

**UFBA-UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PPGH - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL
DOUTORADO EM HISTÓRIA**

**DOM AVELAR BRANDÃO *VERSUS* DOM HELDER CAMARA: APONTAMENTOS
SOBRE ECLESIALIDADE E POLÍTICA NO DISCURSO E PRÁTICA DAS CEBs EM
SALVADOR E RECIFE (1964 a 1985)**

EDVALDO VIEIRA DE SOUZA JÚNIOR

SALVADOR

2016

EDVALDO VIEIRA DE SOUZA JÚNIOR

**DOM AVELAR BRANDÃO *VERSUS* DOM HELDER CAMARA: APONTAMENTOS
SOBRE ECLESIALIDADE E POLÍTICA NO DISCURSO E PRÁTICA DAS CEBs EM
SALVADOR E RECIFE (1964 a 1985)**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal da Bahia, como
requisito para a obtenção do grau de
Doutor em História.**

**Orientador: Prof. Dr. Iraneidson Santos
Costa**

SALVADOR

2016

Souza Júnior, Edvaldo Vieira de

Dom Avelar Brandão *versus* Dom Helder Camara: Apontamentos sobre
Eclesialidade e política no discurso e prática das CEBs em Salvador e Recife
(1964 A 1985) / Edvaldo Vieira de Souza Júnior, 2016.
315f.: il.

Orientadora: Prof. Dr. Iraneidson Santos Costa
Dissertação (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2016.

1. Comunidades Eclesiais de Base. 2. Regime Militar no Brasil.
3. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 4. Conselho Episcopal Latino-
americano I. Costa, Iraneidson Santos. II. Universidade Federal da Bahia.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

DOM AVELAR BRANDÃO *VERSUS* DOM HELDER CAMARA: APONTAMENTOS SOBRE ECLESIALIDADE E POLÍTICA NO DISCURSO E PRÁTICA DAS CEBs EM SALVADOR E RECIFE (1964 a 1985)

Por:

EDVALDO VIEIRA DE SOUZA JÚNIOR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Doutor em História, sob avaliação da seguinte banca examinadora:

Iraneidson Santos Costa (Orientador)

Universidade Federal da Bahia - UFBA

Elizete da Silva

Universidade de São Paulo - USP

George Evergton Sales Souza

Université Paris-Sorbonne (Paris)

Luiz Carlos Luz Marques

Università degli Studi, Bologna (Itália)

Sara Oliveira Farias

Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

SALVADOR

2016

*“Meu desejo, meu único desejo, acreditem!
É ser objetivo e sereno.
Buscar a verdade em meio à polêmica,
desenterrá-la do passado, sem tomar partido,
arrancando das versões mais diferentes
todos os véus da fantasia capazes de encobrir,
mesmo em parte, a nudez da verdade.”*

Jorge Amado

Este trabalho é dedicado ao meu pai, Edvaldo Vieira de Souza (*in memoriam*) por não ter desistido de mim; a minha mãe Maria José Teixeira de Souza, a quem devoto um amor incondicional, a minha esposa Weidja Claudia, que teve a paciência necessária pelas horas despendidas nesse estudo. E por fim, ao meu amado filho Artur Vieira de Souza, que, por tantas vezes ao me retirar dos livros, acabava sem perceber recarregando com a sua candura as minhas convicções.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer a nosso bom Deus por ter me dado forças e ter colocado no meu caminho muitas pessoas que me ajudaram nesta realização. Toda minha família que me apoiou desde o início, persistindo até os últimos meses de muita correria e poucos momentos juntos.

Às duas principais razões de meu existir, Weidja Claudia e Artur Vieira, deixo aqui não só meus agradecimentos, mas também minhas desculpas por ter tirado tanto tempo de vocês na produção deste trabalho. A minha sogra Valderise da Rocha e a meu enteado Matheus Vieira, pelos inumeráveis favores que me fizeram. Também não posso esquecer-me de agradecer ao amigo e Mestre professor Robson Tavares pelas correções ortográficas dos artigos e da própria Tese.

À minha mãe Maria José Teixeira de Souza e às minhas irmãs Ana, Valéria, Verônica e Mônica, meu muito obrigado pelo apoio e torcida pelo trabalho. A meu irmão Evaldo Vieira de Souza e a sua esposa Thais Alves, pelo apoio e frações valiosas de apoio, como por exemplo, a compra de livros importantes para este estudo. Aos meus sobrinhos, Pedro e Julia, valeu pela torcida! Meu pai Edvaldo Vieira de Souza (*in memoriam*), obrigado por ter me escolhido como filho e ter me dado uma família que só me traz alegrias.

Meu obrigado, também, às freiras e aos funcionários do Colégio Vera Cruz (Recife), em especial a Irmã Elizabeth, incentivadora do projeto. Agradeço também a todos os colegas de outras escolas, em especial o colégio Decisão e os Professores Daeme, Demóstenes, Menezes, Flávio, Nilson, Acácio, Euclides, Marcelo e o amigo de sempre Robério. Também não poderia esquecer-me dos amigos e colegas da Universidade, da minha turma de graduação, Walmir Sabino, Jomilton (*in memoriam*), Edleuza, Adriana, Otávio, entre outros. Meu obrigado, também, a Roberto e Diógenes, pela divertida e produtiva Anpuh de 2013. Devo também gratidão à amiga Glícia pela preocupação, torcida, grandes discussões, como também pela correção de importantes textos. Aos mestres da UFBA, meu muito obrigado. Ao professor Iraneidson, pela primeira e decisiva leitura do projeto. Quero agradecer muito à professora Lígia Bellini, por me apresentar um novo olhar sobre os métodos e problemas da história cultural nas aulas da disciplina ‘Práticas Sociais e Representações Culturais’.

À professora Gabriela Sampaio que, com a disciplina ‘História Social’ contribuiu muito com seus comentários críticos na fase inicial da tese, sua ajuda foi fundamental na construção dos modelos teóricos utilizados na estrutura do meu trabalho. . .

