema como uma forma de “pecado estrutural” (LÖWY, 2000, p. 61).

Em 15 de junho de 1976, é escrito: “considerações. Confiar no futuro – abrir caminhos – aceitar o risco – mudanças no estilo de vida – mais simples” (p. 56). Durante o ano de 1976, é feita uma única menção sobre as CEBs: “Bons números de comunidades e agentes pastorais” (p. 59). Neste período, começa a chamada “distensão política” ou “abertura”, o que queria dizer que o governo militar pretendia “abrir frentes de diálogo com a sociedade (sobretudo com as instituições mais importantes como imprensa, igreja e universidades); dividir o poder, de forma gradual, com os civis ‘confiáveis’, fortalecendo aos poucos o Legislativo e o Judiciário” (NAPOLITANO, 1998, p. 53); e permitiu o exercício dos direitos políticos básicos como a liberdade de expressão e o controle e neutralização da influência política dentro do aparelho militar e dos órgãos de repressão. Assim começa a nova fase na institucionalização do regime militar, a chamada transição “lenta, segura e gradual” para o poder civil: “a abertura tentou realizar o ideal autoritário da ‘democracia sem povo’, como se dizia na época” (NAPOLITANO, 1998, p. 54).

Desde então, cada vez mais, menções às CEBs são feitas: em 23 de fevereiro de 1977: “trabalhamos como irmãos na construção das CEBs”; em 27 de novembro: “Frei Longuinho responsável pela CEB do São Sebastião e São José”; em 24 de janeiro de 1978: “Vida fraterna e apostólica – CEB”. Em 1979 não houve menção às CEBs. Nesse ano, tomou posse o último presidente da ditadura militar (General João Figueiredo). Em função disso os frades talvez tivessem ficado inseguros sobre os rumos deste governo. Também neste ano aconteceu uma explosão de greves por melhores salários, pelo fim do regime militar e pela redemocratização da sociedade brasileira. Houve uma greve operária na região do ABC em São Paulo, que compreende as cidades de Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano, que serviu para “consolidar e tornar pública a aliança da

Igreja Católica com o movimento operário” (NAPOLITANO, 1998, p. 75). As missas celebradas nesse período, principalmente aquelas realizadas nas cidades dos operários em greve, transformaram-se em atos contra o regime militar.

Contudo, em 17 de março de 1980, recomeçam os registros sobre as CEBs: “Estudar o método de planejamento e chegar a duas metas sobre as CEBs”; Em 7 de outubro de 1980: “Falou-se da necessidade de uma Comissão de Justiça e Paz” (NAPOLITANO, 1998, p. 117, 122). Essa comissão foi criada durante o regime militar pelo cardeal franciscano Dom Paulo Evaristo Arns. Ela defendia os direitos humanos e denunciava publicamente a violação desses direitos; localizava e ajudava presos políticos a sair do Brasil e dava assistência a suas famílias; além de incentivar a criação de comissões regionais. Talvez essa seja a razão da anotação.

Em 6 de abril de 1981, foi registrado o teor de uma reunião extraordinária, e entre as necessidades da igreja local, como compras, consertos, contratação de funcionário etc., apareceram as seguintes frases: “Igreja no Brasil incoerente” e “Igreja reclamando de falta de justiça?” (p.127). A primeira é uma afirmação, a segunda uma interrogação, em tom de crítica. Isso pode ser interpretado como uma insatisfação com as práticas da Igreja Católica, que pregava uma coisa e fazia outra, ou um veemente questionamento sobre qual seria o papel dessa instituição na sociedade.

Em 26 de fevereiro de 1985, já final do regime militar, é feita uma menção às CEBs, colocando-as como um dos assuntos ligados à igreja juntamente à catequese dominical e ao Clube das Mães – o que denota a importância que os freis davam a tais organizações.

Como vimos, não existem anotações no caderno *House Meetings* durante os anos mais duros do período militar (1969-1974), o que pode evidenciar a omissão dos freis nesse período. Comparando essa ação ao quadro ideal de Skidmore, podemos situar a Igreja local como pertencente à ala conservadora ou moderada. Porém, a partir de outubro de 1974, percebemos uma Igreja mais engajada na política, colocando como prioridade a criação das CEBs, preocupada com o modelo econômico elitista e concentrador de renda, ao mesmo tempo em que critica a própria Igreja: quando da anotação “Igreja incoerente” ou “Igreja reclamando de falta de justiça?” (p.127), percebemos uma Igreja progressista com traços de conservadora.

O outro documento da paróquia, o *Livro de Tombo II*, cobre o período de janeiro de 1970 a junho de 2010. É necessário informar que o *Livro de Tombo I*, que corresponde ao período de 1944 a 1969, não foi encontrado na paróquia. Assim, não tivemos acesso a cinco anos do período militar (1964-1969) que estariam dentro desse Livro. Segundo Frei Vanderlei, Ministro Provincial da Província Franciscana do Santíssimo Nome de Jesus do Brasil, esse livro foi emprestado a alguém e não foi devolvido. Nesses livros, os freis anotam detalhadamente e mensalmente todas as ocorrências e eventos da Paróquia: horário das missas e de outros sacramentos; programações litúrgicas; festas para arrecadar fundos para a paróquia; reuniões com segmentos da sociedade; a questão do dízimo; cursos de noivos, de batismo, bíblico; informações sobre o retiro do freis, suas férias; visitas pastorais; cartas escritas por visitantes. Se comparado ao *House Meetings*, o *Livro de Tombo* tem um estilo mais formal e se caracteriza pela maior quantidade e qualidade de registros.

Em 20 de julho de 1971, o bispo diocesano, Dom Gilberto Lopes, em visita pastoral a Pires do Rio, conclama a comunidade para um esforço comum na linha da evangelização e da catequese sobre os sacramentos, a pastoral da juventude, a pastoral vocacional, bem como a promoção apostólica dos leigos – “estimulando de modo especial a formação das CEBs. Disto falei em diversas ocasiões, principalmente quando celebrei na Comunidade que se está formando com sucesso no local chamado Baú” (p. 11). O local chamado Baú faz parte da zona rural de Pires do Rio.

Diferentemente do caderno de anotações *House Meetings*, que deixou de fazer registros entre 1970 e 1973, o *Livro de Tombo II* continuou a fazer anotações mesmo no período mais duro da ditadura. Em novembro de 1974, é informado que “Não houve padres na paróquia. Eles se encontravam em Ipameri, para o curso de Comunidade de Base” (p. 30). Em novembro de 1975, Dom Gilberto Lopes deixa palavras de louvor e encorajamento à realização da Assembléia Paroquial, evento promovido pela Paróquia Sagrado Coração de Jesus: “Parece-me um grande passo em direção a um plano de ação paroquial e, igualmente, importantíssimo para o engajamento de um maior número de militantes cristãos” (p.52).

Em 1976, foram registradas várias reuniões para formação dos dirigentes das CEBs. Em novembro de 1976 houve o registro de uma reunião “para orientação do povo para preparar as eleições municipais” (p. 73) e para a compra de folhetos do culto comunitário para as CEBs “para animar mais as comunidades sem padre e

sintonizar o culto dominical com a Rádio Aparecida” (p. 73). Em abril de 1977, foi registrado que “começou reunião mensal dos líderes das CEBs para a formação deles, troca de experiências e apoio dos freis” (p. 76); mais adiante é informado que o boletim paroquial mensal *O Católico Piresino* tem a finalidade de unir e conscientizar os fiéis e, “em 1977, está sendo tratado o assunto das CEBs de vários aspectos” (p.77). Também em 1977, há um texto, sem assinatura, acerca das tensas relações entre Igreja e Governo devido ao documento “Exigências cristãs de uma ordem política”¹⁰, elaborado na XV Assembléia Geral da CNBB. Esse documento questiona a legitimidade das ações do Estado militar. O autor anônimo afirma que “foi fina a crítica de vários pontos que discerniram pontos negativos e positivos de programas governamentais. Os estudantes, advogados e classe intelectual de São Paulo estão em revolta aberta” (p. 78). O texto ainda informa que o governo abriu o diálogo com vários segmentos da sociedade e instituições visando reformas futuras. Em 1978, foi registrado que “Foi feito o aviso paroquial convidando o povo a frequentar as comunidades de base” (p. 81) e que houve a fundação de treze novas comunidades de base, “que, apesar de serem pequenas, é um grande começo” (p. 89). Em 1974, começa o período da abertura ou distensão política brasileira, por isso há uma maior liberdade de expressão nas anotações dos freis e um avanço na questão das CEBs. Em 1978, com o fim do AI-5, inicia-se de fato a transição política para um regime mais aberto.

Em 17 de janeiro de 1983, é transcrito, no *Livro de Tombo II*, um documento intitulado “Carta ao povo brasileiro”, escrito por Dom Antônio Ribeiro, bispo da diocese de Ipameri, que deveria ser lido nas missas pelos padres e pelos agentes pastorais. Nele há comentários sobre o resultado favorável alcançado pelos partidos de oposição nas eleições de 1982¹¹: “Em nosso estado e em grande parte dos municípios de nossa Diocese ganhou a oposição. Pode-se ver, ouvir e sentir claramente que o povo quer mudar” (p. 121). O arcebispo saúda os eleitos e conclui que “a mudança começará a acontecer se deixarmos nos guiar pelo bem comum” (p.

¹⁰ Documento aprovado pelos bispos por uma votação de 210 a 3 que “insistia na responsabilidade do Estado na defesa dos direitos humanos e na promoção do bem comum; fazia uma crítica contundente ao processo elitista nas decisões que excluía a maioria da população [...] enfatiza a importância da participação e das liberdades democráticas e atacava a doutrina de segurança nacional, fundamento do regime militar” (MAINWARING, 1989, p.175).

¹¹ Nesta eleição a oposição elegeu dez governadores, incluindo os estados mais importantes: São Paulo (Franco Montoro), Minas Gerais (Tancredo Neves) e Rio de Janeiro (Leonel Brizola) – assim o regime militar “vai gradativamente perdendo sua capacidade de controlar a situação política” (CARVALHO, 2000, p. 378).

121). Nessa fala do arcebispo fica evidente a concepção de política da Diocese: promover o bem comum para transformar o futuro. A partir daí o regime militar entra em crise: a chamada “abertura lenta, gradual e segura” se consolida.

Como vimos, o *Livro de Tombo II*, diferentemente do *House Meetings*, durante os anos mais duros do período militar (1969-1974) fez registros, dentre eles, um de estímulo à formação das CEBs. Existem também registros sobre: a ida dos freis da Paróquia a Ipameri para o curso de Comunidade de Base; a orientação do povo para as eleições municipais de 1976; a criação do boletim paroquial mensal *Católico Piresino*, com a finalidade de unir e conscientizar os fiéis; o documento “Exigências cristãs de uma ordem política” elaborado pela CNBB, que é comentado como uma “fina crítica de vários pontos que discerniram pontos negativos e positivos de programas governamentais” (p. 78), o que levou as relações entre a Igreja Católica e o Estado militar a ficarem tensas; aviso paroquial convidando “o povo” a frequentar as CEBs; a transcrição da “Carta ao povo brasileiro” escrita por Dom Antônio Ribeiro, arcebispo da Diocese de Ipameri, saudando os eleitos da eleição de 1982 – a grande maioria da oposição – e que deveria ser lida em todas as missas.

Percebemos que tanto nos documentos da Paróquia local como nos documentos da Diocese e do IPEHBC se evidencia uma Igreja preocupada com a justiça social, econômica e política, como também com a conscientização dos seus fiéis. A prioridade e o apoio dado ao desenvolvimento de CEBs vêm ao encontro de um dos princípios básicos da Teologia da Libertação, que prega serem essas comunidades uma nova forma de Igreja, além de ser uma alternativa ao modo de vida individualista imposto pelo capitalismo (LÖWY, 2000, p. 61). Uma Igreja desenvolvendo ações contra a manutenção do *status quo* defendido pelas elites econômicas e representadas pelos militares no poder político denota uma Igreja progressista, conforme a categoria proposta por Skidmore, portanto, uma instituição engajada social e politicamente, atuante na sociedade como um todo. Porém, o que ficou na memória dos fiéis da Paróquia Sagrado Coração de Jesus sobre a concepção de política que orientava as ações e os discursos dos freis franciscanos da Igreja piresina? A Igreja Católica local, enquanto parte de uma instituição histórica aceita e disseminada na sociedade, constituída por práticas e ideologias que caracterizam um grupo de agentes, enfim, uma “estrutura estruturada e estruturante” (BOURDIEU, 2005, p. 60), conseguiu transmitir a seus fiéis a sua posição perante a ditadura militar? É o que veremos a seguir.

3.4 A MEMÓRIA DOS FIÉIS

Neste item, analisaremos as entrevistas realizadas com os vinte fiéis da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, bem como os relatos feitos por dois fiéis (fora do universo da pesquisa) e por dois freis que estavam à frente da Igreja local no período em foco, a fim de confrontarmos suas memórias com as informações contidas nos documentos pesquisados nos itens anteriores. Para tanto, primeiramente, faremos uma reflexão teórica em torno do conceito de memória, pois tal conceito suscitou todas as outras questões presentes no trabalho, sendo seu fio condutor. Em um segundo momento, faremos a análise do material qualitativo a partir de um diálogo com os autores já citados e com a História. E, finalmente, confrontaremos os documentos com as entrevistas.

3.4.1 Conceitos de Memória

Arendt (*apud* SANTOS, 2003, p. 17) afirma que o grande risco que nós os modernos enfrentamos é a perda da tradição, da ligação entre passado e presente, da capacidade de lembrar – a memória associada ao sentimento de pertencimento e à capacidade do homem perceber que ele não é eterno. Portanto, a memória é um dos valores mais caros do ser humano.

Para Halbwachs (2004), a memória tinha apenas um adjetivo: coletiva. E, ela só poderia ser memória coletiva, visto que o passado somente se torna compreensível a partir de sua realização em práticas e construções sociais do presente. Isso quer dizer que os indivíduos não lembram sozinhos, pois sempre precisam da memória de outras pessoas para confirmar suas lembranças e para lhes dar resistência. As principais afirmações do autor sobre a memória são: as memórias só podem ser pensadas em termos de convenções sociais, denominadas quadros sociais da memória; a abordagem dessas convenções deve ser feita a partir do mundo empírico observável, distante das intenções do indivíduos; e o passado que existe é apenas aquele que é reconstruído continuamente no presente. O autor conclui que a memória coletiva retém do passado somente aquilo que ainda está

vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. E ressalta que a memória individual apóia-se sobre a memória coletiva, confundindo-se momentaneamente com ela. A memória individual não está inteiramente fechada e isolada, já que evoca as lembranças dos outros, mas está limitada muito estreitamente no tempo e no espaço.

Conforme Bartlett (*apud* SANTOS, 2003, p. 53-61), a memória faz parte do processo de conhecimento e reconhecimento do mundo. Tal processo se define pela busca de sentido – o que é lembrado precisa antes ter sido percebido: para indivíduos se lembrarem de algo teriam de perceber aquilo que estava sendo lembrado. A memória, para ele, era parte constituinte de todas as etapas do conhecimento humano. O autor explica a memória (percepção, reconhecimento e reminiscência) como o processo pelo qual construímos o passado quando nos encontramos diante de toda uma massa ativa de experiências passadas. Bartlett, para concluir, afirma que as formas de recordar variam de acordo com as circunstâncias: sob a pressão de um grupo de interesses ou de determinações sociais.

Neisser (*apud* SANTOS, 2003, p.63-9), influenciado por Bartlett, defende que a memória é o resultado de reiteradas tentativas de reconstrução do passado e que a falta de precisão da memória não quer dizer esquecimento de acontecimentos passados, mas um processo seletivo pelo qual os indivíduos estão sempre reconstruindo experiências passadas através de sua inclusão no mundo em que vivem. O autor esclarece que tanto no processo de lembrança como no de esquecimento há sempre uma organização de experiências por parte dos indivíduos. Bartlett e Neisser consideram que o passado que existe é aquele que se expressa nos atos de reconstrução social. O indivíduo, ao recordar, está utilizando uma série de aprendizados já incorporados. Ele seleciona o que quer lembrar e esquecer. Ele se recorda de forma ativa, reflexiva.

Hobsbawn (1998, p. 23) afirma ser a memória antes um mecanismo de seleção do que de gravação, em que os indivíduos selecionam o que querem recordar. O autor alerta que a memória é “um meio notavelmente caprichoso de preservar fatos” (HOBSBAWN, 1998, p. 23).

Pollack (1992, p. 203) segue a mesma linha de Hobsbawn quando afirma que a memória é seletiva: “Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado”. Acontecimentos, personagens e lugares – os critérios da memória – conhecidos

direta ou indiretamente podem dizer a respeito de acontecimentos, personagens e lugares reais, fundados em fatos concretos, ou, pode se tratar da projeção de outros eventos. Por exemplo, alguns brasileiros têm dificuldade em entender e/ou lembrar que o Brasil passou por duas ditaduras: a de Vargas (1937-1945) e a militar (1964-1985). Assim, confundem personagens, acontecimentos e lugares. O autor ressalta ser a memória socialmente construída e organizada em função das preocupações sociais e políticas do momento. Em nível individual, essa construção pode ser consciente ou inconsciente: “O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização.” (POLLACK, 1993, p. 204). Seja a memória individual ou coletiva, ela é um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência de um indivíduo ou de um grupo em sua reconstrução de si: “A memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade” (POLLACK, 1994, p.204), porém, tanto a memória quanto a identidade podem ser negociadas, assim, não devem ser compreendidas como essência de uma pessoa ou de um grupo.

Outro conceito trabalhado por Pollack é o “enquadramento da memória”, que vem a ser a luta dos setores dominantes (responsáveis pela solidificação social, como organizações políticas, religiosas e sindicais) pela construção de uma versão única e bem amarrada do passado. Esse trabalho de “enquadramento” de uma memória coletiva é realizado parcialmente por historiadores, sociólogos e jornalistas e permite que a história de uma sociedade passe a ser oficializada e contada a partir da visão dos vencedores e líderes, ficando a memória das minorias ou vencidos no esquecimento. O “enquadramento da memória”, a construção de uma versão única do passado, está assentada no poder de decidir sobre o que será ou não preservado para a posteridade. Além do trabalho de “enquadramento da memória”, existe o trabalho da “própria memória em si”: “Cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade da organização” (POLLACK, 1993, p. 206).