Pensar em agradecimento é pensar em formação. No meu caso, é trazer à mente ideias bem definidas sobre um determinado ponto de vista. Quero continuar dizendo obrigado a outros professores da UFBA. Retribuir à professora Celma Borges a minha feliz escolha em cursar a disciplina ‘Movimentos Sociais e Educação’ entre Julho e Dezembro de 2012 na Faculdade de Educação. Nessa fase do Doutorado, obrigado ao professor Antônio Luigi Negro (Gino) pelas discussões na disciplina de ‘Metodologia da Pesquisa’. Em virtude da complexidade que uma pesquisa envolve a respeito do maior número possível de etapas, a cadeira foi uma importante ferramenta no meu desenvolvimento como pesquisador.

Às professoras Edilece Souza Couto e Sara Oliveira Farias (UNEB) pela disposição em aceitar participar da minha Banca de Qualificação em Outubro de 2014. Além disso, tiveram um respeito ímpar pelo meu texto, como verdadeiras preceptoras da minha Tese. Um especial obrigado aos colegas do grupo de estudo sobre ‘História das Religiões’, pois sempre valeu muito a pena deixar minha Recife querida para compartilhar mesmo que fosse por algumas horas o prazer de um bom debate acadêmico.

Meu muito obrigado ao professor Cândido da Costa e Silva por sua orientação no Laboratório Eugênio Veiga da (UCSAL), uma das pessoas mais humanas e gentis que tive o prazer de conhecer! Sempre incentivou e colaborou para o crescimento do projeto e da pesquisa. Muito grato professor Cândido, pelo incentivo e ajuda nas análises das fontes sobre sua responsabilidade. Sou-lhe da mesma forma grato por ter aberto o arquivo e ter-me confiado o seu manuseio.

Novamente, quero agradecer ao professor Iraneidson (Iran), agora como orientador deste trabalho. Embora não seja suficiente, tentarei dizer em poucas palavras aquilo que sua contribuição somou na minha vida e neste trabalho. Sua tolerância em relação à minha distância e escassez de tempo (coisas de estudante trabalhador e pai de família) foi de uma generosidade ímpar! Tais atitudes não diminuíram sua cobrança e contribuição para que o trabalho resultasse em algo digno de leitura e contribuição intelectual. Com ele, tive a chance de ter contato com leituras e discussões de altíssima qualidade. Os méritos deste trabalho, elaborado com a sua parceria, dedico a suas colaborações; os excessos ou as exclusões assumo sozinho.

Meu obrigado aos sempre disponíveis funcionários da Pós-Graduação, em especial a Gilvan pelos inúmeros favores. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), agradeço pela bolsa de pesquisa; ela foi fundamental para as viagens e material de pesquisa.

As últimas linhas dedico, mais intensamente, aos anjos que de longe me ajudaram bastante na realização desta etapa difícil da escrita. As professoras Lúcia Valéria, Ângela Quintas e Hilda (*in memoriam*), do colégio Vera Cruz. Quero agradecer muito também à professora Adriana, então diretora da Escola Estadual Nossa Senhora de Fátima (Recife), pela paciência com minhas contínuas faltas às reuniões, por conta das viagens a Salvador e, nas últimas semanas, pela liberação das aulas.

RESUMO

A presente tese aborda a história das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em Salvador e Recife, durante o Regime Militar no Brasil, num contexto de recessão, quando o governo adotou medidas de inspiração keynesiana, que vigoraram no Brasil entre (1964 e 1985). Essa análise está centrada, principalmente, no apostolado de Dom Avelar Brandão Vilela, em Salvador, e Dom Helder Pessoa Camara, em Recife. Procuramos Analisar o modelo episcopal dos bispos dentro das suas respectivas Arquidioceses, como também em órgãos importantes da Instituição Eclesiástica, como a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Investigamos, em Salvador, as comunidades de 'São João', 'São José', 'São Francisco' e 'São Judas Tadeu', em uma área conhecida como Periperi, entre os bairros de Coutos e Praia Grande no Subúrbio Ferroviário, na Baía de Todos os Santos. Em Recife, buscamos as comunidades de 'Nossa Senhora da Conceição', 'Córrego do Bartolomeu' e 'Alto José do Pinho', no bairro de Casa Amarela. Por fim, investigamos o comportamento moral progressista dessas comunidades, a partir de uma abordagem comparada, no contexto da Teologia da Libertação.

Palavras-Chave: Comunidades Eclesiais de Base. Regime Militar no Brasil. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Conselho Episcopal Latino-americano.

ABSTRACT

This thesis deals with the history of the Basic Ecclesial Communities (BECs) in Salvador and Recife, during the military regime in Brazil, in a context of recession, when the government adopted Keynesian measures, which ruled Brazil between (1964 and 1985). This analysis is focused mainly in the apostolate of Don Avelar Brandão Vilela, in Salvador, and Dom Helder Pessoa Camara, in Recife. We seek to analyze the episcopal model of bishops within their respective Archdioceses, as well as in major organs of the institution ecclesiastical such as the National Conference of Bishops of Brazil (CNBB) and the Latin-American Episcopal Council (CELAM). Investigated in Salvador, communities of 'San John', 'San Jose', 'San Francisco' and 'St. Jude', in an area known as Perivale, between the districts of Coutos and Praia Grande in Suburb Railway in the Bay All Saints. In Recife, we seek communities of 'Our Lady of Conception', 'Stream of Bartholomew' and 'Alto José do Pinho' in the Yellow House neighborhood. Finally, we investigated the progressive moral behavior of these communities, from a comparative approach in the context of liberation theology.

Keywords: Basic Ecclesial Communities. Military Regime in Brazil. National Conference of Bishops of Brazil. Latin-American Episcopal Council.

ABREVIATURAS E SIGLAS

ACO – Ação Católica Operária
ACO - Associação Cristã Operária
AI5 – Ato Institucional n° 5
AMA – Adviescommissie Missionarie Activiteiten
APUB - Associação dos Professores das Instituições Federais de Ensino Superior da Bahia.
AOR – Arquidiocese de Olinda e Recife
APEJE - Arquivo Público Estadual Jordão Emereciano
AP – Ação Popular
ARENA – Aliança Renovadora Nacional
CAL - Comissão Pontifícia para a América latina
CCC- Comando de Caça aos Comunistas
CEDOHC – Centro de Documentação Dom Helder Camara
CEAS – Centro de Estudos e Ação Social
CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
CECOSNE – Centro de Comunicação Social do Nordeste
CEHILA – Centro de Documentação e de Estudos da História da Igreja Latino-Americana
CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano
CERVAC – Centro de Reabilitação e Valorização da Criança
CGT – Central Geral dos Trabalhadores
CIEPS - Centro de Informações do Exército
CJP – Comissão de Justiça e Paz
CLI – Centro de Leitura e Informação
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COMPESA – Companhia Pernambucana de Saneamento
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CMJ – Conselho de Justiça Militar
CUT – Central Única dos Trabalhadores
DOPS – Departamento de Ordem Política e Social
DSN – Doutrina de Segurança Nacional
EMLURB - Empresa de Limpeza Urbana do Recife
ENEMEC - Encontro Nacional de Experiências de Medicina Comunitária
ESG – Escola Superior de Guerra

FABS - Federação de Associações de Bairros
FEACA – Federação das Associações e Conselhos de Casa Amarela
FIDEPE- Fundação de Informações Para o Desenvolvimento de Pernambuco
FGV – Fundação Getúlio Vargas
FJN – Fundação Joaquim Nabuco
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDHEC - Instituto Dom Helder Camara
IPES – Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais
ITER – Instituto Teológico do Recife
IURD - Igreja Universal do Reino de Deus
JAC – Juventude Agrária Católica
JEC – Juventude Estudantil Católica
JIC – Juventude Independente Católica
JOC – Juventude Operária Católica
JUC – Juventude Universitária Católica
LAFEPE - Laboratório Farmacêutico do Estado de Pernambuco
LEV – Laboratório Eugênio Veiga
LSN – Lei de Segurança Nacional
MCI - Movimento Comunista Internacionalista
MCL- Movimento das Comissões de Luta
MCP – Movimento de Cultura Popular
MDB – Movimento Democrático Brasileiro
MEC – Ministério da Educação e Cultura
MEEI – Movimento de Evangelização Encontro de Irmãos
MST – Movimento dos Sem-Terra
MTN – Movimento Terras de Ninguém
NPC- Núcleos de Planejamento Comunitário
OP – Operação Esperança
OPA - Oração pela Arte
PSB – Partido Socialista Brasileiro
PSD – Partido Social Democrático
PST – Partido Social Trabalhista
PTB – Partido Trabalhista Brasileiro
RCC - Renovação Carismática Católica

RENEC - Rede Nacional de Emissoras Católicas
RPA – Regiões Político Administrativas
RMR – Região Metropolitana do Recife
SAC - Sistemas de Ações Comunitárias
SEDIPO - Serviço de Documentação e Informação Popular
SEI - Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia
SEPLAN- Secretaria de Planejamento da Arquidiocese de Teresina
SERENE – Seminário Regional do Nordeste
STF - Superior Tribunal Federal
STM – Superior Tribunal Militar
SNI – Serviço Nacional de Informação
SUDENE – Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste
TdL - Teologia da Libertação
UCSAL – Universidade Católica de Salvador
UDN – União Democrática Nacional
UFBA – Universidade Federal da Bahia
UFPE – Universidade Federal de Pernambuco
UNEB – Universidade Estadual da Bahia
USAID – United States Agency for International Development

ÍNDICE DE TABELAS E ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - Exemplo representativo dos colaboradores mais próximos de Dom Avelar na Arquidiocese.....	58
TABELA 1 - Rendimento Mensal na Região Metropolitana de Salvador (1980).....	73
FIGURA 2 - Exemplo representativo dos colaboradores mais próximos de Dom Helder na Arquidiocese.....	94
FIGURA 3 - Governo Colegiado da Arquidiocese.....	95
TABELA 2 – Rendimento Mensal na Região Metropolitana do Recife (1978).....	99
FIGURA 4 - O MEEI na organização do Conselho Pastoral.....	112
FOTO 1 - Morro da Conceição.....	210
MAPA - Localização do bairro do Morro da Conceição na cidade do Recife.....	211
QUADRO - Conteúdo da programação da Rádio Voz do Povo (1978 a 1985).....	228
FOTO 2 - Subúrbio Ferroviário.....	243
FIGURA 5 - Organização espacial das CEBs em Periperi.....	247

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO 1 - A atuação de Dom Avelar à frente da Arquidiocese de Salvador: <i>De plenitudine Christi</i>	34
1.1 Teresina como modelo.....	34
1.2 Salvador: apostolado a serviço do bem comum.....	43
1.3 A estrutura da Arquidiocese: os eleitos do príncipe.....	58
1.4 O reflexo do político e da política na Arquidiocese.....	71
CAPÍTULO 2 - Dom Helder e a Arquidiocese de Olinda e Recife: golpe civil-militar, ação política e promoção social.....	82
2.1 O deserto é fértil em conflitos.....	82
2.2 O governo colegiado e o plano pastoral.....	94
2.3 A vontade das armas: a perseguição a Dom Helder.....	101
2.4 O MEEI e a Operação Esperança.....	109
CAPÍTULO 3 - O projeto da CNBB e o trabalho dos bispos no CELAM: discursos e práticas políticas.....	119
3.1 A contribuição dos bispos na CNBB.....	119
3.2 O nascimento do CELAM: suas etapas.....	132
3.3 A unidade difícil de se achar.....	144
3.4 A via do diálogo contra a violência.....	154
CAPÍTULO 4 - A Teologia da Libertação: do profetismo hebraico ao Marxismo ateu.....	163
4.1 O caso Boff: apontamentos para uma Igreja revisionista.....	163
4.2 O início de uma polêmica.....	169
4.3 A repercussão da Teologia da Libertação no CELAM e na CNBB.....	176
4.4 O discurso avaliado: reação e legitimidade.....	187
CAPÍTULO 5 - As CEBs do Morro da Conceição: nós somos o caminho, a verdade e a vida!.....	201
5.1 CEBs: uma utopia ao alcance do povo.....	201
5.2 O Morro caminha para a esquerda.....	211
5.3 Comunicação: as CEBs em conexão.....	220
5.4 Abertura política e outros horizontes.....	231
CAPÍTULO 6 - As comunidades de Periperi: história e memória da Igreja progressista em Salvador.....	241
6.1 Periperi: a ocupação do espaço e a carnavalização do discurso.....	241
6.2 Sujeitos coletivos e ação social.....	251
6.3 Hóstia ou acarajé: o rito ao avesso.....	262
6.4 Sonetos e despedidas: perdão, meu velho amigo de 74 anos.....	270
CONCLUSÃO.....	274
REFERÊNCIAS.....	279
ANEXOS.....	298

INTRODUÇÃO

Dom Avelar e Dom Helder: o tema e o problema

Salvador, 19 de dezembro de 1986, o lugar é a pequena capela do hospital português. Os azulejos brancos e a pouca iluminação, debilmente, compensada pelas velas, revelam um ambiente triste, alguns padres fazem uma vigília, sobretudo, porque o Arcebispo de Salvador Dom Avelar Brandão Vilela encontra-se internado no quarto 506 em companhia da sua irmã Giselda Marinho Vilela e da sobrinha Isabel Vilela. Ou, para ser mais exato, desde ontem ao anoitecer o paciente tem febre altíssima, permanece, portanto, em estado grave.