Bosi (1994, p. 56), em um estudo sobre memória de velhos, coloca que, “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado”. É uma ação que leva a reconstruir algo no presente, tendo como referência o que se viveu no passado. Assim se utilizar da memória é antes de tudo trabalho. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um acontecimento do passado, ela não representa o que

experimentamos no passado. Nós não somos os mesmos de então, nossa percepção mudou, assim como nossas ideias, nossos juízos de realidade e valor – “o simples fato de lembrar o passado no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista” (BOSI, 1994, p. 56). Quanto às lembranças das pessoas idosas, a autora afirma que são histórias bem desenvolvidas, com referências familiar e cultural reconhecidas, “sobre um pano de fundo bem definido” (BOSI, 1994, p. 60), bem diferente da memória dos jovens e adultos ativos que está ocupada pelas lutas do presente e quando evocada representa fuga, arte, lazer, contemplação. O velho já viveu sua vida, e, ao lembrar do passado, ele não está descansando, “ele está se ocupando conscientemente e atentamente do próprio passado, da substância mesma da sua vida” (BOSI, 1994, p. 60). A autora conclui que velhos, enfermos e aposentados têm seu espaço mental quase todo ocupado pelo passado que vem à consciência na forma de “imagens-lembrança”.

Nesta pesquisa, utilizaremos o conceito de Bosi (1994) sobre memória por atender ao objeto desta pesquisa: a concepção de política presente na memória das práticas da Igreja Católica em suas ações de contestação ao regime militar, sob a perspectiva dos seus fiéis (Pires do Rio, Goiás, 1964-1985) – memória de fiéis com sessenta e cinco anos de idade ou mais. É necessário enfatizarmos que os fiéis, ao reconstruir no presente algo que viveram no passado, têm lembranças que não representam o que eles experimentaram no passado, pois pessoas mudam, assim como sua percepção, suas ideias, seus juízos de realidade e de valor. São essas memórias que serão confrontadas com os documentos analisados anteriormente.

3.4.2 Fiéis e contexto histórico

Durante vinte e um anos, de 1964 a 1985, após um golpe de estado, as Forças Armadas brasileiras (Exército, Marinha e Aeronáutica) assumiram o poder político no país e passaram a decidir quem ocuparia a presidência da República – deveria ser sempre um general do Exército. Assim sucederam-se na presidência: Castelo Branco, Costa e Silva, Médici, Geisel e Figueiredo. A partir desse momento, a alta cúpula militar, os órgãos de informação (Serviço Nacional de Informações-

SNI) e de repressão (Departamento de Operações de Inteligência-DOI-Codi) e os burocratas técnicos do Estado passam a comandar o governo. Os governos militares, por meio de Atos Institucionais (AI), foram limitando as instituições democráticas e impuseram censura nos meios de comunicação (rádio, televisão, jornais, revistas etc.).

Brasileiros que faziam oposição a esse governo foram perseguidos, exilados, torturados ou mortos pelos órgãos de repressão política. O modelo econômico adotado pelo regime militar foi o de desenvolvimento econômico baseado na aliança entre três grandes grupos: a burocracia técnica estatal (militar e civil), os grandes empresários estrangeiros e os grandes empresários nacionais. Dentre as características desse modelo, estão a modernização da economia, a concentração de renda nas classes altas e médias e a marginalização da classe baixa (BRESSER-PEREIRA, 1972, p. 223-30). É nesse contexto que a Igreja Católica decide desenvolver ações de contestação ou convivência à ditadura – visando enfraquecer (ou não) o regime fardado que a vigiava e perseguia. O que ficou desse período na memória dos fiéis piresinos?

A maioria dos fiéis entrevistados (80%) lembram do regime militar e classificam esse período como: “um tempo difícil” (entrevistado E); “uma época muito dura. Ô tempo ruim” (entrevistado F); “ Foi um período difícil, momentos difíceis de perseguição” (entrevistado H); “muita briga, muito xingamento, muita perseguição” (entrevistado J). A minoria (20%) diz não lembrar por vários motivos, dentre eles: “Para a gente do interior, cidades pequenas assim, as coisas não deixaram marcas de ressaltar nas lembranças [...] não lembro de nada que pudesse alterar a calma da vida de todo dia” (entrevistado M); “A gente não tinha muito acesso as coisas, Pires do Rio é uma cidade pequena [...] A gente não tinha assim muito conhecimento da realidade” (entrevistado B); “O meu marido é que sabe dessas coisas” (entrevistado C); “Nestes anos só pensava em me divertir” (entrevistado G).

Uma das respostas dos entrevistados - “coisa ruim eu não me lembro” (entrevistado I) - vem ao encontro do conceito de Neisser, Hobsbawn e Pollack para memória: a memória é mais um mecanismo de seleção do que gravação, a pessoa seleciona o que quer lembrar e o que quer esquecer. O citado entrevistado denomina de “coisa ruim” o período militar, assim, percebemos que ele reconhece aquele período como difícil, ruim, porém, não quer lembrar, escolheu esquecer.

Outro entrevistado afirma que “a gente não estava a par das coisas que estavam acontecendo [...] a gente era do partido da UDN, meu pai foi toda vida da UDN, a gente achava que isso era certo” (entrevistado N) – é importante esclarecermos que o partido União Democrática Nacional (UDN)¹² tanto apoiou o golpe que impôs a ditadura militar como fez parte da maioria de direita formada no Congresso Nacional após o golpe. Além disso, quando o governo militar criou partido Aliança Libertadora Nacional (ARENA) para apoiá-lo, a UDN levou seus quadros juntamente com outros partidos da direita para aquele partido. Um outro entrevistado diz “que não participou muito de nada. Mas, assim, o regime tinha um partido, a ARENA, e meu marido era” (entrevistado O). Nos dois trechos das entrevistas acima fica evidenciado o conceito de Pollack sobre a memória ser organizada em função das preocupações sociais e políticas do momento.

Alguns entrevistados se mostram bem informados sobre o período, como este que fala da perseguição à Igreja: “alguns sacerdotes sendo ameaçados e alguns corajosos colocaram interrogação na maneira de agir dos políticos da época dos militares” (entrevistado A). Ou os detalhes dados por este outro entrevistado sobre o golpe: “Foi um golpe para tirar João Goulart do governo. Os Estados Unidos estava envolvido. Achavam que era comunista [...] queria mudar para um governo socialista, queria melhorar a vida do povo, fazer a reforma agrária” (entrevistado D). Vários historiadores corroboram a fala desse entrevistado. Lanza (2008, p. 2) afirma que, devido à situação de grande tensão política, “os militares sentiram-se preparados para o golpe de estado, pois tinham o apoio dos Estados Unidos e eram estimulados abertamente pela CIA, agência central de inteligência americana”. Silva (2000) enfatiza que a presença política e ideológica norte-americana no Brasil estava evidente na Escola Superior de Guerra (ESG)¹³, que seguia o modelo da sua semelhante norte-americana, War National College. Os objetivos da escola brasileira era o binômio desenvolvimento e segurança – “eliminar o atraso econômico evitando, assim, o fermento subversivo” (p. 365).

A respeito da suposta tendência comunista do presidente deposto João Goulart propagada pelos partidos de direita (Partido Social Democrata-PSD e União Democrática Nacional-UDN) e pela cúpula da Igreja Católica, historiadores afirmam

¹² Segundo Silva (2000, p. 354), a UDN era um partido conservador que “estava sempre pronto a recorrer aos quartéis para fazer valer sua vontade”.

que ele fez alianças com os sindicatos urbanos, com os trabalhadores rurais e as esquerdas com a intenção de mudar a nação brasileira. Eram as chamadas reformas de base “formuladas conforme os ideais nacionalistas e as inspirações da esquerda na época” (SILVA, 2000, p. 2) e eram compostas por reforma agrária, nova estrutura educacional, regulamentação da remessa de capital estrangeiro, reforma tributária. Outro entrevistado reforça o que diz o entrevistado anterior: “o governo João Goulart estava infestado de comunistas [...] tinha pavor de comunismo, podiam matar todo mundo” (entrevistado K); outra fala desse entrevistado diz respeito à Campanha Anticomunista proposta por parte da hierarquia católica: “ficávamos vendo pela televisão preto e branco aquelas mulheres com os terços nas Igrejas de Minas, São Paulo e até em Goiás, eu lembro, eu morria de medo [...] quando tinha estas coisas para rezar eu ia: tinha pavor de comunismo”.

Sobre a repressão durante o regime militar, as falas são bastante parecidas: “Os militares tomaram o poder e fizeram muita maldade com as pessoas que não ficaram do lado deles. Perseguiam e matavam muita gente” (entrevistado E); “Quem era contra os militares, era preso imediatamente, não tinha defesa. Muitas pessoas foram torturadas, outras mortas” (entrevistado F); “A gente ouvia contar de um relojoeiro, que vieram buscá-lo, roubaram tudo dele, não sei para onde levaram ele, ele ficou meio fraco da cabeça [...] ninguém sabe o que fizeram com ele” (entrevistado B). Outro entrevistado também lembra do caso desse relojoeiro: “Teve uma judiação aqui mesmo. Um relojoeiro falou sobre comunismo. Fecharam a relojoaria e levaram ele preso” (entrevistado E).

No período militar, as garantias e os direitos constitucionais deixaram de existir e houve “a transformação do país em um ‘imenso quartel’, como os próprios líderes militares viam, com a imposição da Lei de Segurança Nacional¹⁴” (SILVA, 2000, p. 370). A maioria dos fiéis piresinos lembram o que foi o período militar no Brasil com a imposição de uma ditadura, o que representa o contexto da nossa pesquisa. A seguir trataremos da memória dos fiéis sobre as ações e os discursos

¹³ A ESG foi criada em 1949, dentro do contexto da Guerra Fria, para desenvolver uma doutrina para as Forças Armadas brasileiras.

¹⁴ A Lei de Segurança Nacional era utilizada pelos tribunais militares contra centenas de oponentes ao regime militar e tinha por base a Doutrina de Segurança Nacional proposta pela Escola Superior de Guerra-ESG, que após a implantação da ditadura, reforçava a doutrina de segurança nacional e deixava de dar ênfase ao desenvolvimento econômico (SILVA, 2000, p. 366).

do freis que estavam à frente da Paróquia piresina a fim de que possamos perceber o posicionamento político adotado pelos franciscanos durante o regime militar.

3.4.3 Ações e Discursos dos Freis

A Igreja Católica durante a realização do Concílio Vaticano II, realizado entre os anos de 1962 e 1965, passou a pensar e a definir um novo posicionamento diante das questões sociais, o que levava a um maior compromisso com as lutas sociais e com a manutenção da justiça e da liberdade. Essas mudanças foram gradativas, tanto é que, em 1964, a Igreja esteve ao lado dos militares apoiando o golpe que depôs o presidente João Goulart. Aos poucos, bispos, sacerdotes, freiras e leigos foram distanciando-se dos interesses dos chefes militares. Após a Celam, realizada na Colômbia (Medellín, agosto de 1968), os bispos que participaram concluíram que era chegada a hora de agir e colocar em prática o que Paulo VI disse na abertura da Conferência (*apud* PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 10): “Os pastores devem tornar suas as angústias do seu povo. Não devemos solidarizar-nos com sistemas que favorecem opressoras desigualdades e insuportáveis condições de inferioridade”. A Paróquia Sagrado Coração de Jesus, a Igreja local, enquanto parte de uma instituição histórica aceita e disseminada na sociedade brasileira, constituída por práticas e ideologias que caracterizam um grupo de agentes espalhados em todo o território nacional – uma “estrutura estruturada e estruturante” (BOURDIEU, 2005, p.60) - conseguiu transmitir aos fiéis piresinos a sua posição ante a ditadura militar? Lembrando que tanto a ação quanto a omissão são atitudes políticas, que atitude política foi adotada pelos freis da Paróquia piresina durante a ditadura militar, sob a perspectiva dos seus fiéis?

Pelas entrevistas percebemos que existe uma estreita relação entre os fiéis piresinos e os freis da Paróquia Sagrado Coração de Jesus: “Eu tinha muita ligação com os padres, eles almoçavam aqui em casa muito, tinha muita festa” (entrevistado I); “Os freis participavam da vida da gente, conviviam com a gente” (entrevistado J). Em cidades pequenas, é bastante comum o desenvolvimento de intensa relação social entre padre e fiéis. Apesar dessa estreita convivência entre freis e fiéis, os fiéis classificam os freis como fechados e tímidos: “os padres americanos são muito

fechados” (entrevistado H); “os padres vinham aqui em casa e não falavam nada” (entrevistado C); “Americano tem sempre assim uma coisa muito forte de expressão. Eles não têm meio-termo, não têm leveza para colocar as coisas” (entrevistado H). Por não dominarem a língua portuguesa, os freis norte-americanos podem ter passado a seus fiéis essa imagem de fechados e tímidos.

Alguns entrevistados falam que os freis se preocupavam com a pontualidade e com o vestuário dos fiéis: “Tinha que chegar no horário, na hora certa” (entrevistado C); “Se chegasse cinco minutos atrasado à missa, o padre mandava voltar” (entrevistado E); “Roupa decotada era proibida, o padre dizia: ‘O Country Club é mais lá embaixo, vai trocar de roupa’” (entrevistado M); “O Frei Luís ficava na porta da Igreja e quando a pessoa estava muito decotada ou saia curta, ele uma vez pôs um pano de limpar na costa de uma moça” (entrevistado K). Como os freis vieram de uma cultura anglosaxônica em que a pontualidade é regra e o vestuário tem estilo comportado, devia ser difícil para eles aceitarem a falta de pontualidade e as roupas ousadas, bem características do povo brasileiro.

As CEBs, frequentemente citadas nos documentos pertencentes à Paróquia e à Diocese, somente são lembradas por um entrevistado:

Nós tínhamos a reunião chamada reunião de comunidade, era uma reunião de senhoras para estudar sobre a sociedade, sobre a Bíblia [...]. Esta comunidade era mais de oração, de novenas, a gente rezava todo dia, estudava um pouquinho o Evangelho. Tempo bom aquele, a turma comparecia mesmo. Era turma fiel nas reuniões, a turma gostava das reuniões. Não existia política na nossa reunião, nem não sabia que partido cada uma era (entrevistado J).

Ainda sobre o caráter das CEBs existentes na cidade, Frei Davi, que esteve à frente da Paróquia entre 1978 e 1984, afirma em seu relato que a CEB “na teoria é maravilhosa” e “tinha influência da esquerda da Igreja”. Lembramos que um dos princípios da Teologia da Libertação é o desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres a fim de despertar tais comunidades para o compromisso político. Entretanto, em Pires do Rio, ele não conseguiu desenvolver plenamente essa comunidade, ou seja, com caráter político: “as CEBs eram apenas comunidades de bairro onde eram realizadas missas, pregações, terços”, era apenas uma forma de levar a Igreja até os bairros mais distantes.

Löwy (2000, p. 82-3), ao conceituar uma comunidade de base como um pequeno grupo de vizinhos de uma comunidade, que pode ser de uma favela ou de

um bairro da periferia ou de uma zona rural popular, “que se reúnem regularmente para rezar, cantar, comemorar, ler a Bíblia e discutí-la à luz de sua própria experiência de vida”, reforça a fala do nosso entrevistado e do relato do Frei Davi. O autor enfatiza que as CEBs têm um caráter muito mais religioso do que se imagina, pois “apreciam e praticam uma série de orações e ritos tradicionais (o rosário, vigílias noturnas, adoração e comemorações como procissões e peregrinações) que pertencem à religião popular” (LÖWY, 2000, p. 83). Elas resgatam as relações pessoais “primárias”, a prática da ajuda mútua e a participação em uma fé comum. Aos poucos, as discussões e atividades da comunidade se expandem para o campo social, porém, pela entrevista do fiel e pelo relato do frei, percebemos que as CEBs promovidas em Pires do Rio permaneceram na primeira fase, a fase religiosa. Quanto à não existência de política nas reuniões, notamos que o entrevistado se refere à política partidária, aos partidos políticos, portanto, ligada aos interesses de grupos e classes sociais, e não à política, àquela que é um exercício de poder com a intenção de promover o bem comum, ação consciente no presente com o objetivo de transformar o futuro, algo caro às CEBs.

Um entrevistado reconhece que existiam diversos tipos de sacerdote durante o período militar:

Dentro da Igreja há uma diversidade de maneira de ser do sacerdote. Alguns como o padre Zezinho que trabalhava no Ateneu Dom Bosco não tinha medo. Ele lutou pela libertação, ele mostrava os ensinamentos de Jesus, como tinha que ser livre, a palavra tinha que ser livre, isso ele pregava. Mas ele foi preso. Eu me lembro de Dom Hélder Câmara, era destemido. Tanto que no nordeste... eu me lembro de ter lido em jornal da época ele dizia “ninguém ama Deus de barriga vazia”. Os franciscanos são mais fechados, mais tímidos neste sentido, mas pregando o evangelho eles pregavam a libertação, não tem como fugir. Porque não teve ninguém que lutou mais pela liberdade que Jesus, embora tenha sido punido por isso. Foi condenado pelos tribunais militar e religioso. Eu acho que é obrigação de qualquer cristão trabalhar pela liberdade, destemidamente, embora a gente entenda aqueles que tinham medo de pregar uma libertação, assim mais claro, porque muitos desapareciam sem saber onde tinha ido e tudo. O medo às vezes fecha um pouco o homem, muitas vezes tem acontecido isso com os sacerdotes (entrevistado A).

O entrevistado compara as atitudes dos freis franciscanos da Paróquia piresina com dois sacerdotes reconhecidos por suas atitudes políticas contra a ditadura civil-militar, Padre Zezinho e Dom Hélder. Os freis da Igreja local são chamados de tímidos e fechados. Padre Zezinho é aquele que não tinha medo e chegou a ser preso. Dom Hélder, o destemido. Porém, o entrevistado chama

atenção para o fato de que quem prega o Evangelho está pregando a libertação e que qualquer cristão tem obrigação de trabalhar pela liberdade. De acordo com Löwy (2000, p. 62), o conceito de libertação tem um significado tanto religioso quanto político, tanto espiritual quanto material, tanto cristão quanto social. Ao final, o entrevistado afirma entender aqueles que tinham medo de pregar a libertação mais abertamente porque muitos desapareciam, e que o medo fecha um pouco o homem. Nesse momento, fica evidente que ele está falando dos freis franciscanos da Paróquia local.

A respeito do discurso dos freis, a maioria dos entrevistados (66,6%) afirma que: “Falavam de ajudar os pobres, fazer caridade. Temas religiosos sempre (entrevistado D); “Não falavam nada fora da religião. Se não iam para o pau” (entrevistado E); “Lembro deles falarem só de religião” (entrevistado G); “Eles falavam assim de estar sempre perto do amor, não ser egoísta, não apontar, acusar sem provas, não degradar a pessoa, todo ser humano por pior que seja é filho de Deus, a gente tem sempre que fazer sua defesa” (entrevistado K); “Eles pregavam muito amor, esperança e fé [...] trabalho de padre, principalmente de franciscano, aquele amor, aquela união” (entrevistado M). Percebemos que os princípios cristãos permeavam o discurso dos freis. Segundo Weber (1982, p. 368), a Igreja Católica é “uma organização compulsória para a administração da graça”. Assim, quando os entrevistados dizem que os freis falavam somente de religião ou de temas religiosos, acreditamos que querem dizer que os freis falavam da necessidade da observância dos sacramentos como condição para a salvação.