Não por acaso, era grande a angústia naquela noite. Conforme já se esperava, ainda de madrugada chegava um comunicado oficial expedido pelo Bispo Auxiliar da Arquidiocese, Dom Tomás Guilherme Murphy. Certamente, era o provável insucesso das rezas. O sempre presente Monsenhor Gaspar Sadoc, da Igreja da Vitória no bairro da Graça e Vigário Geral, entendendo o teor daquele documento aceitou ler o texto que foi dirigido ao Sacro Colégio dos Cardeais, ao Papa, ao Presidente da República, ao Congresso Nacional e a todas as autoridades eclesiásticas do país. Afinal, era preciso anunciar a morte de um membro importante do catolicismo brasileiro.

Roma, dezembro de 1986. Enquanto Dom Avelar transcendia, Dom Helder Camara, outro bispo importante do catolicismo brasileiro recebia da Prefeitura de Roma o prêmio ‘Roma-Brasília, Cidade da Paz’ por sua atuação em defesa da paz mundial. Contudo, confessava aos amigos mais próximos que ainda não havia se acostumado com a sua aposentadoria solicitada ao completar 75 anos, seguindo as orientações canônicas. Nos dias seguintes, falou da sua preocupação com o povo brasileiro, sabia da sua importância para a Igreja Católica e das novas exigências que estavam por vir e, mais ainda, temia um Brasil que não se apresentava como familiar após 21 anos de ausência da democracia.

Quase ao mesmo tempo da morte de Dom Avelar, Dom Helder tinha a justa noção que precisava desvencilhar-se das identidades que legitimava ao se imaginar visto pelo outro, ele não tinha mais a autoridade, o *múnus* do sagrado na Instituição. Declarava que o momento era de valorizar o que a Igreja tem de perene e que, por vezes, fica obscurecido pelo colorido

mais vivo do processo de renovação por que está sempre passando o mundo e a própria Igreja, tais questões de ordem teológica ainda o incomodavam.

Ao mesmo tempo, reconheceu o verbo da divindade na boca daqueles que estão imbuídos do poder, pois esse poder, como afirmou Michel Foucault: “não pode ser apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede” (FOUCAULT, 2004, p. 183). Assim, caberia ao cristão discernir na sua vida diária, o essencial do acidental, o eterno do temporal. Com a sua aposentadoria após 21 anos do seu pastoreio na Arquidiocese de Olinda e Recife, procurou cuidadosamente eliminar nas frases adversativas os conteúdos mais radicalizadores das posições assumidas. Assim, passou a sofrer a ação do poder, sua morte foi pelo silêncio.

Com a morte de Dom Avelar e a aposentadoria de Dom Helder Camara, um ponto de convergência entre os estudiosos da Igreja Católica no Brasil é o reconhecimento da importância histórica desses religiosos no cenário político-religioso durante o regime de exceção. Nesse contexto, sem incorrer em equivalências forçadas, entendemos que esses padres emanavam de sua pessoa o querer e o realizar; nela, somente nela, na Igreja, estaria a solução para cada problema do seu povo, foi assim que apoiaram por razões diversas em suas Arquidioceses as chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) (AZEVEDO, 2009, p. 4). Segundo Frei Betto, tais comunidades seriam o resultado da seguinte combinação:

- 1) De um pequeno grupo de vizinhos que pertencem a um mesmo bairro popular, favela, vila ou zona rural, e que se reúne regularmente para ler a Bíblia e discuti-la à luz da sua própria experiência de vida.
- 2) Do modelo de Igreja militante voltada para a problemática social: lutas por habitação, eletricidade e água dentro das favelas, luta pela terra no campo, em oposição a um modelo de Igreja carismática, zelosa pela conservação do seu *status* e arcabouço doutrinário tradicional (FREI BETTO, 1985, p. 27).

Tendo como foco a trajetória episcopal de Dom Avelar Brandão Vilela na Arquidiocese de Salvador e Dom Helder Camara na Arquidiocese de Olinda e Recife que procuramos analisar ao longo dos capítulos que compõem este estudo a história social desses grupos. Investigamos a relação da Igreja Católica com as CEBs a partir de uma abordagem comparada, no contexto da Teologia da Libertação, e (com) partilhado por uma ala progressista da Igreja Católica. Com efeito, na nossa análise comparativa propomos evitar as classificações hierárquicas e a mera justaposição de relatos descritivos.

Neste momento, a Teologia da Libertação é a parte de um amplo movimento religioso, que surge na Europa após a II Guerra Mundial, chegando à América Latina no início dos anos

60. Esse movimento é apoiado por setores importantes da Igreja (padres, ordens religiosas e bispos), movimentos religiosos laicos (Ação Católica, Juventude Universitária Cristã, Jovens Trabalhadores Cristãos), intervenções pastorais de base popular (pastoral operária, pastoral camponesa, pastoral urbana), e as comunidades eclesiais de base.

Sem dúvida, uma Instituição milenar como a Igreja, comprometida com os valores humanos, naquele momento não estava ridente com algumas decisões políticas tomadas anos atrás (apoio ao golpe civil-militar). Contudo, essa é outra questão que merece um desenvolvimento mais longo, pois, Dom Avelar e Dom Helder tiveram alguns conflitos durante o regime de exceção. Mas, associando por semelhanças, dissociando por diferenças, justapondo por contiguidades espaciais, seguramente, os dois foram personalidades *sui generis*, pastores cativantes, cultos e viajados. Ambos produziram interpretações poderosas e quase sempre divergentes. Argutos, cada um ao seu modo analisou o contexto histórico que envolvia o difícil momento por que passava a Instituição.

Assim, sem pretender fixar, canonicamente, o modo como devemos lê-los, nas mesmas circunstâncias de tempo e local, a fidelidade à fé da Igreja em relação à pessoa e à missão de Jesus Cristo, esses sacerdotes em suas ações pastorais procuraram diminuir o abismo entre a fé cristã e a execução de uma missão social que apontasse para uma integração dos católicos como força potencial de agregação para a realização de ações coletivas.

Por outro lado, torna-se fascinante observar o engajamento de tantos cristãos que, à luz da sua fé, se comprometeram com a gestação de uma nova forma de convivência mais participativa, mais fraternal e menos hierárquica dentro da Igreja Católica. E, de fato, foi com o povo mais humilde que desde o início das suas respectivas vidas religiosas que esses padres chegaram à conclusão de que a miséria e as privações a que estava submetida a maioria da população brasileira, impunha à Igreja o dever de ajudar a promover mudanças na estrutura da sociedade para que diminuíssem as injustiças.

Em nosso estudo, utilizaremos dois conjuntos de fontes historiográficas: as textuais (jornais, periódicos católicos, boletins arquidiocesanos, revistas, atas de reuniões das comunidades, informes produzidos por outros grupos religiosos que combateram a ditadura, além de teses e dissertações acadêmicas referentes ao tema investigado), e as orais (através de entrevistas com sacerdotes e pessoas influentes da Igreja Católica). Sobretudo por que, como chama a atenção o historiador Carlo Ginzburg, nunca confiar numa única fonte é um dos mandamentos da profissão. “Selecionar apenas como objeto de conhecimento o que é repetitivo e, por isso, passível de serialização, significa pagar um preço, em termos

cognoscitivos, muito altos” (GINZBURG, 2007, p. 262). Afinal, nada muda mais do que o passado.

No que tange às fontes orais, o material trabalhado foi analisado levando em consideração a necessidade da pesquisa com a conexão entre as hipóteses que pretendíamos extrair da memória dos nossos entrevistados e as informações que julgamos necessário apresentar nas diversas apropriações sociais do discurso. Ademais, entendemos que a disputa pela memória se faz importante porque a hegemonia de uma dada leitura sobre o passado possibilita qualificar ou desqualificar um discurso.

Por isso, os entrevistados foram colocados diante de temas que revelassem suas atitudes sobre particularidades de suas convicções políticas e práticas religiosas. Portanto, alguns temas diziam respeito à imagem da Teologia da Libertação e das CEBs, pondo o acento no contexto do regime de exceção.

Por outro lado, tivemos a preocupação de fazer uma aproximação com a documentação escrita pesquisada e a documentação oral, a fim de poder tornar estável uma conexão dialética entre os diversos tipos de fontes, ou seja, trabalhamos, metodologicamente, as fontes orais em cruzamento com as fontes escritas, permitindo uma ampla visão do objeto da pesquisa quanto à visão sobre a existência de conflitos sociais e de interesses e sobre a suficiência e eficácia da Igreja Católica como intermediária na resolução desses conflitos. E é aqui onde se destaca a importância destas fontes. Assim, a história oral, no dizer de Jorge Eduardo Lozano, citado por Ferreira & Amado (2006, p. 17):

[...] poderia distinguir-se como um procedimento destinado à constituição de novas fontes para a pesquisa histórica, com base nos depoimentos orais colhidos sistematicamente em pesquisas específicas, sob métodos, problemas e pressupostos teóricos explícitos. Fazer história oral significa, portanto produzir conhecimentos históricos, científicos, e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos ‘outros’.

Além disso, durante as entrevistas buscamos não negligenciar os elementos da sociologia na organização e na direção do trabalho, bem como os momentos de divagação, de silêncio e de repetições desnecessárias, pois entendemos que são fases complementares e também estruturantes do discurso. Assim, procuramos afastar qualquer dúvida sobre a confiabilidade e a uniformidade das fontes, aplicando como base a história documental com o propósito de interpretar memórias combinando-as com outras fontes. A regra foi: conectar acontecimentos e conhecer em mais detalhes informações e relações que não aparecem em

tanto detalhe nas outras fontes. No fundo, portanto, os testemunhos constaram de relatos vivenciados sobre a história da Instituição e das Comunidades Eclesiais de Base.

Nesse contexto, pautamos as fontes independentemente de seus tipos e sem uma hierarquização, confrontamos evidências de ambos os processos, donde as exigências eram apenas que se completassem ao longo da investigação, gerando uma tensão útil e fundamental, posto que diversas fontes escritas estão pautadas em fontes orais e vice-versa. Em síntese, as fontes orais foram utilizadas como suporte das fontes escritas, porém, com a clareza de não santificar as segundas, entendendo que a história oral não deve ser vista como a solução para todos os problemas. Nas palavras de Hall (1992, p. 157): “os relatos produzidos pela história oral devem estar sujeitos ao mesmo trabalho crítico das outras fontes que os historiadores devem consultar.”

Entendemos a prática da história oral como uma evolução fundamental que compõe parte da historiografia contemporânea. Do mesmo modo, a questão principal quando se pensa em história oral como uma metodologia, teóricos como: Alessandro Portelli, Philippe Joutard, Chantal de Tourtier-Bonazzi e Jorge Eduardo Aceves Lozano, valorizam as relações entre memória e história e a história do tempo presente, o que seria algo mais abrangente e complexo do que uma simples técnica de entrevista.

Superado esse obstáculo a respeito das fontes e do uso da história oral, o corte cronológico, compreendido entre 1964, ano do golpe civil-militar, e 1985, marco de uma nova etapa na vida política do Brasil, quando assume a Presidência da República o Presidente José Sarney, instituindo-se, assim, o primeiro governo civil desde 1964 é suficientemente amplo para garantir uma percepção mais nítida das representações políticas e religiosas, norteando os debates e suas possíveis mudanças capitaneadas pelo próprio lugar de destaque ocupado pela Igreja Católica no cenário político brasileiro e latino-americano. Assim, entendemos as CEBs como uma politização da chamada ‘Igreja dos Pobres’, ao que se sucedia no país em 1964 e não como um parto sem gestação, especialmente porque a conjuntura da ditadura civil-militar foi um dos fatores históricos que influenciaram na identidade das CEBs.