A minoria dos entrevistados (33,4%) afirma o seguinte com relação ao discurso dos freis: “Frei Artur foi uma pessoa que sempre questionava o tipo de política, o comportamento dos políticos. Ele sempre questionou isso nas homílias dele” (entrevistado H); “O Frei Luís, nos sermões dele, ele falava da ditadura militar, ele certamente falava contra. O que eu entendia dos sermões dele é que ele não aceitava a ditadura” (entrevistado L). Frei Artur e Frei Luís estavam à frente da Paróquia durante as décadas de 1960 e 1970, portanto, durante a ditadura militar. No entanto, eles deviam fazer uma crítica tão sutil ao regime vigente que poucos fiéis entendiam ou a maioria dos fiéis selecionou apenas o que quer lembrar do passado: a não participação dos freis na política.

Um outro fiel, ainda a respeito do discurso dos freis durante o período militar, faz a seguinte afirmação:

Eu não lembro dos padres citarem nada não. Eles eram muito participantes com o pessoal, com os militares que estavam aqui, não sei se por isso eles não falaram mal, mas eles não eram de condenar não. Olha em parte, eu achava bom eles não citarem nada, como eles eram todos norte-americanos, eu achava que dever deles era ficar mais calados, pregar mais a religião e ficar mais calados na parte política porque eles não eram brasileiros (entrevistado I).

Esse fiel afirma não lembrar dos padres citando algo sobre a ditadura e acredita que por eles conviverem com os militares do Batalhão Maúá¹⁵ não falavam mal nem condenavam tal regime. Isso agradava ao fiel, que achava que os freis deveriam ficar mais calados sobre política e pregar mais a religião pelo fato de serem norte-americanos. Por essa visão, os padres não se envolveram com as questões políticas, apesar de ser um período tão conturbado, o que pode revelar que eles, os freis, acreditavam que religião e política são coisas distintas, uma não deve se intrometer com a outra.

Diferentemente, Löwy (2000, p. 62), em uma crítica a teoria de “modernização” de Levine, “que supõe uma especialização funcional cada vez maior e uma diferenciação institucional entre religião e política”, afirma que tal modelo de interpretação, além de não estar de acordo com a realidade da América Latina, somente funcionaria se a religião se limitasse ao culto e à política ao governo. Mesmo que essas duas esferas permaneçam autônomas, entre elas “desenvolve-se um elo verdadeiramente dialético” (LÖWY, 2000, p. 62). O autor cita como exemplo os conceitos como “trabalho pastoral” e “libertação” que significam ao mesmo tempo algo religioso e político, espiritual e material, cristão e social. Por outro lado, Mainwaring (1989, p. 196), afirma que a Igreja teve de enfrentar muitos fiéis que não aceitaram o estilo e a mensagem da nova Igreja: “A maior parte dos católicos não estava interessada numa fé politizada, secularizada e rejeitava o que sentia como esforços políticos desvinculados da fé”. Isso vem de encontro à fala do fiel acima citado, como também deste que afirma: “católico é católico, militar é militar” (entrevistado F); ou deste outro: “eles (os freis) se comportaram muito bem porque não participavam diretamente da política”, que colocam a religião totalmente desvinculada da política.

¹⁵ O Batalhão Mauá era um grupo do exército que se instalou em Pires do Rio durante as décadas de 60 e 70 com o objetivo de construir a estrada de ferro que levaria os trens até Brasília.

Em relação à atitude política adotada pelos padres ante a ditadura militar, este fiel diz:

Os padres foram omissos. Talvez não quisessem se envolver. Eram estrangeiros. Não queriam confronto com o governo. A Igreja naquela época estava dividida tinha os padres conservadores que apoiavam o governo e estava ligada à classe poderosa e não queria mudanças (entrevistado D).

Esse fiel afirma que os padres foram omissos e não queriam entrar em confronto com o governo. Ele ainda ressalta a divisão existente na Igreja daquela época, mas somente cita os padres conservadores como aqueles que apoiavam o governo, ligados aos poderosos e não queriam mudanças. Por esta fala, percebemos que o entrevistado enquadrou a Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio na ala conservadora. Com essa mesma visão, mas justificando a atitude dos freis, este fiel diz: “A Igreja não quis entrar em confusão com o governo e com o presidente. Quantos padres foram presos, quanta gente morta” (entrevistado E). Aqui a repressão desenvolvida pelo governo militar contra seus opositores justifica a omissão dos padres. Um outro fiel justifica a omissão dos freis, além de concordar com a atitude deles: “Nós aqui de Pires do Rio estamos muito distante de tudo. A Igreja fez o que tinha que fazer, o que é certo, tenho certeza” (entrevistado G).

Goiânia, a capital de Goiás, está a 140km de distância, e Brasília, a 230km, portanto, não tão distantes de Pires do Rio. O acesso nas décadas de 1960, 1970 e parte de 1980 era bem difícil por não haver estradas asfaltadas, porém, a estrada de ferro já ligava o município às cidades de Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro. Assim, o isolamento não era tão grande e os meios de comunicação já estavam presentes na cidade àquela época. Outro fiel, a respeito dos meios de comunicação, diz:

os padres nem televisão tinham, então não tinham nada para eles poderem comentar, Como eles chegaram sem saber muito português, eles não assinavam jornal, então eles não liam jornal, então os padres não participavam tanto porque eles só tinham jornal americano que vinha para eles, mas brasileiro eles não tinham (entrevistado I).

A leitura somente de jornal norte-americano, devido à não proficiência na língua portuguesa, e o fato de não possuírem um aparelho de televisão são as justificativas de os padres não comentarem sobre a ditadura. Porém, se os padres

liam jornal norte-americano, sabiam o que acontecia nesta “terra brazillis”, porque os jornais estrangeiros noticiavam a situação do Brasil sob a ditadura militar, algo que os jornais nacionais não podiam fazer, já que viviam sob censura. Então eles sabiam mais da situação brasileira do momento do que as pessoas que tinham acesso somente aos jornais brasileiros.

Sobre os freis não comentarem a respeito do período em questão, um outro entrevistado justifica assim: “Deve ter uma ordem superior, que vem do provincial dos franciscanos” (entrevistado O). Como a Igreja local faz parte da Província Franciscana do Santíssimo Nome de Jesus, portanto, deve obediência a essa ordem, como Frei Donaldo diz: “os franciscanos de modo geral não interferiam na política, defendiam os direitos humanos, não havia postura revolucionária, não houve radicalização”. Entretanto, se os franciscanos defendiam os direitos humanos, como diz o frei, eles interferiam na política mesmo não sendo de forma radical.

A seguir, analisaremos os relatos do professor José Rincon e de Leda Maria de Azevedo, que apesar de terem nascido em Pires do Rio, não residiam na cidade durante a vigência do regime militar, o que não quer dizer que estivessem alheios ao que acontecia na Paróquia. Primeiramente, o professor José Rincon, em seu relato, afirma que os “frades, embora não tivessem trabalhos de confronto ao governo federal, assumiam em seus sermões e nos contatos e palestras com os jovens do Ginásio Sagrado Coração de Jesus, proposições em favor da liberdade”, e como faziam parte de uma ordem franciscana pertencente à Custódia do Santíssimo Nome de Jesus com sede nos Estados Unidos da América, ele enfatiza que para a “sociedade americana a democracia ocupa um especial destaque”.

Leda Maria de Azevedo, por sua vez, ressalta que os freis enquanto americanos eram “modernos no que dizia às liberdades individuais, faziam um trabalho assistencial sério às camadas populares, mas não me lembro de ver ou ter notícias de que tenham assumido alguma posição política”. Percebemos que os agentes dessa Igreja vindos de uma cultura que preza a democracia assumem um discurso em favor da liberdade, o que vai contra aquele regime que se utilizava da repressão (prisões, torturas, mortes, censura) contra os seus opositores. Leda, ao lembrar do trabalho assistencial dos freis dirigido aos pobres, toca em um dos aspectos religiosos, o assistencialismo, que cumpre, simultaneamente, o papel de fortalecer o universo simbólico e de congregar as pessoas. Oro (2008, p. 54) reforça a fala dos relatores quando afirma que, na América Latina, “a religião não se

restringe à esfera da subjetividade. Ela se espraia no espaço público, interagindo com as instâncias sociais e também políticas”.

O que nos chama a atenção em todas as entrevistas é a recorrente citação sobre a nacionalidade norte-americana dos freis com a finalidade de justificar a não participação deles na política e/ou não confronto direto com o regime civil militar: “Eles ficaram mais alheios porque vieram de outro país, eram norte-americanos, não sabiam nada da política brasileira” (entrevistado I); “eles eram americanos, não participavam diretamente da política” (entrevistado J); “como eles eram americanos, não interferem na política, eles ficam mais caladinhos” (entrevistado K); “os padres americanos não podiam nem falar, eram todos americanos, eles não podiam interferir na política brasileira” (entrevistado B); “Naquela época era mais americano que estava aqui, eles não entravam na política brasileira” (entrevistado N).

Durante o período do regime militar, foram baixados dois decretos-leis (417/69 e 941/69) e uma lei (6815/80) que tratavam da questão do estrangeiro no Brasil, portanto, esse arsenal jurídico, que, dentre outras coisas, proibia qualquer atividade política a estrangeiros, pode ter sido a causa da não participação dos freis norte-americanos na vida política do país. Por outro lado, poderemos estar diante de um caso de “enquadramento da memória” (POLLACK, 1992), quando há a construção de uma versão única do passado, neste caso, uma versão única para a não participação dos padres em um momento tão conturbado: eram norte-americanos, assim, não poderiam participar.

3.5 DOCUMENTOS E MEMÓRIA DOS FIÉIS: O CONFRONTO

Pelos documentos analisados, tanto os da Igreja local (*House Meetings* e *Livro de Tombo II*) como os da Diocese e do IPHBC, e por meio da memória apresentada pelos fiéis e pelos freis através das entrevistas e relatos, fica patente que não houve um confronto direto entre a Igreja e o regime civil-militar, o que não quer dizer que a Paróquia piresina tenha se constituído numa Igreja conservadora. Os freis da Igreja piresina assumiram como prioridade apostólica e pastoral a formação das CEBs, organizações que à luz do Evangelho acolhem, protegem, dão esperanças, além de conscientizar as pessoas, que “despertam para a dimensão

social da fé”, como afirma Frei Betto (2006, p.1), ou seja, tudo que um regime autoritário não tolerava. A preocupação com a criação das CEBs e com a formação dos seus quadros, os registros e comentários sutis a respeito da situação política do país e da Igreja, como apresentados nos documentos analisados, evidencia que os freis seguiam as orientações vindas da Diocese, o que evidencia uma Igreja progressista.

Diferentemente, a respeito da memória dos fiéis, somente um dos entrevistados se recorda que participou de uma CEB, e, mesmo assim, enfatiza que não havia caráter político nas reuniões, assim como o relato do Frei Davi que coloca as CEBs piresinas somente como uma forma de levar a Igreja até os bairros. É necessário ressaltarmos que, durante o regime civil-militar, e, particularmente, após o AI-5, o simples ato de reunir pessoas em torno de algo poderia ser considerado um ato de subversão, passível de punição. Assim, aquelas ações em favor da criação das CEBs e da formação de seus quadros contrariavam as imposições daquele regime, o que colocava em risco a segurança dos freis e dos fiéis.

Tendo por base o conceito de política como exercício do poder com a intenção de promover o bem comum a partir de uma ação consciente no presente que tem o objetivo de transformar o futuro, percebemos os freis da Paróquia Sagrado Coração de Jesus desenvolvendo ações que visavam transformar o futuro. Não eram ações imediatistas, eram ações a longo prazo. Envolveram a conscientização dos fiéis para os problemas sociais e políticos vividos pela sociedade brasileira durante o período militar, portanto, algo que requeria tempo e dedicação dos sacerdotes. A memória dos fiéis, mais uma vez, não alcançou por inteiro o teor das ações dos freis. Segundo a maioria, os freis foram omissos perante a ditadura militar, apesar dos fiéis serem convidados a participar das CEBs através de avisos paroquiais após as missas; dos temas discutidos pela I Assembléia Paroquial – a formação das CEBs e de seus líderes, desemprego, menores abandonados e assistência aos pobres e necessitados; da criação de um instrumento de conscientização como o jornal *O Católico Piresino* distribuído após as missas dominicais, conforme os registros dos documentos da Paróquia.

Ao confrontar os documentos consultados com as entrevistas e relatos, podemos afirmar que os freis da Paróquia Sagrado Coração de Jesus se envolveram com política, porém, os fiéis não se lembram porque não esperavam que os padres se envolvessem com política, e portanto não deram atenção a este

envolvimento, já que buscavam resolver apenas suas questões espirituais, cotidianas (privadas) na Igreja. Percebemos a Paróquia piresina como parte da ala moderada da Igreja Católica, que, segundo Skidmore, evitava qualquer posicionamento público sobre política, justiça social e economia por temerem pela sobrevivência da instituição caso entrasse em confronto com o regime imposto. Entretanto, os moderados da Igreja tendiam a ser unir aos progressistas, opositores do governo. Também existe o fato, citado por todos os fiéis, de serem todos os freis da Paróquia de origem estrangeira durante o período em questão. Assim sem direito a manifestar opiniões a respeito da política brasileira e/ou de desenvolver ações contra o regime ditatorial.

O capítulo a seguir vem ao encontro dessa temática, padres estrangeiros no Brasil, e se constitui numa decorrência deste capítulo. Como os padres estrangeiros, através das ordens e congregações religiosas, marcaram presença no Brasil desde o período da colonização em 1500, influenciando a sociedade brasileira, relacionando-se com o Estado, no próximo capítulo, trataremos da trajetória desse longo processo até chegarmos ao período referente ao regime civil-militar.

4 PADRES ESTRANGEIROS NO BRASIL

Os padres estrangeiros – igualmente como a Igreja Católica, tratada anteriormente – marcaram presença e participaram da elaboração e do desenvolvimento da sociedade brasileira. Desde o século XVI, juntamente com os primeiros colonizadores, vieram religiosos estrangeiros de várias ordens missionárias, principalmente franciscanos e jesuítas. Durante o processo de romanização e após a implantação da República, houve um crescimento no número de congregações religiosas europeias vindas para o Brasil com a finalidade de prestar assistência religiosa. O período do regime civil-militar se caracterizou pela chegada de padres (principalmente vindos da Espanha, dos Estados Unidos e da França) sensibilizados com os problemas do Brasil (pobreza, injustiça social e política) e pela decretação de dois decretos-leis (nº 417/69 e 941/69) e de uma lei (nº 6815/80) que limitavam a ação de estrangeiros no Brasil. É desse longo processo – em que os padres estrangeiros ora são protegidos tratados como aliados e colaboradores tanto pelo Estado como pela Cúria Romana, ora são perseguidos tratados como rivais e concorrentes tanto pela Igreja local como pelo Estado – que tratamos a seguir.

4.1 OS PRIMEIROS A CHEGAR

No Brasil, sob o modelo de cristandade do século XVI, Estado e Igreja estavam unidos e sacramentados pelo sistema de Padroado. A presença dos religiosos era necessária porque um dos objetivos da conquista dessa nova região – além do comércio, aproveitamento das riquezas da terra e exploração do trabalho escravo – era dilatar a fé e converter os infiéis, neste caso, os índios. As leis que regulamentavam o trabalho missionário admitiam, de preferência, religiosos portugueses. O clero das nações colonizadoras concorrentes e rivais, como, por exemplo, o da França e da Espanha, era visto com reservas. Nesse período, o clero italiano surgiu como uma alternativa por não ser proveniente de uma nação

concorrente e rival de Portugal, assim, “a alternativa de clero italiano oferecia menos riscos” (COSTA, 2011, p. 2).

Em 1560, os beneditinos franceses tentaram se instalar no Rio de Janeiro para “civilizar” os índios tamoios. Foi uma permanência curta, logo foram expulsos, pois faziam parte de uma nação concorrente e rival dos portugueses.

Assim, a partir do século XVI, a Igreja Católica Apostólica Romana marca sua presença no Brasil com o trabalho das ordens e congregações religiosas de nações não concorrentes ou rivais de Portugal, que, além de assumirem paróquias e dioceses, se responsabilizaram pela educação nos colégios e pela evangelização dos indígenas.

Cabral veio acompanhado por nove padres do clero secular e oito frades franciscanos liderados por Frei Henrique de Coimbra: “A ordem dos franciscanos desfrutava de excelentes relações com a coroa portuguesa, que por sua vez, gozava de alto prestígio na Igreja de Roma por seu empenho na difusão da fé católica” (MOURA, 2000, p. 20). Conforme Wyse (1989, p. 17), os frades franciscanos foram os primeiros a se instalar. Chegaram com os primeiros colonizadores: “Desde a primeira missa celebrada por Frei Henrique de Coimbra, na altura do descobrimento (26 de abril de 1500) a Terra de Santa Cruz tem sido um país eminentemente franciscano” (WYSE, 1989, p. 17). Entretanto, Lustosa (1977, p. 16) afirma que os franciscanos, em um primeiro momento, trabalharam no Brasil somente de passagem, não se fixaram, diferentemente de alguns padres diocesanos que trabalharam desde o início da colonização.

Os jesuítas vieram em 1549 com o primeiro governador-geral do Brasil, Tomé de Souza, e instalaram as missões: dentre eles, Padre Manoel da Nóbrega e padre José de Anchieta. Segundo Zweig (1952, p. 40), os jesuítas se consideravam responsáveis pelos indígenas diante de Deus e dos homens: “para ellos, el aborigen constituye, como brasileño futuro y hombre redimido por el cristianismo, la sustância acaso más valiosa de esa tierra”. Na visão desses religiosos, os selvagens redimidos pelo cristianismo passam a ser a coisa mais valiosa do Brasil, portanto, não podiam ser escravizados nem exterminados. A atividade econômica (cana de açúcar, madeira e tabaco) é colocada em segundo plano. Segundo o autor, essa escolha dos jesuítas de defender os índios foi uma das causas da sua expulsão do Brasil pela Coroa portuguesa em 1753.