Nesse sentido, o termo ‘Igreja dos pobres’ tem a sua origem no Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) quando os Católicos tentaram restabelecer o diálogo com a cultura moderna. A partir desse ponto de vista, haverá uma noção especificamente cristã da pobreza. Isto é, alguns setores da Igreja percebem que a pobreza estrutural, na qual estavam inseridas as sociedades latino-americanas, era um ultraje ao amor de Cristo e, conseqüentemente, o conhecimento da religião exigia a mudança da sociedade.

Por conseguinte, o conceito histórico de Igreja politicamente progressista (base, clero e hierarquia) foi empregado como uma significação cultural, como um tipo-ideal para caracterizar alguns grupos no orbe católico e que, especialmente, aproximam-se das determinações do Concílio Vaticano II e conceitualmente do ponto de vista de sua simbologia no interior de um Episcopalismo Profético. Segundo Costa:

O conceito de Episcopalismo Profético visa incluir tanto a dimensão sócio-histórica como a ético-teológica, na análise do caráter político-ideológico acerca da atuação da Igreja Católica brasileira na segunda metade do século XX. Nesse sentido, também se adéqua ao estudo de uma parcela mais combativa do episcopado brasileiro, a Igreja nordestina, uma vez que, para eles, a responsabilidade evangélica tem prioridade absoluta sobre a diplomacia eclesiástica e, apesar da apreciação que fazem da sociedade ser política, seus objetivos não o são, posto que motivados pela fé que os anima (COSTA, 2013, p. 1461).

Como a classificação é sempre um problema, somente no decorrer da discussão foi-se descobrindo como colmatar da melhor maneira, ou seja, da maneira mais adequada à concepção conciliar sobre a questão da liberdade religiosa. Logo, anunciando as CEBs nessas cidades sob uma forma ambivalente, foi preciso evitar uma supersimplificação as quais por sua relevância aflora um rosto novo de fé, encarnada em nossa cultura e sintetizadas a seguir. Diante dessas circunstâncias, a Arquidiocese de Salvador e a de Olinda e Recife, ao incorporarem as chamadas comunidades eclesiais de base, prestavam a sua colaboração.

Entretanto, aderir a essa verdade abrangeu coisas em sua complexidade, ou seja, isso significa que a verdade tem dois ou mais lados e que a realidade é bifronte. Todavia, investigar as CEBs em Salvador e Recife foi também um esforço de contrapor dois estilos episcopais de dois bispos importantes do catolicismo brasileiro, compreendendo seus discursos. Ou seja, como conseguiram, enquanto membros da hierarquia, com suas preferências políticas, ideológicas, sociais e espirituais, se manter em unidade de ação política, instigados pelas exigências e limites de suas diferentes realidades históricas?

Nesse caso, a nossa intenção foi analisar de que forma e quais foram os meios através dos quais se foi construindo essa nova identidade de pertencer a um grupo; tomando como referência o discurso oficial da Igreja através de Dom Avelar Brandão Vilela e de Dom Helder Camara durante o regime de exceção. Em extrato, o que eles têm de similaridade e de

diferente, liturgicamente e dogmaticamente. Entretanto, não houve de nossa parte uma preocupação em fazer uma busca por fontes virgens, mas sim, ter a capacidade de trazer dados relevantes com novas abordagens para o assunto.

Na prática, podemos afirmar que para a existência das CEBs nessas Dioceses três fatos decisivos se impõem: a satisfação entre pessoas e grupos que de outro modo dificilmente sentir-se-iam reconhecidas em sua identidade e cidadania pela sociedade civil e pelo Estado, a participação cada vez mais significativa dos cristãos dentro dos movimentos latino-americanos de libertação e a irrupção dos ‘pobres’ como novos atores sociais na Igreja e na sociedade, com propostas próprias ou integradas nos movimentos populares e políticos existentes. Assim, de acordo com Gustavo Gutiérrez, os pobres seriam:

A imensa maioria de nossos irmãos que vivem em uma situação de pobreza e até de miséria que vem se agravando.” Os pobres não só estão privados de bens materiais, mas também no plano da dignidade humana necessitam de plena participação social e política. Nesta categoria se encontram principalmente nossos indígenas, agricultores, operários, marginalizados na cidade e, nestes setores sociais, muito especialmente a mulher, por sua condição duplamente oprimida e marginalizada (GUTIÉRREZ, 1984, p. 210).

Diante disso, nossa pesquisa revelou um grande paradoxo da Igreja Católica: se, por um lado, a Instituição abriu as chances para o indivíduo, valorizando direitos e gerando possibilidades progressivas, por outro, temeu em reconhecer a autonomia do movimento popular frente a si mesma e, por isso, frente às comunidades, princípio que a própria teologia consagrada no Vaticano II admitia. Em outras palavras, em que medida Salvador e Recife, no processo da formação das CEBs, constituíram um movimento autenticamente leigo, ou teria o clero envolvido um papel tutelar (embora sutil), como é a norma em uma Igreja hierárquica?

Assim, procuramos responder a esses questionamentos, ao mesmo tempo, em que abríamos caminho para as discussões propostas em nosso percurso de interpretação das CEBs. Como resultado, surgiram outros pontos importantes: Quais os instrumentos desenvolvidos pela Igreja como meio para a obtenção de sua finalidade, a ponto de que se identificasse uma adesão à mensagem de Jesus Cristo? Ou, pensando em um critério político-religioso, o que ganhavam com isto as Arquidioceses de Salvador e Recife?

Façamos uma prova: no caso de Salvador, escolhemos como *locus* investigativo a área conhecida como Periperi, entre os bairros de Coutos e Praia Grande, no Subúrbio Ferroviário, na Baía de Todos os Santos. Na década de 1960, essa região foi muito utilizada como local de descanso para veranistas. Por sua vez, quando os movimentos de moradia ganharam força em diversas cidades brasileiras, foi fundada no final da década de 1970 a Federação de Associações de Bairros de Salvador (FABS), que mais tarde recebeu o apoio da Comissão de Justiça e Paz (CJP) da Arquidiocese.