Os carmelitas descalços chegaram em 1580. Os beneditinos com suas missões, em 1581. Os franciscanos, em caráter missionário, em 1584. Os oratorianos, em 1611. Os mercedários, em 1640, e os capuchinhos, em 1642. Todos estrangeiros e com apenas um propósito: cristianizar a colônia.

A respeito da ordem franciscana, Wyse (1989) afirma que, por um privilégio apostólico, desde São Francisco, os franciscanos são guardiões oficiais dos santuários construídos na Terra Santa que marcam os locais ligados à vida de Cristo. Dessa forma, essa ordem estabeleceu uma entidade em cada país com a finalidade de arrecadar fundos (esmolas) dos fiéis para tal fim. Após a descoberta do ouro em Goiás, durante o século XVIII, foram fundadas pelos frades esmoleres duas casas em território goiano (Pirenópolis e Traíras – atual Niquelândia): “esporádica e passageiramente vinham frades a Goiás para pregar missões populares ou na qualidade de visitantes da Ordem Secular de São Francisco (antigamente conhecida com Ordem Terceira)” (WYSE, 1989, p. 26).

Nesse mesmo sentido, Serbin (2008, p. 52), ao tratar dos padres do período colonial brasileiro, afirma que alguns vieram “para o Brasil simplesmente para ter muito lucro e regressar depressa a Portugal” – iguais à maioria dos colonizadores que aportaram nessas terras. O autor, ao interpretar esse jeito de proceder dos padres, apóia-se em Weber, que diz estar a economia presente na própria natureza do sacerdócio. Exemplo disso é a ordem jesuíta que se tornou a maior proprietária de terras e de escravos do período colonial. Diferentemente, Zweig (1952, p. 34) afirma que os jesuítas “son los primeros que no quieram nada pra si y todo para el país”. A respeito dos padres deste período, Holanda (1995, p. 119) enfatiza que “os maus padres, isto é negligentes, gananciosos e dissolutos, nunca representaram exceções em nosso meio colonial”. Portanto, os maus padres da era colonial seriam regra, não exceção: a maioria acreditava que, estando em uma terra tão nova e distante, os excessos seriam perdoados e não castigados. Na visão de Zweig, os jesuítas eram a exceção à regra. Para Serbin, faziam parte da regra. E, para Holanda, os maus padres eram a regra nos tempos coloniais.

Os jesuítas, comandados por padre Manoel da Nóbrega, vieram à nova terra com a missão de catequizar os habitantes da terra conquistada. Holanda (1995, p. 127), em uma crítica à missão dos jesuítas no Brasil, afirma: “Anjos, não homens, é o que pretendem realmente fabricar os inacianos em suas aldeias, sem conseguir, em regra, nem uma coisa, nem outra”. Esses padres, que tinham a pretensão de

transformar índios em anjos, estavam presentes em todas as regiões do Brasil, de Norte a Sul, de Leste a Oeste: faziam parte dos seus domínios Bahia, Paraíba, Maranhão, Pará, Ceará, Santa Catarina, Minas Gerais e Goiás. Era como se existisse um Estado jesuíta dentro do Estado português, ou seja, um Estado dentro de um outro Estado, como disse Marquês de Pombal ao justificar a expulsão da ordem em questão do Brasil em 1759.

Freyre (2001, p. 124), por sua vez, classifica o sistema jesuítico como “a mais eficiente força de europeização técnica de cultura moral e intelectual, a agir sobre as populações indígenas”. Tal sistema, através de elementos místicos, devocionais e festivos do culto católico, cristianizou os índios tanto pela música, canto, liturgia, festas, comédias como pela distribuição de agnus-dei em cordões, fitas e rosários (pendurados no pescoço dos cristianizados) e também pela adoração de relíquias. Tudo a serviço da europeização e da cristianização, e “impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África” (FREYRE, 2001, p. 124).

Moura (2000) enfatiza que esses padres estrangeiros tiveram de se adaptar a condições de vida extremamente difíceis, totalmente diferentes das que estavam acostumados como, por exemplo, exposição a picadas de insetos e cobras, a doenças (malária, disenteria, varíola, impaludismo, cólera, febre amarela) e falta de médicos. Não haviam estradas, e os meios de transporte eram o burro, o boi ou o lombo dos escravos. Lustosa (1977, p. 16) confirma e complementa a colocação de Moura ao definir esses padres como: “Vindos da Europa, despreparados, sem muito empenho, aplicavam simplesmente os elementos aprendidos em sua terra de origem, adaptando-se a duras penas à mentalidade, aos costumes e aos problemas do país”.

Ao falar dos jesuítas, Barbosa (2006, p. 301) ressalta que os jovens inacianos que vinham para o Brasil estavam acostumados a viver em grandes cidades como Lisboa e Evora e, assim, não apreciavam viver nas aldeias de índios cristãos porque “a solidão, as dificuldades na relação com os habitantes da terra, a vulnerabilidade humana diante da exuberante natureza eram quase insuportáveis”. Assim, houve a divisão entre os jesuítas vindos do reino (Portugal) e os nascidos no Brasil. Os primeiros se dedicavam aos estudos, ao professorado e aos cargos no governo; os outros se ocupavam da conversão e dos cuidados aos índios nas aldeias.

Da mesma forma que houve divisão entre os jesuítas, houve divisão entre os franciscanos devido a uma longa disputa entre os franciscanos portugueses e os

brasileiros por cargos e funções dentro do governo colonial. A reconciliação entre franciscanos portugueses e brasileiros somente aconteceu graças à Lei da Alternativa (1723), que dava oportunidade em rodízio a uns e outros para ocuparem postos de comando e fazerem sua política” (LUSTOSA, 1977, p. 23). Disputas entre padres portugueses e brasileiros dentro e fora das ordens, como também disputas entre jesuítas e franciscanos, eram comuns no período colonial e se constituíram em algo negativo para a instituição Igreja Católica, que acreditava se caracterizar pela unidade.

Serbin (2008), ao tratar dos jesuítas, afirma que eles tinham a fama de tratar o clero local com superioridade. Os padres europeus acreditavam que os padres brasileiros não eram capazes de ser celibatários e que o clima tropical seria o responsável pela inferioridade física e mental dos padres brasileiros. Por exemplo, o superior geral jesuíta proibiu os nascidos no Brasil de ingressar na ordem; portugueses que tivessem passado muito tempo no Brasil também não eram admitidos, além do que “muitos jesuítas europeus provinham de famílias nobres; os brasileiros eram plebeus” (SERBIN, 2008, p. 56). O resto do clero seguia orientações semelhantes: “Em toda parte, os seminaristas e padres não-brancos viviam acoitados em razão de sua pretensa incompetência” (SERBIN, 2008, p. 59).

O clero português barrava o acesso de índios, africanos e mestiços porque acreditava que isso traria desprestígio ao clero, majoritariamente branco. Tais atitudes racistas tornaram o Brasil dependente de padres estrangeiros e colocava a Igreja diante de uma colossal demanda por padres. O relaxamento das restrições à ordenação de nativos permitiu o ingresso no clero de alguns mulatos, mamelucos (mistura de índio com branco) e negros. Somente após a expulsão dos jesuítas (1759) e com as restrições do Império às congregações tradicionais, o clero se abrangeu. Padre Diogo Antônio Feijó¹⁶ sintetizou o nacionalismo clerical. Apoiado em uma campanha liberal, disse não à imigração de novos padres estrangeiros para o Brasil, pois, por virem de países com governos absolutistas, eram inimigos do sistema constitucional. Em 1855, o império brasileiro, através de um decreto, proíbe

¹⁶ Feijó, padre brasileiro que “sintetizou o padre político de sua época e personificou muitas das características criticadas pelos conservadores” (SERBIN, 2008, p. 70), defendeu a criação de uma Igreja nacional, que incluísse um Conselho Episcopal e a liberdade de cada Diocese para adotar normas locais. Lutava pela abolição do celibato. Foi um dos regentes do período regencial brasileiro (1831-1841).

as congregações religiosas domiciliadas no Brasil de manterem contato com seus superiores de Paris e Roma e, conseqüentemente, a entrada de padres estrangeiros é vetada: “os missionários no Brasil não tiveram escolha a não ser formar sua própria província” (SERBIN, 2008, p. 87). Essa situação não perdura por muito tempo, logo o império volta atrás e dá permissão para as congregações voltarem a ter vínculos europeus, o que possibilitou a imigração de padres franceses e, mais tarde, de padres poloneses que vieram com a missão de se juntar a seus conterrâneos que viviam no Paraná e em Santa Catarina. Tempos depois, chegaram os vicentinos holandeses no Pará, Maranhão e Ceará. Os estrangeiros estavam de volta. Começa o processo de romanização. Isso é o que veremos no item a seguir.

4.2 ROMANIZAÇÃO: A VOLTA DOS PADRES ESTRANGEIROS

O processo de romanização se inicia logo após o encerramento do Concílio Vaticano I, em 1870, e, assim, fica declarada a centralização da Igreja na Cúria Romana. Sob orientação da Santa Sé e com o envio de agentes religiosos europeus para o Brasil, “o catolicismo brasileiro vai assumindo o modelo imposto por Roma” (TANGERINO, 1997, p. 72-3).

Após a Proclamação da República e a separação entre Igreja e Estado legalizada pela Constituição de 1891, a Igreja se libertou de uma relação de subserviência ao Estado. O novo regime proporcionou liberdade de ação à Igreja Católica sob a liderança do Vaticano. Este, por sua vez, promoveu a vinda de um grande número de padres estrangeiros que trouxeram sua mentalidade, sua formação europeia, sua visão de Igreja, seus métodos de apostolado para o Brasil. Assim, “auxiliada por um novo fluxo de clero estrangeiro, a Igreja começou a reverter a decadência institucional das décadas anteriores” (MAINWARING, 1989, p. 42), o que intensificou o processo de romanização. As ordens religiosas, que foram enfraquecidas pelo decreto imperial de 1855, voltam a importar novos membros. A liberdade para a criação de novas dioceses, novos seminários e a edição de revistas e jornais foi o modo de expandir sua atuação.

A mudança na Igreja, juntamente com a manutenção de suas tradições, são características do processo de romanização: de um lado, a Igreja tentou se adaptar a uma nova sociedade, do outro, defendeu a ortodoxia, a autoridade do clero e aboliu a autonomia dos leigos. Serbin (2008, p. 81) confirma tais características ao afirmar que “a romanização foi a modernização conservadora do catolicismo brasileiro” e uma tentativa de europeizar o catolicismo brasileiro.

Sob a romanização, a Igreja no Brasil voltou a ser dependente de padres estrangeiros, uma característica do período colonial brasileiro, como por exemplo, os vicentinos franceses, por duvidarem da qualidade dos padres locais, traziam padres europeus para o Brasil. Houve a chamada “desnacionalização” do clero, o que contribuiu para a queda no número de padres brasileiros.

O nacionalismo clerical defendido por padre Feijó, que defendia a ideia de a Igreja no Brasil ter somente padres brasileiros em seus quadros, cai por terra: “mais uma vez, ser padre no Brasil era ser branco” (SERBIN, 2008, p. 95). Assim renascem os antigos preconceitos sobre a incapacidade dos brasileiros para a vida sacerdotal. Até os seminários deveriam funcionar com padres estrangeiros por estes resistirem melhor às “tentações”. Entretanto, os seminaristas rejeitavam seus professores por estes não saberem falar português e por desprezarem a cultura brasileira, da mesma forma: “os velhos monges brasileiros ressentiam-se da nova onda de padres regulares vindos da Europa e os acusavam de racismo e arrogância” (SERBIN, 2008, p.136).

A vinda do clero estrangeiro foi a solução encontrada pelo Vaticano para a crônica falta de padres no Brasil, porém, a aceitação desses religiosos pelo clero local não foi fácil. A fim de amenizar esses conflitos, vários bispos brasileiros, através de uma carta, pediram a “paz interétnica” e recomendaram o estudo da língua portuguesa aos padres estrangeiros, além de uma seleção de padres familiarizados com a cultura brasileira para trabalharem no jornalismo, nas missões e na confissão. Tal carta ainda aconselhava respeito às instituições e autoridades do país (SERBIN, 2008, p. 137).

A influência dos novos padres estrangeiros é visível na arquitetura das Igrejas de Minas Gerais. Em São Paulo, Espírito Santo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, numerosos padres chegaram para atender as necessidades religiosas de milhões de imigrantes europeus. O nordeste atraiu menos padres estrangeiros. Nas cidades litorâneas houve o estabelecimento de muitos padres

vindos de outros países, entretanto, eles não chegaram ao sertão. A entrada maciça de padres estrangeiros no Brasil foi a única saída encontrada pelo Vaticano para suprir as necessidades pastorais: “paróquias sem vigários, conventos sem frades, além de outros ministérios, como as missões populares, colégios e outras instituições” (LUSTOSA, 1977, p. 50). Era um catolicismo segundo esquemas europeus, com uma mentalidade e uma doutrinação que tentavam se adaptar às necessidades do Brasil.

Após a Segunda Guerra Mundial, no período da guerra fria, o Vaticano pediu aos bispos europeus e norte-americanos que transferissem padres para a América Latina. Essa nova leva de padres estrangeiros chegou ao Brasil com garantia de empregos na administração da Igreja, nos seminários, nas universidades e nos colégios. E, mais uma vez, “impuseram as técnicas pastorais e pedagógicas européias” (SERBIN, 2008, p. 131) – era a romanização novamente em ação, agora como antídoto contra o comunismo.

No início da década de 1960, padres estrangeiros chegam novamente ao Brasil, principalmente espanhóis, franceses e norte-americanos, e são enviados para as regiões mais remotas e mais pobres, onde não existiam dioceses tradicionais. Muitos desses padres, ao defrontarem-se com a pobreza e as injustiças existentes no país passam a defender, a conscientizar e a organizar os pobres e oprimidos (LÖWY, 2000, p.74-75). Após a implantação do regime civil-militar, aconteceu o embate entre eles, padres estrangeiros e o Estado ditatorial. De um lado, estavam os padres estrangeiros apoiados pela Igreja Católica Apostólica Romana, do outro, estava o governo civil-militar assentado em um arsenal de leis e decretos-leis. É sobre esse período que tratamos a seguir.

4.3 PADRES ESTRANGEIROS E DITADURA CIVIL-MILITAR

Couto (2003), em um estudo sobre uma greve ocorrida no ano de 1968 em uma indústria paulista (Cobrasma), afirma que os militares viam os padres estrangeiros como associados a organizações subversivas e comunistas. Também

acreditavam que os padres operários¹⁷ vindos da França, estavam ligados àquelas organizações. Em 1963, um grupo daqueles padres franceses estabeleceu-se em Osasco, São Paulo. Faziam parte do Movimento Missão Operária São Pedro e São Paulo, fundado pelo dominicano francês Tiago Loew que tinha como objetivo massificar o catolicismo em comunidades carentes. Na cidade de Osasco, os padres buscavam integrar o trabalhador e as CEBs numa conscientização social.

Muitos desses padres estrangeiros vinham ao Brasil exatamente para trabalhar em paróquias e dioceses de extrema carência social. Traziam na bagagem a visão social da Igreja implantada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), que objetivava uma série de mudanças, dentre as quais, aproximar o clero do povo.

Grande parte dos padres estrangeiros estava na mira das autoridades brasileiras por incentivar protestos populares, como, por exemplo, o padre operário francês Pierre Wauthier, que foi acusado pelo governo de organizar o movimento de greve da indústria Cobrasma, o que causou sua expulsão do Brasil. Os sacerdotes franceses Aristides Camio e François Gouriou foram acusados de incitar invasões de terra no Pará e foram presos por dois anos e quatro meses. O padre italiano Vito Miracapilo foi expulso do país por suas ações contrárias ao interesse nacional.

A seguir, trataremos das ações de alguns desses padres estrangeiros perseguidos pelo regime civil-militar e também das ações desenvolvidas pelos padres italianos em Orizona, Goiás, e pelos freis franciscanos norte-americanos em Pires do Rio, Goiás. Chegaremos ainda a dois decretos-leis e uma lei que limitavam a ação dos estrangeiros residentes no Brasil para compreendermos o papel desempenhado por esses agentes religiosos durante a ditadura civil-militar, apesar das restrições ao seu trabalho.

¹⁷ Movimento que surgiu na França em que os padres transformam-se em operários, passam a trabalhar e a viver como operários, é a “identificação da Igreja com a classe operária” (BRESSER-PEREIRA, 1972, p. 153). Muitos desses padres começam a participar de organizações sindicais e a apoiar partidos de esquerda, como o comunista.

4.3.1 Padres Estrangeiros e suas Ações Políticas

Tanto nos dias de hoje quanto durante o período da ditadura civil-militar brasileira, as regiões norte, centro-oeste e nordeste do Brasil têm como características a concentração de terras agrícolas nas mãos de uma minoria e os conflitos entre lavradores e proprietários. Na região norte, mais precisamente na cidade de São Geraldo do Araguaia, Pará, estabeleceram-se dois padres franceses: Aristides Camio e Francisco Gouriou. Entre suas ações naquela região, estavam a defesa, a conscientização e o estímulo à organização dos lavradores da região. Em 1981, os dois padres foram acusados de incitar os posseiros contra policiais federais e técnicos do governo que regularizavam as terras do local, o que resultou na morte de um fazendeiro. Tal ação dos padres, segundo os militares, poderia causar um novo levante como a Guerrilha do Araguaia¹⁸. Camio e Gouriou foram condenados à prisão com base da Lei de Segurança Nacional (LSN)¹⁹ por incitamento à ordem pública e também acusados de subversivos e terroristas. Ficaram presos por dois anos sob ameaça de expulsão, que não houve.

Um relatório feito pelo Centro de Informações da Aeronáutica (CISA), no período da prisão dos dois padres franceses, e analisado pelo jornal *Correio Braziliense*, de 22 de abril de 2011, afirma que esses sacerdotes, além de guardar U\$ 1.000.000 vindos da França, distribuía panfletos, faziam reuniões com agentes pastorais e posseiros para falar sobre socialismo, marxismo e proletariado. Em um país sob ditadura, essas ações levariam à prisão qualquer cidadão brasileiro e estrangeiros como esses padres acima. Além da prisão, corriam o risco de expulsão do país.

Em uma nota sobre a condenação dos padres franceses e posseiros do Araguaia, em junho de 1982, a CNBB defende os padres, acusa o governo de parcialidade no julgamento e repudia a sentença dada:

O dia 22 de junho de 1982 foi dia de luto. O Conselho de Sentença do Exército da 8ª. Circunscrição da Justiça Militar de Belém condenou os

¹⁸ Luta entre o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o exército brasileiro no período 1972-1974 na região entre os estados de Goiás (Tocantins atualmente) e Pará, banhada pelo Rio Araguaia (MAINWARING, 1989, p. 112-4).

¹⁹ Esta lei visa garantir a segurança nacional de um Estado contra a subversão da lei e da ordem – preocupação em proteger o Estado contra o “inimigo interno”, naquela conjuntura, pessoas que tinham ideais diferentes dos donos do poder.

padres Aristides Camio e Francisco Gouriou e treze posseiros de São Geraldo do Araguaia. Quinze anos para o padre Aristides, dez anos para o padre Francisco, nove e oito anos para os posseiros. Soubemos também das muitas irregularidades e pressões ocorridas durante o processo. Temos plena certeza da inocência destes padres. Consideramos a sentença injusta e digna de repúdio. Os padres não praticaram incitamento sedicioso, nem atentaram contra a Segurança Nacional. Certamente muitos interesses estiveram por trás da decisão. Grupos radicais, incomodados com a Ação Pastoral da Igreja, encaminharam o processo de modo a chegar a uma condenação. Temos a convicção de que foi a Ação Pastoral da Igreja que esteve em julgamento²⁰.

Mais adiante, o documento se torna mais contundente e enfatiza o espírito de unidade da instituição em torno da defesa dos padres franceses, além de reafirmar a missão da Igreja Católica e sua opção preferencial pelos pobres:

Diversos Bispos de várias regiões do país, presentes ao julgamento, foram prestar solidariedade aos padres, vítimas de tão grande injustiça. Nós também, em nome do Evangelho, reafirmamos nossa solidariedade para com todos aqueles, que estrangeiros ou não, trabalham na Ação Pastoral, acreditam na dignidade da pessoa humana, educam para uma consciência crítica, confiam na sabedoria e na capacidade do povo para se organizar e reivindicar seus direitos. Sustentamos a opção preferencial pelos pobres. Proclamamos, em especial, o direito dos pequenos lavradores à posse da terra e o direito de morar. As mensagens dos nossos documentos serão sustentadas mesmo diante de perseguição aberta ou disfarçada. Nesses documentos está clara a defesa dos pobres e dos pequenos contra as injustiças dos grandes e poderosos²¹.

O documento da CNBB ainda faz uma crítica ao uso da Lei de Segurança Nacional e da Lei dos Estrangeiros pelo governo civil-militar no caso dos padres franceses:

Este acontecimento confirma a necessidade de rejeitarmos a atual Lei de Segurança Nacional, que continua sendo usada em flagrante conflito com as normas fundamentais do direito comum e do bom senso. Urge modificar também toda e qualquer legislação que, pouco a pouco, foi sendo penetrada pelas exigências absolutistas da LSN, particularmente a vigente Lei dos Estrangeiros²².

O documento, em suas considerações finais, prega veementemente a reforma agrária, fala das eleições que ocorreriam em 1982 e faz uma crítica sutil à segurança nacional – um dos pilares do regime ditatorial e justificativa para todos os seus abusos e excessos:

²⁰ Disponível em: <www.cnbb.org.br>. Acesso em: 22 abr. 2011.

²¹ Disponível em: <www.cnbb.org.br>. Acesso em: 22 abr. 2011.

²² Disponível em: <www.cnbb.org.br>. Acesso em: 22 abr. 2011.

Impõe-se uma reforma agrária que de fato faça justiça e reconheça o direito fundamental à propriedade da terra de quem, efetivamente, nela trabalha. Que estas exigências não fiquem esquecidas, sobretudo num ano em que o povo é chamado à escolha de seus dirigentes pelo voto. O Cristo Ressuscitado, é o Senhor da História. Ele acompanha nossos passos e nos dará a força de plantarmos sementes de Justiça, Reconciliação e Paz, que fundamentam a verdadeira segurança do povo brasileiro²³.

Em abril de 1983, a CNBB faz uma moção aos padres franceses presos há vinte meses:

Renovamos, diante da Nação, a certeza que temos da inocência dos padres Aristides e Francisco, da qual nunca duvidamos, assim com a esperança de que a Justiça possa agilizar o processo de julgamento e chegar a bom termo. Que os padecimentos destes nossos irmãos possam contribuir para uma solução justa aos problemas fundiários em nosso país²⁴.

Mais uma vez, agora diante da nação brasileira, a CNBB se coloca ao lado dos padres.

O governo ditatorial costumava dizer que a Igreja no Brasil estava dividida em dois lados: de um lado, havia os que defendiam o afastamento da instituição das questões políticas e ideológicas; do outro, os religiosos que defendiam a reforma agrária e o fim da pobreza. Ao contrário do que o governo dizia, o arcebispo coadjutor de Belém, Dom Vicente Zico, em uma concelebração com quatorze bispos em frente ao prédio da Polícia Federal, à época da prisão dos padres franceses, ressaltava: “Não somos aqui um setor da Igreja, mas a Igreja toda em nós”.

Outro sacerdote que orientava, acompanhava e organizava os camponeses em sua luta pela terra era Vito Miracapillo, responsável pela paróquia de Ribeirão, Pernambuco. Esse padre italiano se recusou a celebrar missa pelo aniversário da independência do Brasil em 7 de setembro de 1980. Em uma carta dirigida ao prefeito e aos vereadores do município de Ribeirão, o religioso lista os motivos de sua recusa para celebrar a missa, entre eles, a falta de independência do povo, “reduzido à condição de pedinte e desamparado em seus direitos” (MIRACAPILLO *apud* REINAUX, 2011, p. 2). Tal carta serviu de justificativa para a expulsão do padre. Em uma missa de solidariedade ao padre, compareceram duas mil e quinhentas pessoas, dois bispos, cinquenta e dois padres, grande número de freiras, deputados, advogados, jornalistas, sindicalistas e trabalhadores rurais.

²³ Disponível em: <www.cnbb.org.br>. Acesso em: 22 abr. 2011.

²⁴ Disponível em: <www.cnbb.org.br>. Acesso em: 22 abr. 2011.

A respeito da condição de estrangeiro do padre Miracapillo, Dom Hélder Câmara disse: “Diante de Deus todos eram irmãos e não existiam estrangeiros. Estrangeiros são aqueles que mesmo tendo nascido no Brasil, continuavam oprimindo o povo brasileiro” (CÂMARA *apud* REINAUX, 2011, p. 15). Segundo Cruz (2011, p. 1), “expulsaram um, o ‘boi de piranha’, Vito Miracapillo, quando na verdade queriam atingir outros e bani-los de Mato Grosso, do Pará, de Rondônia, da Amazônia”. A expulsão do padre italiano funcionou como uma espécie de ameaça aos outros padres estrangeiros residentes no Brasil.

José Comblim, outro padre estrangeiro, belga de nascimento, trabalhou no sertão nordestino, faz parte daqueles padres que se fixaram em uma região pobre e remota do Brasil. Segundo Boff (2011, p. 1), “ele encarnava o novo modo de fazer teologia, que é ter um pé na miséria e outro na faculdade de teologia”, ou seja, a fé articulada ao grito dos pobres e oprimidos. Foi assessor de Dom Hélder Câmara em sua luta pelos pobres e professor no Instituto Teológico de Recife (ITER). Em 1972, padre Comblim é expulso do Brasil por causa de uma carta enviada por ele ao bispo de Crateús que continha termos marxistas. Prandini, Petrucci e Dale (1987, p. 70-1) relatam que a expulsão do sacerdote foi formalizada

por decreto de ‘autoridade superior’. Sob a acusação de representar elemento ‘perigoso e subversivo’. Pelo que transpirou, os fatos se deram da seguinte forma: no dia 24, de manhã, padre Comblim retornava da Europa em voo da TAP. Quando quis desembarcar no Recife, foi impedido pela polícia e obrigado a seguir viagem até o aeroporto do Rio [...] teve a bagagem toda revista, apontamentos, papeis e gravações apreendidos. Depois da revista, um investigador lhe explicou os motivos da expulsão. Mostrou a padre Comblim a cópia de uma carta que este mandara a Dom Fragoso, bispo de Crateús, no Ceará. Pelo tom da carta, diz-lhe o investigador de polícia, vê-se que o senhor mantém relações estreitas com este bispo. Além disso encontramos diversos termos marxistas: aí o senhor fala em ‘quadros’ e ‘conscientização’ [...] Durante o dia, Dom Ivo Lorscheider, secretário da CNBB, procurou entrar em contato com o padre belga, detido incomunicável [...] Nem o secretário da CNBB, nem a embaixada belga nada conseguiram, e o padre foi recambiado à Europa.

Em um documento enviado ao episcopado brasileiro, em que denuncia a expulsão de padre Comblim, Dom Hélder Câmara declara que tal fato ocorreu devido ao comprometimento da Igreja com o povo e sua libertação, e a sua preocupação com o bem comum:

Quem não percebe que o episódio Comblim é um capítulo do que vem acontecendo em todo o país com a Igreja, na medida em que ela se recusa a continuar servindo de suporte a estruturas de opressão e se compromete,

de modo pacífico, mas válido, com o povo e a sua libertação? [...] A quem pensar que a Igreja está se imiscuindo em política, lembremos ainda e sempre, que se é política esta declaração, ela o é no alto e profundo sentido de política: preocupação com o bem comum (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 72).

Em 1973, já na condição de padre expulso do Brasil, concede uma entrevista polêmica à revista uruguaia *Víspera*. Em um dos trechos da entrevista, ele afirma que a Igreja no Brasil sob a ditadura civil-militar estava vivendo o seguinte dilema:

Ou se integra no sistema para legitimá-lo ou se transforma na Igreja da classe dominada. A primeira solução é defendida pelos cardeais Rossi, em Roma; Scherer, em Porto Alegre e Sales, no Rio de Janeiro, que procuram pontos de coincidência entre o sistema militar e a *Populorum progressio* (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 129).

Padre Comblim acusa os cardeais brasileiros Agnelo Rossi, Vicente Scherer e Eugênio Sales de tentarem integrar a Igreja ao regime ditatorial a fim de legitimá-lo e de procurar ajustar a encíclica de Paulo VI, publicada em 1967, *Populorum progressio*²⁵, ao sistema militar. Essa encíclica trata de justiça econômica. Ela denuncia o agravamento do desequilíbrio entre pobres e ricos, afirma o direito de todos ao bem-estar e admite o direito dos povos à insurreição revolucionária nos casos de tirania que violasse os direitos fundamentais da pessoa humana e prejudicasse o bem comum. Diante do exposto, a missão dos cardeais – ajustar tal encíclica ao Estado ditatorial – era algo impossível.

Sobre o relacionamento entre a Igreja e o Estado, padre Comblim afirma que:

Existe uma minoria que acredita na sinceridade cristã do governo e se deixa manejar, como os cardeais, por exemplo. Isso serve para a maioria postergar indefinidamente a tomada de consciência do que está ocorrendo. Por último, há aquela minoria abramica que adota o caminho profético e assiste ao isolamento progressivo de cada um de seus membros.

Tal entrevista suscitou debates no seio da Igreja. Alguns dias depois, durante o programa de rádio A Voz do Pastor, Dom Vicente Scherer declara:

É muita ousadia afirmar que aceitamos, ou até queremos, a integração da Igreja no sistema político e econômico brasileiro. O sistema político e os planejamentos econômicos não são da competência da Igreja, que procura cumprir sua missão dentro da situação existente (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 130).

Cardeal Scherer, ao concluir sua fala, afirma que o entrevistado foi subjetivo e parcial nas suas opiniões e que a Igreja no Brasil não se tem omitido em suas

²⁵ Disponível em: <www.cefep.org.br>. Acesso em: 11 jun. 2011.

responsabilidades, nem seus membros faltado ao cumprimento de suas atribuições na coletividade. É necessário ressaltarmos que tanto o cardeal Scherer quanto o cardeal Sales faziam parte da Comissão Bipartite, já citada no trabalho, que foi criada em 1970 e que, durante quatro anos, promoveu encontros sistemáticos entre Estado e Igreja com o objetivo de reabrir o diálogo e preservar a colaboração histórica entre as duas instituições mais importantes do Brasil (SERBIN, 2001). A entrevista de padre Comblim expõe o seu desagrado a esse diálogo que para ele representa a legitimação por parte da Igreja do regime autoritário.

Em 1979, padre Comblim volta ao Brasil, instala-se na Paraíba e desenvolve ações de evangelização popular com o nome de Teologia da Enxada – além de administrar sacramentos, exercia a pastoral de aconselhamento dos oprimidos.

Em 1972, mesmo ano da expulsão de padre Comblim, um padre italiano, Francisco Cavazzutti, foi ameaçado de expulsão:

O pároco de Jussara, indiciado, em fins de junho, em processo sumário de expulsão do país. Segundo a notificação que recebeu da Polícia Federal, o padre italiano estaria propagando ideologia comunista em Jussara e Britânia (Goiás), e teria injuriado um juiz de direito, ao fazer sérias advertências sobre as injustiças sociais de que eram vítimas os pequenos proprietários de terra na região (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 97-8).

A defesa de padre Cavazzutti foi feita através de uma carta de Dom Tomás Balduino, bispo de Goiás, enviada ao Ministro da Justiça Alfredo Buzaid. No documento, o bispo esclarece que as ações do sacerdote italiano estavam voltadas para os interesses sociais e religiosos de Jussara e Britânia e que:

o padre não propagou nenhuma ideologia comunista, nem agrediu poderes constituídos, como não promoveu também revolta violenta [...] a atuação do padre era sem dúvida a de um inconformado com as calamidades sociais, que atingiam principalmente os pequenos proprietários de terras da região que foram pressionados a vender suas glebas aos grandes fazendeiros, sob a ameaça de expulsão da região (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 97-8).

A carta em que Dom Balduino defende o padre foi feita em atenção a um abaixo-assinado com mais de duas mil assinaturas de fiéis da paróquia de Jussara e Britânia, “que atestava a dedicação e o espírito sacerdotal do padre indiciado, e pedia ao bispo que intercedesse junto às autoridades para evitar sua expulsão” (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 98). O pedido dos fiéis foi aceito, assim, padre Cavazzutti permaneceu no Brasil.

Outro sacerdote expulso do Brasil foi o padre italiano José Pedandola, pároco da Paróquia de Tauá (Ceará). Preso pela Polícia Federal, em 13 de outubro de 1973, sob acusação de subversão, de ataques ao governo, de agitação social em sua região, de incitamento à luta dos trabalhadores do campo contra os donos de terra – foi expulso do país no dia 23 do mesmo mês. O bispo de Crateús, Dom Antônio Fragoso, sai em defesa do sacerdote afirmando ser ele:

Um padre de fé profunda, que escolheu ser pobre, amigo do povo do campo, despertando no seio da comunidade uma amizade e simpatia total. Sua ação pastoral se inspira no pensamento social da Igreja, não aceitando as injustiças de ordem econômica que marginalizam o povo no processo social. Padre José está convencido de que o trabalhador rural é pessoa, é sujeito, deve ser o primeiro agente de seu desenvolvimento PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 63-4).

O bispo cearense ainda critica os meios sumários utilizados para a expulsão do sacerdote, pois “o comportamento do Padre Pedandola não justifica nem explica esta pena, aplicada sumariamente, sem passar pelo processo normal de direito de defesa” (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 64). No mesmo dia da expulsão, 23 de outubro, Dom José Mauro, bispo de Iguatu, e Dom Fragoso, bispo de Crateús, celebraram, em companhia de vários padres, a última missa na Igreja de Tauá, determinando o fechamento do templo diante da indiferença da comunidade perante a expulsão do padre italiano (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987). Mais uma vez fica evidente o apoio da Instituição aos padres que se colocam ao lado dos mais fracos, fiéis à doutrina social da Igreja Católica.

Frei Giorgio Calegari, dominicano italiano, estabelecido em São Paulo, é outro sacerdote ligado aos movimentos sociais na época da ditadura – lutou por mudanças nas estruturas geradoras da exclusão social e da miséria. Para Azevedo (2008, p.1), o sacerdote italiano era “missionário da libertação e da solidariedade”, o que lhe valeu a “pecha de comunista”.

Na descrição de Frei Betto (1987, p. 48), frei Giorgio tinha sido um militante da democracia cristã antes de escolher a vida religiosa: “gordo, tipo bonachão, engraçado, sabia conciliar sua formação clericalista com um interesse político que o levava à incansável atividade jornalística”. O autor destaca que o frei italiano se preocupava com a libertação dos oprimidos do mundo todo. Foi um dos padres atingidos pela repressão policial devido ao seu posicionamento político – foi preso, torturado com palmatória e choques elétricos. Permaneceu na prisão por um ano

sob acusação de ter uma suposta ligação, juntamente com outros dominicanos, com a Aliança Libertadora Nacional (ALN), grupo guerrilheiro liderado pelo ex-deputado Carlos Marighela (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987).

Igualmente a esses padres estrangeiros, o sacerdote espanhol Dom Pedro Casaldáliga chegou ao Brasil em 1968 como missionário para viver entre os pobres e excluídos. A prelazia de São Félix do Araguaia foi o local escolhido por ele para se instalar. É sobre ele e sobre o padre francês Francisco Jentel, seu subordinado, que trataremos a seguir.

4.3.1.1 A prelazia de São Félix do Araguaia

Segundo Mainwaring (19890), a prelazia de São Félix do Araguaia foi uma das dioceses mais atingidas pela repressão do regime civil-militar. Situada no nordeste do Mato Grosso, era uma região com grandes investimentos agro-industriais. Em 1966, juntamente com o aumento dos investimentos, iniciaram-se os conflitos entre a Igreja local, os latifundiários e o Estado.

O sacerdote espanhol Dom Pedro Casaldáliga era o bispo da prelazia de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, durante o período da ditadura civil-militar e defendia com veemência os direitos dos lavradores e índios à terra, o que lhe custou diversas ameaças de morte por parte de latifundiários de Mato Grosso, cinco processos de expulsão por parte do governo ditatorial e um atentado em que saiu ileso, pois a bala endereçada a ele tirou a vida do jesuíta João Bosco Burnier. Ele confirma a inseparável natureza da política e da religião na missão dos padres, quando diz: “Se eu quero ser cristão e me importar com os problemas do povo, tenho que falar de política” (CORREIO BRASILIENSE, 2003, p. 2).

Dom Tomás Balduino (2008, p. 2) ao falar da cerimônia de consagração de Pedro Casaldáliga como bispo, em 1971, em São Félix do Araguaia, destaca a humildade do novo bispo que jamais teve mitra, nem báculo pastoral, nem de anel de ouro ou de prata: “A mitra era um chapéu de palha, o báculo um remo tapirapé²⁶ e o anel era feito de tucum”²⁷. A carta pastoral de sua consagração era uma denúncia

²⁶ Nome de uma das tribos da região de São Félix do Araguaia.