Nesse período, a população da área já ultrapassava 80 mil moradores. Essa associação ajudou a fomentar nessa região de Salvador as comunidades eclesiais de base de: ‘São João’, ‘São José’, ‘São Francisco’ e ‘São Judas Tadeu’. Pode-se dizer que a CEB ‘São Francisco’, a mais antiga da região, com mais de 30 anos, foi produto de tudo isso que estava em movimento, ora mais brando, ora mais forte, porém, sem pausa definida.

Em Recife, após algumas visitas e participação em eventos mais abertos e abrangentes envolvendo várias CEBs e a análise das reais possibilidades de êxito, considerando as características das alternativas que se apresentaram como viáveis, selecionamos um setor da periferia pobre do Recife, onde foi iniciado na década de 1960 o processo de formação das CEBs. A área escolhida para ser investigada foi o bairro de Casa Amarela e as comunidades de: ‘Nossa Senhora da Conceição’, ‘Córrego do Bartolomeu’ e ‘Alto José do Pinho’, conforme a vez, o tempo e a ocasião. Dessa maneira, essas duas áreas em Salvador e Recife apresentaram as condições julgadas satisfatórias ao objetivo da nossa pesquisa. Mas, sobretudo, demonstraram receptividade ao estudo, a que responderam positivamente.

Assim sendo, ao retomar os antecedentes históricos com referência na produção historiográfica acumulada acerca das CEBs, por mais que procuremos abraçar o catolicismo convencional,¹ tendemos naturalmente a ver a verdade como factual, histórica e empírica, a verdadeira tentação de instrumentalizar Deus, usá-lo para a própria glória e sucesso. Da mesma forma, dentro da modernidade, as formas de fé racionalizadas desprezaram a religiosidade popular, considerando-a cheia de superstição e obscurantismo.

Essa concepção fundamentava-se na visão de que movimentos que tinham como origem e objetivo as classes populares, ao incorporaram a crítica da modernidade à cultura e ao simbolismo popular, numa tentativa de racionalizar a fé, terminavam por afastar as grandes

¹ O modelo de cristianismo trazido pelos colonizadores portugueses ao Brasil era de natureza individualista, mística, que não impulsionava o dinamismo cultural nem as mudanças sociais, inconsistente no plano ético. Segundo João Alfredo Montenegro, o catolicismo ibérico mantém os traços de sua fase de decadência medieval, com uma religiosidade popular marcada por um sentimentalismo doentio, por superstições e ritualismos mágicos, onde qualquer manifestação de vida pessoal ou coletiva traz a marca do preceito ou simbolismo cristão (MONTENEGRO, 1972, p. 7).

massas populares da Instituição. Assim, a devoção popular foi entendida como uma alienação da consciência que deveria ser superada.

De todo modo, na década de 1960 a Igreja Católica percebe que há muito se falava em defesa das “classes populares”², mas faltava o convívio. Sentiu-se a necessidade não só de falar dos oprimidos, mas de ouvi-los. Do mesmo modo, havia um intenso processo de profundas transformações em diversos campos, alguns intelectuais católicos motivados por uma releitura do Marxismo e da filosofia existencialista revelaram que: “entre o ponto de vista cristão de mundo e a visão moderna, embora distintas, não existia um interstício nem oposição, mas uma convergência dentro do plano geral da Igreja” (PRIMOLAN, 2011, p. 19). Ressalte-se que a Igreja enquanto instituição humana está sujeita aos condicionamentos a que se subordinam qualquer organização e instituição sociopolítica.³

Nesse sentido, Scott Mainwaring (2004) ressalta que já havia uma forte tendência por mudanças na Igreja antes mesmo do Vaticano II: “a mudança iniciou-se a partir da base, mas tomou impulso somente quando foi legitimada pela cúpula” (MAINWARING, 2004, p. 63). Nesse contexto, nascidas na América Latina após o Concílio Vaticano II e reforçadas na Conferência do Episcopado da América Latina, em Medellín, Colômbia (1968) e Puebla, México (1979), as CEBs tentam pôr em prática, com a limitação que todas as práticas humanas têm, o modelo de ‘Igreja dos Pobres’, que segundo Joseph Comblin (1981): “representariam exatamente esse esforço da Igreja para ajustar as suas estruturas para responder aos desafios sempre emergentes à obtenção de seus objetivos e de sua razão de ser”.⁴

Observando essa realidade, em 1968 os bispos da América Latina reúnem-se na cidade de Medellín, com o propósito de viver, na prática, as conclusões do Concílio Vaticano II (1962 a 1965), quando aprovam reformas no ritual da missa (que passa a ser celebrada na língua nacional), abrindo também diálogo com as outras religiões. Assim, emerge um novo modelo litúrgico, fundado num tipo renovado de catolicismo e numa experiência voltada para

² Em nosso estudo utilizaremos a visão ampla das classes sociais de Antônio Gramsci, pois permite conceber o povo como uma aliança mais aberta. Nossa ideia é fugir de análises sectárias, que consideravam o proletariado como única classe revolucionária e isto, paradoxalmente, dentro das condições econômicas de sociedades pouco industrializadas. Esta postura deixa de lado os numerosos setores populares que não se encontram integrados à estrutura produtiva. Assim, o conceito de povo varia segundo a conjuntura e as relações de forças dentro de uma formação social dada.

³ No Brasil, o Pe. Henrique Lima Vaz irá desempenhar um papel de destaque nesse debate através da categoria de “consciência histórica”, na tentativa de oferecer uma leitura cristã da história. As obras que marcaram esse período, *Cristianismo e consciência histórica* (1963) e *Ontologia e História* (1968), visavam apresentar a consciência cristã como consciência histórica e servir de guia para a comunidade cristã. (COSTA, 2011, p. 208).

⁴ COMBLIN, Joseph. Conferência proferida no Instituto de Teologia do Recife (ITER). As CEBs na América Latina, Recife, 25 de Maio de 1981.

os pobres. Em Medellín, o episcopado do Continente assume, pela primeira vez, a temática da libertação, defendendo uma efetiva participação dos católicos numa Igreja voltada para os pobres, Igreja ‘Povo de Deus’.