²⁷ Noz de uma palmácea.

que girava em torno da Igreja da Amazônia, que vivia em conflito aberto com o latifúndio e a marginalização social – mostrava o lado cruel do sistema capitalista. Houve o agravamento dos conflitos entre Igreja local, Estado e latifundiários após a publicação dessa carta. Durante o ano de 1971, o bispo Casaldáliga foi preso e interrogado duas vezes. Em 1972 viajou até Brasília com o secretário-geral da CNBB, Dom Aloísio Lorscheider, para ser interrogado diretamente pelo ministro da Justiça.

Em 1972, vivia-se no Brasil a época mais dura do regime civil-militar, sob a vigência do AI-5. A ira do poder se manifestou após uma ação desenvolvida pelo padre francês Francisco Jentel. Ele vivia, desde 1954, entre índios e posseiros às margens do Rio Araguaia, no norte do Estado do Mato Grosso (região pertencente à prelazia de Dom Casaldáliga). Foi ele que saiu em defesa dos camponeses de sua paróquia ameaçados de expulsão de suas próprias terras pela companhia agrícola denominada de Companhia para o Desenvolvimento do Araguaia (Codeara), que se declarava a única proprietária de terras da região:

As tensões na paróquia de Santa Terezinha no município de Luciara, prelazia de São Félix, no vale do Araguaia, iniciaram-se a partir de 1966, quando da instalação da CODEARA (Companhia para o Desenvolvimento do Araguaia), envolvendo terras já ocupadas por posseiros. Padre Jentel, pároco dessa região, juntamente com seu bispo, Dom Pedro Casaldáliga, sempre se colocou na intransigente defesa de seus paroquianos. Os dois tentaram, em vão, buscar solução junto ao governo do Mato Grosso e junto à presidência da república, na época ocupada pelo Mal. Costa e Silva. No documento que entregaram, apresentavam eles várias soluções e alternativas para o problema dos posseiros. Entre as alternativas indicava-se a possibilidade de desapropriação de 10.000ha dos 200.000 de que a CODEARA se dizia proprietária. Tais medidas foram parcialmente adotadas a partir de julho de 1972, transferindo parte das 128 famílias para outras terras. Até tais medidas serem tomadas, a CODEARA usou de todos os métodos legais e ilegais, corrupção, espancamentos, para tentar expulsar os posseiros. Nesse contexto, no dia 10 de fevereiro de 1972, um trator da CODEARA, escoltado por vinte cinco pistoleiros demoliu um ambulatório em construção pela Paróquia Santa Terezinha e um posto de abastecimento para a população [...] No dia 3 de maio, a CODEARA volta, dessa vez, com apoio de um efetivo da Polícia Militar de Mato Grosso. Os posseiros resistiram com armas de caça. A notícia teve ampla divulgação na imprensa diária, acusando padre Jentel de liderar ataque de peões e índios a empregados da CODEARA (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 215-5).

O conflito entre a tal empresa e os posseiros da região levou à caça do Padre Jentel por parte da polícia e ao início de uma campanha de calúnias contra ele pela imprensa. O governador do Mato Grosso, José Fragelli, por exemplo, em entrevista

ao Estado de São Paulo, declara ter deixado “ordens expressas ao seu secretário de Segurança para prender o padre francês, François Jentel, responsável intelectual pelo conflito que envolveu a polícia e posseiros na localidade de Santa Terezinha” (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 216). Na mesma entrevista, o governador diz que tanto Jentel quanto Casaldáliga são esquerdistas e têm um plano de agitação das massas orientados por agentes de outros países. A partir desse momento a prelazia de São Félix passou a ser perseguida:

No dia 5 de junho os arquivos da sede da prelazia de São Félix do Araguaia são revistados e fotografados por militares [...] após um mês do ocorrido, entre os dias 6 e 10 de julho, a casa de Dom Pedro Casaldáliga, bispo de São Félix, é mantida sob cerco policial, não podendo sair nem entrar ninguém, nem mesmo o bispo[...] a Censura enviava à imprensa uma notificação em que proibia divulgação, notícia, comentário ou referências a problemas entre a polícia militar de Mato Grosso com a prelazia de São Félix, inclusive sobre o bispo dom Pedro Casaldáliga, a fim de evitar distorção ou exploração do caso (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 142-3).

Com relação à censura imposta às notícias sobre Dom Pedro Casaldáliga e sua prelazia, Prandini, Petrucci e Dale (1987, p. 83) relatam que:

é censurada uma matéria informativa do semanário arquidiocesano ‘O São Paulo’. A parte da primeira página em que figuraria a matéria saiu em branco, em vista da censura da Polícia Federal, proibindo divulgar a notícia sobre os conflitos entre os posseiros e as grandes companhias da região de São Félix do Araguaia, e as denúncias do bispo Dom Pedro Casaldáliga, e seu missionário, padre Francisco Jentel. Segundo informa o boletim semanal da CNBB, de 12/5/1972, no Rio, dia 3/5/1972, jornais e emissoras de rádio foram advertidos por agentes da Polícia Federal de que não divulgassem notícias nem publicassem nota ou comentários eventualmente enviados pela CNBB naqueles dias.

A respeito da perseguição sofrida pela prelazia de São Félix, Mainwaring (1989, p. 111) diz:

Em junho e julho de 1972, pouco depois do confronto entre camponeses e militares, a prelazia foi ocupada por centenas de soldados treinados em métodos antiguerrilha. Na busca dos 40 camponeses fugitivos, o batalhão aterrorizou a população e intimidou agentes pastorais. Dois meses após a troca de tiros, a 5 de junho de 1972, a polícia invadiu a casa de Dom Pedro e confiscou seus documentos. Então, em julho, a polícia prendeu e torturou oito líderes leigos, invadiu a casa de quatro padres, aprisionando-os e torturando-os, e levantou barricadas em volta da casa de Dom Pedro, colocando-o sob prisão domiciliar e proibindo visitas.

Sob essa forte repressão, Padre Jentel foi preso por violação à Lei de Segurança Nacional. Ao mesmo tempo é iniciada a tramitação do processo de

expulsão no ministério da Justiça. Julgado, foi condenado a dez anos de prisão pela justiça militar sob a acusação de atividades subversivas, por conta do conflito entre camponeses e a companhia Codeara. O secretário-geral da CNBB, os bispos da região centro-oeste e católicos do país inteiro protestaram contra sua condenação. Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo, declara o seguinte a respeito da condenação de padre Jentel:

Considero um choque ver homens empenhados em fazer o bem, confinados a uma prisão. A notícia da condenação do padre Jentel provocou consternação geral entre os religiosos, pois quem o conhece, sabe que se trata de uma pessoa bondosa, verdadeiramente heróica, que lutou pelos colonos e seus direitos. É um homem que sempre trabalhou pelos pobres entre os mais pobres, envidando grandes esforços em favor destes marginalizados, criando cooperativas e escolas em meio do sertão, possuindo ele mesmo, segundo religiosas que trabalharam com ele e o que eu próprio pude observar, a roupa do corpo (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 214-5).

Em 1 de junho de 1973, a CNBB reuniu a imprensa no Rio de Janeiro para comentar a condenação do padre Jentel. Nessa ocasião, Dom Aloísio Lorscheider declarou: “A sentença contra padre Jentel merece e deve ser reformada, pois a CNBB quer que se faça justiça; para isso, recorreremos à segunda instância” (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 217).

Depois de um ano de prisão, o sacerdote foi julgado e absolvido pelo Superior Tribunal Militar (STM). Em 1975, padre Jentel retorna ao Brasil após visita aos familiares e à realização de cursos em atualização teológica na França. Ao visitar Dom Aloísio Lorscheider, presidente da CNBB, em Fortaleza, é preso e enviado para o Rio de Janeiro. Após três dias de detenção, o sacerdote francês é expulso do país por decreto assinado pelo então presidente General Ernesto Geisel. A CNBB, Dom Fernando Gomes, arcebispo de Goiânia, Dom Pedro Casaldáliga, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) se manifestam veementemente contra a sua expulsão. Este último declara:

A prisão e expulsão de padre Francisco Jentel mais uma vez põem a nu algumas chagas dos seus perseguidores, a saber, o alheamento à causa dos oprimidos, índios e sertanejos, a aliança com o poder do dinheiro que oprime e marginaliza o povo, e a facilidade em usar a força e a violência que dispensam os ônus do sagrado exercício do direito e da justiça (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 219).

Entretanto, as ações de violência contra a prelazia de São Félix não vinham exclusivamente do Estado. Em 1971, a Associação dos Empresários do Amazonas

(AEAA) tentou impedir a consagração de Dom Pedro Casaldáliga como bispo, apelando para o núncio apostólico. Como não conseguiram, colocaram os órgãos de repressão do Estado contra ele. Em 1972, essa Associação declarava oficialmente que a Igreja era um foco de agitação e responsável por levar camponeses à rebelião. Em 1973, um fazendeiro foi responsável por uma tentativa de assassinato contra o bispo Casaldáliga (MAINWARING, 1989). Em 1975, a Rede Globo de Televisão promoveu uma campanha difamatória contra Dom Pedro Casaldáliga: “No seu telejornal “Amanhã”, dia 20 de junho, divulga a apreensão de exemplares do boletim diocesano *Alvorada*, que tinham como ilustração uma foice e uma cruz com ‘texto da China comunista’” (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 218).

Em um artigo publicado no boletim da prelazia, Dom Pedro esclarece a causa da veiculação da falsa notícia pelo telejornal:

Sobre essa ridícula notícia, quero apenas lembrar: folhas semelhantes foram de fato espalhadas pelas forças de repressão, em São Félix, no dia 19 de agosto de 1973 [...] É curioso que coincidissem esta notícia da tevê Globo com a celebração do Encontro Pastoral da Amazônia sobre problemas de tema emigração (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987, p. 218).

Ainda em 1975, no mês de setembro, os rumores sobre a expulsão de Dom Pedro Casaldáliga eram insistentes. As gestões da CNBB junto a Brasília, bem como os contatos do bispo com a imprensa, são retomados a fim de sustar tal processo. Em uma das entrevistas, o sacerdote espanhol declara que caso ocorresse a sua expulsão, a imagem do Brasil no exterior ficaria ainda mais desgastada. Ele entendia que a expulsão seria somente do cidadão espanhol Pedro Casaldáliga e não é a expulsão do bispo, visto que ele não deixaria de ser o bispo da prelazia de São Félix (PRANDINI; PETRUCCI; DALE, 1987).

Dom Casaldáliga enfrentou diversos processos de expulsão. Como as denúncias dessas tentativas eram sempre veiculadas pelo jornal *O Estado de São Paulo* e tinham repercussão internacional, o governo sempre retrocedia na questão da expulsão do bispo. Em meio a todas essas ameaças ao bispo, o papa Paulo VI chegou a declarar: “Tocar Dom Pedro Casaldáliga é como tocar na pessoa do papa” (BALDUÍNO, 2008, p. 3). Essa declaração do papa dá e leva o grau de importância do bispo Casaldáliga dentro da Igreja Católica Apostólica Romana.

A esse universo de padres estrangeiros não poderemos deixar de citar os padres italianos que se fixaram no município de Orizona (município vizinho a Pires

do Rio) porque como estes também desenvolveram ações em favor dos pobres e oprimidos durante o período em questão. É o que veremos a seguir.

4.3.2 Padres Italianos: a fé ligada à vida

Em 1968, chegam a Orizona os primeiros padres italianos da diocese de Vicenza a fim de suprir a necessidade de padres do município. Até então os padres “eram passageiros, ficando pouco tempo na Paróquia” (PINHEIRO, 2004, p. 48). Seguindo as diretrizes do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, os padres italianos não vieram apenas para evangelizar, administrar os sacramentos, mas para desenvolver um trabalho que abrangesse o todo da vida humana, tanto no campo espiritual como no campo social, econômico e político. A fim de desenvolver plenamente esse trabalho foi criado o Conselho Paroquial de Orizona, que, segundo seu regimento:

É um órgão consultivo e de assessoramento à Paróquia de Orizona, a quem está diretamente subordinado e tem por finalidade:

- a) Congregar os cursistas e católicos ativos de nossa Paróquia em torno dos ideais cristãos.
- b) Coordenar os trabalhos das várias equipes comunitárias existentes na Paróquia.
- c) Estudar os problemas da comunidade e levar o resultado deste estudo ao conhecimento das equipes de trabalho.
- d) Planejar as soluções destes problemas e colocar em execução os planos de trabalho.

Esse órgão de assessoramento, que tinha entre seus membros os padres da Paróquia uma freira ou um representante da comunidade religiosa local e todos os coordenadores de movimentos paroquiais da zona rural e urbana, em 23 de julho de 1988, fez uma avaliação das ações desenvolvidas pelos padres italianos durante os vinte anos de sua permanência em Orizona. Tal avaliação, que deveria ser lida e refletida em todas as comunidades da cidade e da zona rural, destacava que Orizona, além de ser o primeiro município da Diocese a implantar uma CEB, chegou a contar com setenta e oito comunidades e trezentos e cinquenta dirigentes

espalhados na cidade e na zona rural, o que promoveu um maior entrosamento entre padres e povo. As CEBs foram o apoio indispensável à ação evangelizadora desses sacerdotes. O documento analisado anteriormente da Diocese de Ipameri confirma o pioneirismo do município de Orizona na criação das CEBs e ainda enfatiza sua maturidade de e sua renovação eclesial. A experiência dos padres italianos é colocada como exemplo a ser seguido pelos outros municípios da Diocese.

O documento do Conselho Paroquial ressalta as ações desenvolvidas pelos padres em vários campos. Na catequese houve a organização de grupos que seriam responsáveis por uma formação cristã e humana na própria comunidade:

Crianças, adolescentes e adultos de modo geral, todo mundo recebe a catequese de uma maior formação cristã e humana na própria comunidade. Vários cursos na cidade e nas capelas preparam pessoas capacitadas e disponíveis neste trabalho de serviço às comunidades.

No campo da saúde, houve a criação de postos de saúde em várias localidades do município, a vinda de enfermeiros italianos, a campanha dos filtros, da fossa seca, a reforma e ampliação do hospital e da maternidade:

Também houve um avanço, como a criação de postos de saúde, atendimento no Sindicato dos Trabalhadores Rurais. O ano atrasado conseguimos uma ambulância através de abaixo-assinado, para um melhor atendimento aos doentes.

No setor agrícola, houve a aquisição de fertilizantes, sementes e de um trator para os pequenos produtores através de empréstimos de dinheiro da Itália, além da cessão de um terreno pertencente à Igreja às pessoas sem trabalho para a plantação de arroz, milho e mandioca.

O campo social e político foi contemplado com a criação de uma creche para as crianças carentes e do Sindicato Rural dos Trabalhadores de Orizona, dentre outros avanços, como a conscientização política dos fiéis:

Neste campo houve um grande avanço, como exemplo temos a criação do Sindicato dos trabalhadores, órgãos assistenciais como as creches e o Centro Promocional Campo Formoso, dirigido pelo Centro Social Rural em colaboração com a Paróquia. Através das CEBs houve maior conscientização: uma vez que a política atualmente anda desacreditada é preciso grande responsabilidade na hora de votar, escolhendo pessoas comprometidas com a vida da comunidade, engajados na Igreja.

Em relação à moradia, a construção de casas para famílias carentes da zona rural e da cidade é destacada, apesar de existir uma demanda por mais casas no município:

Houve bastante empenho por parte da Paróquia e Conferência Vicentina com a construção de mais de quarenta casas para as famílias mais carentes. Mesmo assim ainda existe aglomeração de pobreza nas periferias em condições sub-humanas.

Por último, houve uma conscientização política dos fiéis a fim de que, na hora do voto, eles escolhessem pessoas comprometidas com a vida da comunidade e engajados na Igreja e que não tivessem medo de “falar a verdade, denunciar abusos e cobrar uma ação política mais limpa e eficiente”. Assim, a Igreja orizonense apoiada nas CEBs passou a ser uma Igreja de compromisso e de engajamento, articulando a fé à vida. O documento conclui que a Igreja deve estar aberta para o mundo, “fazendo uma opção verdadeira pelos oprimidos, que são maioria. Esta Igreja deve assumir todas as realidades deste Brasil-problema, trabalhando sempre para o bem, construindo o reino de Deus aqui e agora”. Era a renovação da Igreja proposta pelo Concílio Vaticano II e pela Celam posta em prática pelos padres italianos em Orizona.

É necessário ressaltarmos que o município de Orizona está a trinta e um quilômetros de distância de Pires do Rio (local da nossa pesquisa). São municípios vizinhos e com características semelhantes. Segundo dados do IBGE (1982), a população de Pires do Rio, em 1960, era de 13.531 habitantes, e a de Orizona, 12.163 habitantes; em 1970, Pires do Rio contava com 18.388 habitantes e Orizona, 13.586; em 1980, Pires do Rio estava com 19.252 habitantes, e Orizona, com 12.378. Por meio desses dados percebemos que o município de Pires do Rio, em termos populacionais, teve um acréscimo expressivo no período de 1960 a 1980, no entanto, a população de Orizona, no mesmo período, teve um decréscimo de quase mil habitantes. A área da unidade territorial (IBGE, 1982) de Pires de Rio é de 1.073,360 km², ao passo que a de Orizona tem um território de 1.972,883 km², portanto, uma área maior que a do outro município e com uma população menor. Os dois municípios, no período em questão, tiveram a agropecuária como atividade econômica predominante. Porém, Pires do Rio cresceu ao redor de uma estrada de ferro, portanto, sob o signo do comércio; Orizona, ao redor de uma capela, sob o

signo do catolicismo (PEREIRA NETO, 1991). Igualmente, os dois municípios tiveram padres estrangeiros à frente de suas Paróquias preocupados em criar CEBs.

Entretanto, Orizona esteve na vanguarda dos movimentos de luta pela terra. Foi palco da Luta do Arrendo (LOUREIRO, 1988), um conflito entre os fazendeiros da região de Campo Limpo e os camponeses (arrendatários) durante o período de 1948 a 1952. Nesse período, a parceria era a forma predominante de utilização da força de trabalho para a produção agrícola. Na pecuária, diferentemente, utilizava-se o trabalho assalariado. Na época do plantio, os vaqueiros tornavam-se também parceiros. Na região os parceiros eram denominados como arrendatários, apesar de não possuírem capital próprio para desenvolver o processo de produção.

O contrato de trabalho entre fazendeiro e parceiro era feito verbalmente, expirava ao final da colheita e era cumprido rigorosamente. O fazendeiro preparava a terra para o plantio, ficando com 50% da produção. O parceiro fazia a plantação e a colheita. O fazendeiro fornecia ao parceiro semente, enxada e sacaria que, no final da colheita, eram cobrados com juros. Frequentemente, o parceiro “vendia” sua parte da produção para o fazendeiro, como forma de pagamento da dívida contraída para o plantio e colheita.

Todo o processo de produção – limpeza do terreno, plantação e colheita – era feito manualmente, não era utilizado qualquer tipo de máquina. Mais ou menos dez famílias cuidavam de tudo em uma fazenda, tanto da agricultura como da pecuária. Para o parceiro, o tamanho da família influía na quantidade e no tipo de trabalho que ele poderia se responsabilizar. Em área próxima à sua residência, ele podia cultivar alimentos, criar porcos e galinhas; o excedente era vendido.

Foi nessa realidade que, em 1948, os parceiros (arrendatários) tomaram conhecimento do artigo 172 da Constituição Estadual, de 16 de maio de 1947: “A Lei disporá sobre a maneira de se exercer fiscalização sobre o arrendamento de terras agrícolas, para obstar que a taxa de arrendamento exceda a 20% da produção”.

A partir daí, são criadas seis ligas camponesas na região de Campo Limpo para defender a baixa do arrendamento (de 50% para 20%) e fazer cumprir a Constituição Estadual. O movimento pela baixa do arrendamento se tornou um confronto direto entre fazendeiros e arrendatários. A colheita de 1950 foi feita sob a Lei do Arrendo. A divisão da produção era 80% para o arrendatário e 20% para o fazendeiro. Uma comissão de camponeses ia de fazenda em fazenda para a partilha

da colheita conforme a Lei. O fazendeiro, mesmo não concordando, participava da partilha acompanhado por seus jagunços.

Os fazendeiros de Campo Limpo se uniram e foram atrás de apoio municipal, estadual e federal para conter o avanço da luta pela redução da taxa do arrendamento. Um contingente militar de Goiânia foi deslocado para Orizona. É interessante notar que a força policial foi enviada para reprimir pessoas que lutavam pelo cumprimento de um dispositivo legal.

Com o acirramento do conflito, camponeses invadiram as matas de Campo Limpo, assim, a posse da terra passa a ser o seu objetivo final. A Luta do Arrendo se radicalizou quando houve enfrentamento direto com a força policial e a resistência armada. Com espancamentos e a prisão dos camponeses envolvidos, a polícia estadual consegue sufocar o movimento.

Os padres italianos que chegaram a Orizona em 1968 – portanto, dezesseis anos após a Revolta do Arrendo – mantiveram o espírito de vanguarda deste movimento de luta pela terra - ao serem os pioneiros na criação de CEBs e a partir daí desenvolverem ações em favor dos pobres e oprimidos e se tornarem parte de uma Igreja engajada e comprometida, exemplo para toda a Diocese. Os freis franciscanos da Paróquia Sagrado Coração de Pires do Rio, enquanto estrangeiros, serão tratados no item a seguir.

4.3.3 Freis franciscanos: engajamento na sombra

Os freis franciscanos da Província Franciscana do Santíssimo Nome de Jesus, sediada em Nova York, EUA, chegaram a Pires do Rio em 1944. A cidade, fundada em 1922, cresceu ao redor de uma estação da Estrada de Ferro Goiás. Era uma pequena cidade da região sudeste do estado de Goiás que vivia essencialmente do comércio. Os freis teriam que dividir espaço com as diversas religiões presentes na região porque, além de existir várias seitas não católicas, havia um colégio sob direção de uma igreja protestante (metodista). A cidade vizinha, Palmelo, crescia em torno de um grande centro espírita. Mais adiante, logo após as cidades de Palmelo e Santa Cruz, encontrava-se a cidade de Cristianópolis (refúgio dos cristãos protestantes perseguidos na católica cidade de Santa Cruz).

Assim, os sacerdotes, recém-chegados dos Estados Unidos da América, tiveram de conviver com toda essa diversidade religiosa e enfrentar os desafios de se adaptar à cultura tropical e à diferença dos idiomas.

Segundo livro de registros da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, durante o período da ditadura civil-militar (1964-1985), passaram trinta freis por essa Paróquia, sendo um jamaicano, frei Donaldo, que fez um dos relatos constantes deste trabalho; três brasileiros e vinte seis norte-americanos, dentre eles, frei Davi, que fez o outro relato. Portanto, a maioria dos freis veio de um país que respeitava as liberdades individuais e como declara o professor José Rincon em seu relato: “para a sociedade americana a democracia ocupa um especial destaque”. Assim, para estes sacerdotes deve ter sido difícil a adaptação em um país que vivia sob ditadura, onde a segurança nacional pairava acima de tudo e a repressão era a regra. Entretanto, é necessário ressaltarmos, que os Estados Unidos da América apoiaram o golpe que implantou este regime no Brasil, como destacado no capítulo anterior.

Segundo os documentos analisados, *House Meetings* e *Livro de Tombo II*, os freis da Paróquia piresina desenvolveram ações de acordo com a política evangelizadora adotada pela Igreja Católica após o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín, voltada para questões sociais como, por exemplo: eleger como meta prioritária a formação das CEBs e de seus líderes; criar um boletim paroquial mensal com o objetivo de unir e conscientizar seus fiéis; realizar a I Assembleia Paroquial com a participação de representantes das CEBs do município e com discussões de temas polêmicos como desemprego, menores abandonados, atendimento aos pobres e necessitados, formação das comunidades eclesiais de base; e tentar fundar um Sindicato de Trabalhadores Rurais em Pires do Rio com o apoio dos dirigentes do Sindicato de Orizona. Esta última ação não teve muita repercussão entre os interessados, conforme o registro feito, em 1977, no *Livro de Tombo II*: “Parece que houve pouca ressonância no povo” (p. 77).

Quanto à relação dos freis da Paróquia piresina com a política, a maioria dos fiéis declara que, devido à condição de estrangeiros, eles não se envolviam nestas questões, como podemos perceber nas colocações abaixo:

Os padres foram omissos. Talvez não quisessem se envolver. Eram estrangeiros. Não queriam confronto com o governo. (entrevistado D)

[...] eu achava bom eles não citarem nada, como eles eram todos norte-americanos, eu achava que o dever deles era ficar mais calados, pregar mais a religião e ficar mais calados na parte política porque eles não eram brasileiros (entrevistado I).

Eles ficaram mais alheios. Eu acho que eles ficaram mais alheios porque vieram de outro país, eram norte-americanos, então não sabiam nada da política brasileira (entrevistado I).

[...] eles eram americanos, não tinham conhecimento, então não participavam diretamente da política (entrevistado J).

[...] como eles eram americanos, não interferem na política, nem votar, votam, eles ficam mais caladinhos (entrevistado K).

[...] os padres americanos não podiam nem falar, eram todos americanos, eles não podiam interferir na política brasileira (entrevistado B).

Naquela época era mais americano que estava aqui, eles não entravam na política brasileira (entrevistado N).

Freis norte-americanos não falavam nada. Me lembro que nesta época foi proibida a importação de padres (entrevistado P).

Um dos entrevistados lembra que os últimos padres estrangeiros que chegaram à Paróquia piresina eram diferentes:

Já estavam mais entrosados com o assunto da política, da Igreja, já pregavam contra o comunismo, pregavam a democracia, mas nunca se referiam a ninguém especial, de partido não, nunca tiveram partido, nunca tiveram preferência por ninguém, sempre imparcial. Pregavam a democracia (entrevistado J).

Frei Donaldo, em seu relato, reforça em parte as declarações dos fiéis piresinos quando afirma que, de modo geral, os franciscanos não interferiam na política, apesar de defenderem os direitos humanos – “não têm postura revolucionária vanguardista. Não houve radicalização por parte deles”.

Em um contexto de ditadura, em que os direitos civis, políticos e sociais são desrespeitados, promover reuniões para discutir questões como menores abandonados, desemprego, ajuda aos pobres e necessitados, como fez a Paróquia piresina em sua I Assembleia Paroquial, é o mesmo que colocar em xeque a atuação deste governo que se pretende onipotente. Pode não ter havido um confronto direto entre os freis e o Estado, entretanto, houve a defesa dos direitos humanos, conforme relato acima de frei Donaldo, e reforçado pelo professor José Rincon, que declara: “os frades embora não tivessem trabalhos de confronto ao

governo federal, assumiam em seus sermões e nos contatos [...] proposições em favor da liberdade”.

Durante o período do regime civil- militar, foram baixados dois decretos-leis (nº 417/69 e 941/69) e uma lei (nº 6815/80) que tratavam da questão do estrangeiro no Brasil, portanto. Este arsenal jurídico, dentre outras coisas, proibia qualquer atividade política a estrangeiros, pode ter contribuído para que os freis da Paróquia piresina não desenvolvessem ações que levassem a um confronto direto com o Estado. Como as ações dos padres estrangeiros eram limitadas por esses decretos-leis e lei, trataremos desse aparato jurídico a seguir.

4.4 LIMITAÇÕES LEGAIS ÀS AÇÕES DOS ESTRANGEIROS

Os padres enquanto estrangeiros estavam submetidos a dois decretos-leis, o nº 417/69 e o 941/69, ambos editados após o AI-5, e a lei nº 6815/80, conhecida como Lei (Estatuto) do Estrangeiro, aprovada durante a abertura política do regime civil-militar (NAPOLITANO, 1998, p. 102). As três leis proibiam ao estrangeiro o exercício de qualquer atividade de natureza política e envolvimento direta ou indiretamente em negócios públicos do Brasil. Sob este arsenal de leis, os padres estrangeiros ficavam permanentemente com uma espada sobre suas cabeças – era a cruz sob a espada. Qualquer movimento suspeito por parte dos padres estrangeiros era motivo de prisão, com ameaças de expulsão.

É necessário esclarecermos que um decreto-lei, embora tenha força de lei, não é aprovado de acordo com o processo legislativo regular, mediante votação pelo Congresso Nacional, já que é editado pelo Presidente da República, unicamente. Em dois períodos, 1937-1946 e 1964-1985, portanto, durante as duas ditaduras brasileiras, a de Vargas e a civil-militar, esta forma de legislar foi muito utilizada, visto que suprimia o debate político sobre os temas antes da aprovação do texto legal. O decreto-lei nº 417/69 foi assinado pelo presidente-marechal Costa e Silva; o decreto-lei nº 941/69, por sua vez, foi assinado por uma junta militar, composta pelo almirante Augusto Rademaker, pelo brigadeiro Márcio de Souza Mello e pelo general Aurélio Lyra Tavares, que assumiu o poder devido a uma trombose cerebral sofrida

por Costa e Silva. A justificativa para não permitir a posse do vice-presidente Pedro Aleixo, um civil, foi que o país passava por uma grave situação interna, assim, somente uma junta militar poderia conduzir o Brasil naquele momento.

Os decretos-leis nº 417/69 e nº 941/69 e a lei nº 6815/80 têm semelhanças principalmente no que diz respeito à expulsão do estrangeiro. O texto dos três documentos é o mesmo: “é passível de expulsão o estrangeiro que atentar contra a segurança nacional, a ordem política ou social, a tranqüilidade ou moralidade pública e a economia popular, ou cujo procedimento o torne nocivo à conveniência e aos interesses nacionais”. Os padres, por serem estrangeiros, se não quisessem correr o risco de ser expulsos, teriam que se limitar a rezar missas e a administrar os sacramentos.

Aquelas ações que uniam a fé à realidade, que defendiam os pobres e os oprimidos, são consideradas subversivas neste período por serem um atentado à segurança nacional, à ordem política ou social e não estão de acordo com os interesses nacionais. Os padres José Comblin, José Pedandola, Francisco Jentel e Vito Miracapillo foram expulsos do Brasil devido às suas ações não serem de interesse nacional e atentarem contra a segurança do país. Neste sentido, como a extensão do conceito de atentado à “segurança nacional, ordem política ou social” dependia de uma apreciação subjetiva das autoridades, era possível o enquadramento de diversas condutas nestas leis, de acordo com as necessidades.

Quanto ao inquérito para expulsão, os decretos-leis e a lei estabelecem que o inquérito será sumário. Entretanto, nos decretos-leis, o prazo da investigação não poderia exceder quarenta e oito horas. Na lei o prazo não poderia exceder quinze dias. Dentro desses prazos ficava assegurado ao expulsando o direito de defesa. Como os decretos-leis foram assinados pelo presidente da república e durante a vigência do AI-5, e a lei foi aprovada pelo Congresso Nacional durante a abertura política do regime, fica explícito o porquê de um menor ou maior prazo para a investigação e defesa. Tanto as quarenta e oito horas, no caso do decreto-lei, quanto os quinze dias, no caso da lei, prazo que deveria ser utilizado para se fazer a investigação e para a defesa do expulsando, em um regime em que o presidente detém enormes poderes e os poderes legislativo e judiciário estão subordinados ao executivo, a defesa do infringidor da lei se tornava uma tarefa impossível.

Prandini, Petrucci e Dale (1987, p. 171) nos chamam a atenção para a paralisação dos processos de vistos de entrada dos missionários estrangeiros no Ministério das Relações Exteriores:

em 1973, até o mês de outubro, os missionários estrangeiros recebiam visto de entrada no Brasil. Entretanto, 211 processos se encontravam, nesse mês, paralisados no Ministério das Relações Exteriores, alguns datados do início do ano. Comentava-se, na ocasião, que o governo aguardava o momento oportuno para promulgar uma lei de controle de estrangeiros, lei esta que vem somente a ser aprovada, por decurso de prazo, em agosto de 1980.

Dom Casaldáliga foi ameaçado várias vezes de expulsão pelo governo, mas permaneceu no país graças à veiculação dessas ameaças pelo jornal *O Estado de São Paulo*, o que fazia o governo retroceder devido à repercussão internacional. Os padres franceses Aristides Camio e Francisco Gouriou foram ameaçados de expulsão, porém, acabaram sendo condenados a dois anos de prisão com base na Lei de Segurança Nacional.

O conjunto de leis que limitava o trabalho dos padres estrangeiros não perturbou o trabalho desenvolvido pelos padres italianos em Orizona. De 1968 a 1990, esses padres optaram por defender os pobres e oprimidos, uniram a fé católica à realidade do “Brasil-problema”. Apesar dessa escolha, eles não entraram em confronto direto com o governo ditatorial – qual os freis da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio – talvez devido à desimportância de uma cidade do interior de Goiás, ao caráter de invisibilidade deste tipo de cidade ou por não colocar a questão da reforma agrária entre as suas ações.

Estes padres que chegaram ao Brasil antes e durante a vigência da ditadura civil-militar conseguiram promover o bem comum a partir de ações conscientes no presente com a intenção de transformar o futuro. Esses eram bem diferentes daqueles padres estrangeiros que chegaram ao Brasil em épocas anteriores: a maioria negligentes, gananciosos e devassos na visão de Holanda (1995) ou, segundo Serbin (2008), pensavam apenas em ter lucro e voltar à terra natal ou ainda despreparados e sem muito empenho na sua missão, conforme Lustosa (1997).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não podemos analisar a história do Brasil sem levarmos em conta o papel desempenhado pela Igreja Católica. A efervescência e a mobilização popular em diferentes períodos da história marcaram a sociedade brasileira graças aos diferentes sujeitos históricos envolvidos em tais conjunturas, dentre eles, a Igreja Católica, que ora manteve-se atrelada ao Estado, ora renovou seus modos de agir e se posicionar. No caso do período da ditadura civil-militar, enquanto várias instituições da sociedade civil iam sendo cerceadas, a Igreja se sobressaiu na defesa dos direitos humanos e sociais, na luta pela volta da democracia, na salvaguarda dos perseguidos políticos, na formação e incentivo aos movimentos sociais, na educação política de seus fiéis – era a chamada Igreja progressista. Entretanto, houve momentos em que a Instituição apoiava o governo ditatorial denunciando a ameaça subversiva – neste caso era a Igreja conservadora. Ou, ainda, era aquela instituição que evitava qualquer posição pública sobre justiça social, econômica ou política, mas que podia unir-se aos progressistas quando o clero era maltratado pelos militares, era a Igreja moderada.

O mundo e o Brasil nos anos 1960 passaram por transformações no campo político, econômico e social. Igualmente, o campo religioso foi marcado por dois eventos transformadores: o Concílio Vaticano II (1962-1965), que representou uma abertura à renovação baseada no diálogo e no aggiornamento (modernização) – o que vem a ser uma reconciliação da Igreja com o mundo moderno para que haja diálogo entre eles – com profundas consequências na vida da instituição: como, por exemplo, a maior participação dos leigos; preocupação com justiça social; co-responsabilidade dentro da Igreja entre o papa e os bispos; maior proximidade entre o clero e o povo – Igreja como o povo de Deus; e a Celam (1968), que tentou adaptar as decisões do Concílio à realidade do nosso continente, denunciando a injustiça institucionalizada do capitalismo, fazendo opção pelos pobres com vistas à sua libertação e propondo que a Igreja se estruturasse a partir das comunidades de base. Estes dois eventos geraram um movimento de renovação no catolicismo e teve o apoio de líderes da hierarquia católica (principalmente bispos), o que determinou uma política evangelizadora voltada para as questões sociais.

Na parte teórica deste trabalho, Arendt, Weber e Bobbio reconhecem a estreita relação entre política e poder. Arendt (2009) afirma que a política é marcada pelo poder. Weber (1982), por sua vez, ressalta que o poder e a força são instrumentos exclusivos da política. E, finalmente, Bobbio (1995) enfatiza que a política, por ser uma atividade humana, tem uma estreita relação com o poder. Foi através do poder – ideológico (Bobbio), carismático e tradicional (Weber) – que a Igreja Católica no Brasil, durante a ditadura civil-militar, promoveu o bem comum e colaborou na redemocratização do país. Para tanto, essa instituição teve que desenvolver um conjunto de ações visando o bem comum em uma sociedade de diferentes (Arendt) ou desiguais (Bobbio), além de buscar o equilíbrio entre o desejável e o possível (Weber). Em outras palavras, a Igreja fez da política um exercício do poder com a intenção de promover o bem comum a partir de uma ação consciente no presente que tem o objetivo de transformar o futuro.

No decorrer do trabalho, a análise se direcionou principalmente para as ações desenvolvidas pelos freis franciscanos da Paróquia Sagrado Coração de Jesus de Pires do Rio durante o regime civil-militar, a fim de compreendermos e analisarmos a concepção política que os movia.

Desse modo, quando as ações dos freis franciscanos da paróquia piresina registradas no caderno *House Meetings* e no *Livro de Tombro II*, no período em foco, foram confrontadas com o quadro típico ideal de Igreja do período militar desenvolvido por Skidmore, evidenciaram uma Igreja dividida: às vezes, conservadora ou moderada quando se omitia, não fazendo qualquer registro no caderno *House Meetings*. Porém, também podia ser considerada progressista, quando elegia como prioridade a formação das CEBs e de seus líderes e se alegrava com a quantidade de CEBs existentes no município; quando criava um boletim paroquial mensal para unir e conscientizar seus fiéis; ou ainda quando transcrevia na íntegra a Carta ao Povo Brasileiro, escrita por Dom Fernando Ribeiro, bispo da Diocese de Ipameri, que parabenizava os políticos eleitos em 1982 – a maioria de partidos opositores ao regime – e que deveria ser lida em todas as missas.

A criação de um aparato de leis que limitava as ações dos estrangeiros pode ter restringido a ação dos freis da Paróquia piresina por serem norte-americanos, conforme todos os fiéis afirmaram. Porém, nos documentos da paróquia, está registrado o que os freis queriam preservar para o futuro – registros que se fossem

tornados públicos, durante o período em questão, poderiam ter levado os freis à prisão ou à expulsão. Portanto, o conflito entre a Igreja local e o governo civil-militar não foi público, pois registrado apenas nos documentos.

Encontramos, tanto nos documentos da Paróquia local como nos documentos da Diocese e do IPEHBC, uma Igreja preocupada com a justiça social, econômica e política, como também com a conscientização dos seus fiéis, como, por exemplo, a prioridade e o apoio dado ao desenvolvimento das CEBs e a formação de seus membros ou a realização da I Assembleia Paroquial, tendo como temas o desemprego, menores abandonados, atendimento aos pobres e necessitados, ações que evidenciam uma Igreja lutando contra a manutenção do *status quo* defendido pelas elites econômicas e representadas pelos militares no poder político, o que denota uma Igreja progressista, conforme a categoria proposta por Skidmore, portanto, uma instituição engajada social e politicamente, atuante na sociedade como um todo.

Ao confrontar os documentos consultados com as entrevistas e os relatos, podemos afirmar que os freis da Paróquia Sagrado Coração de Jesus se envolveram com política. No entanto, os fiéis não se lembram porque não esperavam que os padres se envolvessem com política, portanto, não deram atenção a esse envolvimento, já que buscavam resolver suas questões cotidianas (privadas) na Igreja. Além disso, existe o fato, citado por todos os fiéis, de serem todos os freis da Paróquia de origem estrangeira durante o período em questão, logo, sem direito a manifestar opiniões a respeito da política brasileira e/ou de desenvolver ações contra o regime ditatorial. Percebemos os freis franciscanos da paróquia piresina como parte da ala moderada da Igreja Católica, que, segundo Skidmore, evitava qualquer posicionamento público sobre política, justiça social e economia, por temerem pela sua sobrevivência, caso entrasse em confronto com o regime imposto. Porém, os moderados da Igreja tendiam a se unir aos progressistas, opositores do governo. Sendo assim, as ações desenvolvidas por esses sacerdotes denotam uma Igreja renovada pelo Concílio Vaticano II e pela CELAM, em reconciliação com o mundo moderno e em sintonia com os problemas vividos pelo Brasil durante o período da ditadura civil-militar brasileira.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. *Estudos Avançados*, n.18, 2004, p.109-121.
- _____. *Frei Giorgio*. São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos-militantes/dermiazevedo>>. Acesso em: 22 maio 2011.
- BRANDÃO, Carlos. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BALDUÍNO, Tomás. *Bispo Casaldáliga*. 2008. Disponível em: <<http://www.iserassessoria.org.br/novo/arqsupload/155>>. Acesso em: 22 maio 2011.
- BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. *As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta*. Roma: EPUG, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade, a busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentizien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Tradução de Carmem Varriale et al. Brasília: Ed. da UnB, 1995. V. I e II. p. 425-431; p. 954-962.
- BOFF, Leonardo. José Comblin um desafio à inteligência brasileira. 2011. Disponível em: <<http://www.brasildefato.com.br>> Acesso em: 22 maio 2001.
- BOSI, Eclea. *Memória e sociedade: lembrança dos velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 37-92.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *As revoluções utópicas dos anos 60*. São Paulo: Editora 34, 1972.
- BRITO, Ênio José da Costa. Agonia de um modelo. In: SOUZA, Beatriz Muniz; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Católicos: secularização e mudança na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 13-21.
- BRUNEAU, Thomas C. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CARVALHO, Alessandra. Características da transição no Brasil. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 376-378.

CHIZZOTTI, Antônio. *Pesquisa em Ciências Sociais e Humanas*. São Paulo: Cortez, 1995.

COSTA, Rovílio. *Brasil país católico com face italiana*. Disponível em: <<http://www.esteditora.com.br/textos/bracat.htm>>. Acesso em: 15 maio 2011.

CORREIO BRAZILIENSE. Brasília, 22 abr. 2011.

_____. 02 dez. 2003. p. 2.

COUTINHO SANTOS, Sérgio Ricardo. História recente do catolicismo no Brasil: identidades católicas em confronto. CEHILANET - Revista de História da Igreja na América Latina e no Caribe, n. 1, ano I, 2004. Disponível em: <<http://www.cehilanet.net/01Textos/N01/005Artigos06.htm>>. Acesso em: 23 fev. 2011.

COUTO, Ari Marcelo Macedo. *Greve na Cobrasma: uma história de luta e resistência*. São Paulo: Annablume, 2003.

CRUZ, Montezuma. *Via sacra sertaneja do padre João Caboclo*. 2011. Disponível em: <<http://revistasina.com.br/portal/direitos-humanos.htm>>. Acesso em: 22 maio 2011.

DECRETO-LEI nº 417 de 10 de janeiro de 1969.

DECRETO-LEI nº 941 de 13 de outubro de 1969.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (Orgs.). *O tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 95-131).

FERREIRA, Jorge. O governo Goulart e o golpe civil-militar de 1964. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (Orgs.). *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 345-403.

FREI BETTO. *Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

_____. *Fé e política*. São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.fepolitica.org.br/artigos/betto/betto.htm>>. Acesso em: 25 abr. 2011.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GASPARI, Elio. *A ditadura derrotada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GRYNSZPAN, Mário. A questão agrária no Brasil pós-1964 e o MST. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (Orgs.). *O tempo da ditadura: regime*

militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 315-348.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Laís T. Benoir. São Paulo: Centauro, 1994.

HERMANN, Jacqueline. *Religião e política no alvorecer da república: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado*. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (Orgs.). *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 345-403.

HERMANN, Jacqueline. *Religião e política no alvorecer da república: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado*. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (Orgs.). *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 345-403.

HOBBSBAWN, Eric. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A era dos extremos – o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IBGE. *Município do estado de Goiás*. Volume I – Mesorregião Sul Goiano. Tomo 3. Microrregião Sudeste Goiano. IBGE, 1982.

HOUSE MEETINGS. Livro de anotações da Paróquia Sagrado Coração de Jesus. Pires do Rio-Goiás, 1960-2010.

LANZA, Fábio. Igreja Católica e ditadura militar (1964-1985) no Brasil: a memória dos bispos paulistanos sobre o golpe militar. In: II SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIÕES, RELIGIOSIDADES E CULTURA, abril 2006, Dourados. (Comunicação)

LE GOFF, Jacques. Documento. In: _____. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1992.

LEI nº 6815 de 19 de agosto de 1980.

LIVRO DE TOMBO II. Paróquia Sagrado Coração de Jesus. Pires do Rio-Goiás, 1970-2010.

LOUREIRO, Walderez Nunes. *O aspecto educativo da prática política*. Goiânia: Ed. da UFG, 1988.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da igreja católica no Brasil: história e problemas (1500-1968)*. São Paulo: Giro, 1977.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARX, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2009.

MOREIRA, Alberto da Silva. A teologia da libertação e o cristianismo social. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia: Ed. da UCG; Brasília: Universo, 2004, p. 183-198.

MOURA, Laércio Dias. *A educação católica no Brasil – passado, presente e futuro*. São Paulo: Loyola, 2000.

NAPOLITANO, Marco. *O regime militar brasileiro (1964-1985)*. Belo Horizonte: Autêntica, 1998.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Estrutura da Igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre (org.). *Catolicismo, modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola; ISER, 1992. p. 50-88.

_____. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

ORO, Ari Pedro. *Religião, coesão social e sistema político na América Latina*. Projeto Nova Agenda de Coesão Social para a América Latina. In: SORJ, Bernardo; TIRONI, Eugênio (orgs.). São Paulo: Instituto Fernando Henrique Cardoso; Santiago de Chile: Corporación de Estudios para Latinoamérica, 2008

PEREIRA NETO, Olímpio. *Orizona: cidade e campo*. Orizona: [s.n.], 1991.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Reencantamento e dessecularização: a propóstio do auto-engano em sociologia da religião*. Novos Estudos, São Paulo, n. 94, p. 99-117, 1997.

PINHEIRO, Regina de Souza. *Orizona: um novo olhar da Igreja Católica*. Monografia (Trabalho de conclusão de curso em História) – Universidade Estadual de Goiás, Pires do Rio, 2004.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n.10, p. 200-212, 1992.

PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo – colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1961.

PRADO, Luís Carlos; EARP, Fábio Sá. O milagre brasileiro: crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973). In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge (Orgs.). *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 207-241.

PRANDINI, Fernando; PETRUCCI, Victor; DALE, Romeu (Orgs.). *As relações igreja-estado no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1987.

REINAUX, Júlio. *Afasto de nós este cálice: a expulsão do padre Vito Miracapillo*. Franca. s/d. Disponível em: < <http://www.franca.unesp.br>>. Acesso em: 25 abr. 2011.

RICHTER-REIMER, Ivoni. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008.

ROLLEMBERG, Denise. Esquerdas revolucionárias e luta armada. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge. *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

ROSADO-NUNES, Maria José. O catolicismo sobre o escrutínio da modernidade. In: SOUZA, Beatriz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.) *Católicos: Secularização e mudança na Igreja*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 13-21.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social*. São Paulo: Annablume, 2003.

SCHIAVO, Luigi. Conceitos e interpretações da religião. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *O sagrado e as construções de mundo*. Goiânia: Ed. da UCG; Brasília: Universa, 2004. p.63-78.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos 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: Companhia das Letras, 2008.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil: de Castelo a Tancredo (1964-1985)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SETTEMI, Adriana Cristina Lopes. A religiosidade no contexto de 1968: uma visão a partir das páginas da revista Realidade. *Cadernos do CEAM*, Brasília, p. 63-75, 2004.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira. A modernização autoritária: do golpe militar à redemocratização. In: LINHARES, Maria Yedda (Org.). *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 351-376.

SOFIATI, Flávio Munhoz. *Tendências católicas: perspectivas do Cristianismo da Libertação*. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 4, n. 26, p.121-140, 2009.

SOUZA, Sara Cristina. Igreja Católica, política e moral durante a ditadura militar brasileira (1964-1985). *Revista Aulas*, Campinas, n. 4, p. 1-17, abr./jul. 2007.

TANGERINO, Márcio R. P. *A política na igreja do Brasil*. Campinas: Alínea, 1997.

TEIXEIRA, Faustino. *Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo*. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p.14-23, set./nov. 2005.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. *Ensaaios de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Economia e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed. da Unb, 1991, V. 1.

_____. *Metodologia das Ciências Sociais*. Tradução de Augustin Wernet. São Paulo: Cortez; Campinas: Edunesp, 2001, V. 1.

WYSE, Alexandre, O.F.M. *No coração do Brasil*. Anápolis: Vice-Província do Santíssimo Nome de Jesus do Brasil, 1989.

ZWEIG, Stefan. *Brasil*. Tradução de Alfredo Cahn. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1952.

ANEXO A – Localização geográfica da cidade de Pires do Rio - Goiás

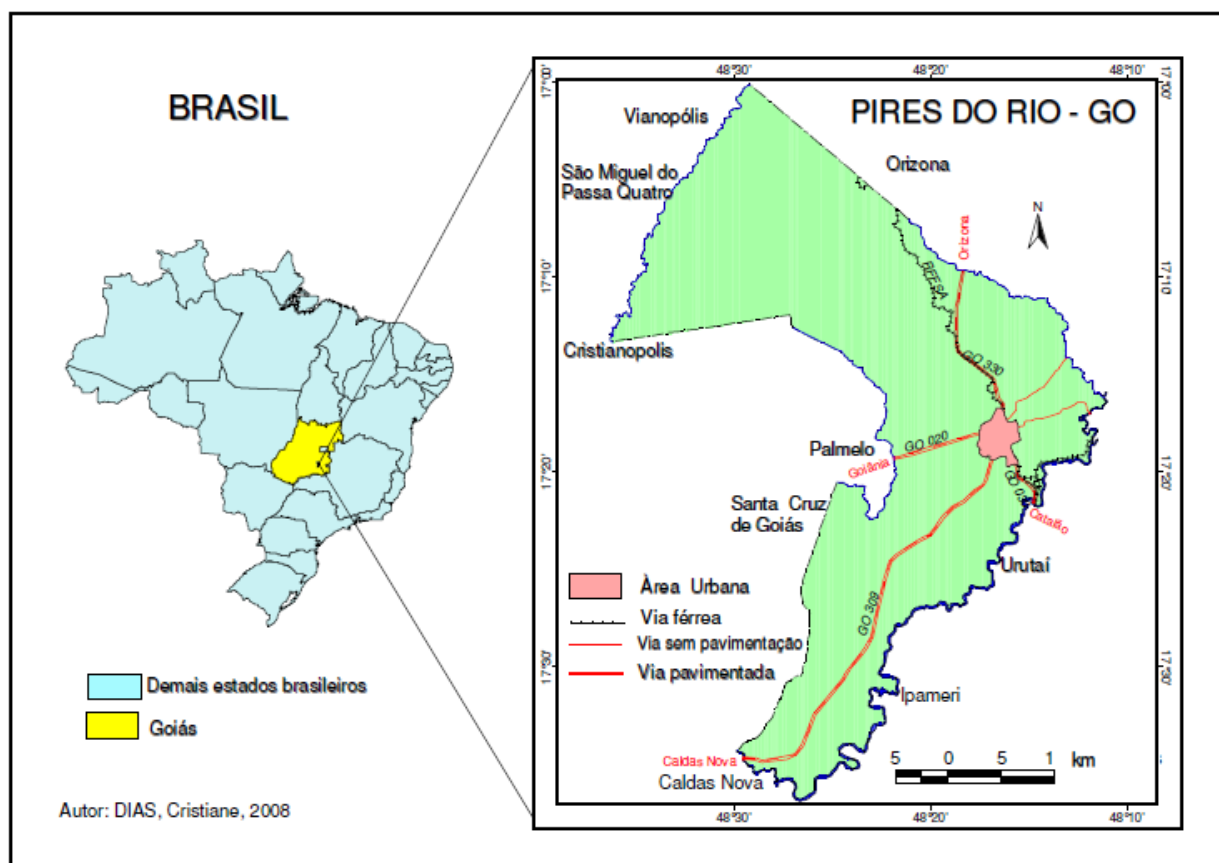


Figura 2 - Localização do município de Pires do Rio.

Fonte: Folhas SE-22-X-D-III; SE-22-X-D-VI; SE-22-X-D-II; SIEG – 2007.

Autor: DIAS, Cristiane, 2008.

ANEXO B – Perguntas das entrevistas

1 – No período entre 1964-1985, o Brasil passou por uma ditadura civil-militar. Você se lembra o que aconteceu neste período?

2 – Com que frequência você ia à Igreja neste período e com que frequência vai agora à Igreja?

3 – Você se lembra do que os padres, que estavam à frente da Igreja neste período, falavam em seus sermões? O que você pensa sobre os que eles falavam?

4 – Você percebeu alguma diferença entre o que os padres faziam ou diziam naquele período e o que eles dizem ou fazem hoje? O que você pensa sobre as diferenças percebidas?

5 – O que representou para você a forma como a Igreja se encaminhou no período da ditadura civil-militar brasileira?

ANEXO C – Identificação dos entrevistados

- **Entrevistado A** – M.J.P.S. – professora aposentada – 70 anos – entrevista realizada em sua residência em 5 de setembro de 2010.

- **Entrevistado B** – N.C.A. – professora aposentada – 75 anos – entrevista realizada em sua residência em 5 de setembro de 2010.

- **Entrevistado C** – M.T. – dona de casa – 76 anos – entrevista realizada em sua residência em 10 de setembro de 2010.

- **Entrevistado D** – C.V. – fiscal da fazenda aposentado – 79 anos – entrevista realizada em sua residência em 10 de setembro de 2010.

- **Entrevistado E** – J.T. – porteiro aposentado – 84 anos – entrevista realizada em sua residência em 14 de setembro de 2010.

- **Entrevistado F** – C.C. – comerciante aposentado – 89 anos – entrevista realizada em sua residência em 14 de setembro de 2010.

- **Entrevistado G** – D.S. – dona de casa – 70 anos – entrevista realizada em sua residência em 20 de setembro de 2010.

- **Entrevistado H** – N.C.G – professora aposentada – 65 anos – entrevista realizada em sua residência em 24 de setembro de 2010.

- **Entrevistado I** – M.D.C.P. – dona de casa – 74 anos – entrevista realizada em sua residência em 24 de setembro de 2010.

- **Entrevistado J** – C.R.C. – professora aposentada – 85 anos – entrevista realizada em sua residência em 24 de setembro de 2010.

- **Entrevistado K** – D.P.N. – dona de casa – 72 anos – entrevista realizada em sua residência em 28 de setembro de 2010.

- **Entrevistado L** – M.V.T. – funcionária pública aposentada – 66 anos – entrevista realizada em sua residência em 30 de setembro de 2010.

- **Entrevistado M** – J.O.S. – comerciante aposentado – 82 anos – entrevista realizada em sua residência em 30 de setembro de 2010.

- **Entrevistado N** – M.P.R. – dona de casa – 77 anos – entrevista realizada em sua residência em 2 de outubro de 2010.

- **Entrevistado O** – A.S.T. – funcionário público aposentado – 67 anos – entrevista realizada em 2 de outubro de 2010.

- **Entrevistado P** – F.G.F. – dona de casa – 72 anos – entrevista realizada em sua residência em 10 de outubro de 2010.

- **Entrevistado Q** – R.M.T. – fazendeiro – 74 anos – entrevista realizada em sua residência em 10 de outubro de 2010.

- **Entrevistado R** – E.G.O. - funcionário público aposentado – 68 anos – entrevista realizada em sua residência em 10 de outubro de 2010.

- **Entrevistado S** – S.R.F. – dona de casa – 66 anos – entrevista realizada em sua residência em 16 de outubro de 2010.

- **Entrevistado T** – M.B.R.O. – dona de casa – 71 anos – entrevista realizada em sua residência em 16 de outubro de 2010.