Segundo essa Conferência, era necessário que as pequenas comunidades eclesiais de base se desenvolvessem para o estabelecimento de um equilíbrio diante dos grupos minoritários, que são grupos que detêm o poder. Isso só se tornaria possível mediante a ativação das mesmas comunidades e de seus próprios elementos naturais e atuantes, em seus respectivos meios. Assim, a ‘Igreja Povo de Deus’ prestaria sua ajuda aos desamparados de qualquer tipo e ambiente social para que tomassem consciência de seus próprios direitos e soubessem fazer uso deles (CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1969, p. 18).

Nesse ponto, a América Latina, especialmente, o Brasil, tem um papel central no suporte teológico desse encontro da Igreja com a modernidade, despojando-a dos ornamentos barrocos com que se vestira ao longo dos dois mil anos, uma nova forma de fazer teologia se apresentava procurando dialogar com as questões sociais. Na verdade, desde a Ação Católica, criada pelo Papa Pio XI em 1922,⁵ a Igreja passou a ser revitalizada no país e, naquele momento, o objetivo era evitar que o laicato se desviasse do instituto oficial da Igreja e abraçasse o comunismo ateu. Segundo Antônio Gramsci, teórico que, em seus estudos, buscou entender a questão religiosa, a Ação Católica tinha como fundamento político: “A reação contra a intensa apostasia de amplas massas, isto é, contra a superação de massa da concepção religiosa de mundo” (GRAMSCI, 2001, p. 152). Essas considerações, contudo, induzem à conclusão de que, Gramsci via a sociedade civil como um conjunto formado pelas relações que os homens estabeleciam nas Instituições nas quais se inseriam. Assim, aqueles que aspiram à hegemonia devem se envolver nas Instituições da sociedade civil, difundindo seus ideais, seus valores éticos e morais e sua ideologia, trabalhando de forma ininterrupta e organizada, no sentido de instituir uma unidade moral e intelectual: um consenso geral. Essa é, portanto, a base na qual deve se alicerçar um grupo hegemônico, em que os dirigentes, não

⁵ A Ação Católica “trata-se de uma fórmula cujas origens remontam ao pontificado de Pio XI (1922-1939)”. Ela aparece, de fato, pela primeira vez, com palavras ligeiramente diferentes (‘participação dos leigos na missão própria da Igreja’), numa carta do então secretário de Estado Cardeal Gasparri aos bispos italianos, de 2 de outubro de 1922. Inserida na sua forma definitiva nos estatutos de Ação Católica italiana em 1931, será mantida pelos sucessivos pontífices. [...] Este [apostolado] indica um projeto totalizante sobre o homem e a sociedade: não somente reconduzir à fé cada indivíduo que dela se tenha afastado, mas também recriar um organismo social baseado em todos os níveis, inclusive no nível da organização civil e econômica, na doutrina da Igreja católica. No Brasil, foi fundada por Dom Sebastião Leme Arcebispo do Rio de Janeiro e, inicialmente foi presidida por Alceu Amoroso Lima (BOBBIO, MATTEUCCI & PASQUINO, 1998, p. 09).

ambicionem a conquista do poder, mas em utilizar sua capacidade no sentido de solucionar os problemas sociais (GOLFE, 2014).

Ainda, a título de introdução, deve ser frisado que o medo de concitar esta massa aberta levou sempre a Igreja a impor limites, por meio de uma hierarquia entre a Instituição e seus fiéis, agora o produto teológico gerado atendia pelo nome de Teologia da Libertação e, curiosamente, essa modernização da Igreja era interpretada através de conceitos marxistas. No entanto, é importante lembrar que foram os protestantes progressistas os primeiros a utilizar novos conceitos teológicos para explicar através da religião os problemas sociais do Brasil.

Dessa maneira, desde a década de 1930, com a fundação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), discutiam-se as questões sociais do país com um princípio interdenominacional. Nesse período, havia uma forte presença de presbiterianos, metodistas, congregacionais, entre outros. Na década de 1950, a CEB através do ‘Setor de Responsabilidade Social’ da confederação, passou a realizar diversas Conferências Nacionais com a finalidade de promover ações evangélicas em torno das questões políticas e sociais que movimentavam o país.

Por conseguinte, em 1962 é organizada no Nordeste a mais importante de todas as Conferências, “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro.” A escolha da região Nordeste adveio do período politicamente conturbado que atravessava a região devido à ameaça do comunismo e ao avanço das ligas camponesas nas áreas rurais, ou seja, a localidade era o centro das preocupações da política nacional e internacional. Assim, entre os dias 22 e 29 de julho no Colégio Agnes Erskine, em Recife, a IV Conferência da CEB tornou-se um marco do pensamento em defesa de reformas profundas da estrutura social do país, fato confirmado pelas indagações presentes nos anais do encontro, como por exemplo: será a presente estrutura da Igreja adequada à sociedade urbana? Ou, em que base serão estabelecidas melhores condições de vida para a população rural brasileira? (CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL, 1962).

Nesse contexto, jovens pastores influenciados pelo teólogo Karl Barth,⁶ que conheceram através do Reverendo norte-americano Richad Shaull, que chegou ao Brasil na década de 1950 e do Reverendo brasileiro Jorge Cesar Mota, passaram a criticar o protestantismo que só se preocupava com a salvação da alma, isto é, completamente fora da realidade do cotidiano do povo brasileiro. Assim, sob a influência de Shaull e de Cesar Mota,

⁶ Teólogo suíço (1886 -1968) que deu uma importante contribuição as reflexões do pensamento reformado. No início do século XX, dirigiu uma comunidade religiosa em Argóvia. Com o tempo, transformou-se em um socialista cristão, envolvendo-se com problemas sociais referentes ao capital e trabalho.

surgiu um grupo bastante atuante no protestantismo brasileiro, nomes como: João Parayba, Celso Dourado, Rubem Alves, Jovelino Pereira, Áureo Bispo e Paulo Wright, de alguma forma lutavam por uma prática social no interior do protestantismo.

Com o golpe civil-militar de 1964, alguns setores protestantes aderiram ao regime de exceção, materializando um avanço conservador no interior das Igrejas e na própria CEB. Embevecidos com o ‘desenvolvimento’ e a ‘segurança’, bem como a ‘liberdade religiosa’, esses grupos vão se tornando, a partir da década de 1960, em um sustentáculo civil do regime. Com a radicalização dos católicos progressistas, o regime de exceção procura investir ao máximo nos protestantes: empregos, convênios e nomeações para cargos importantes. Assim, essa ala saúda de bom grado a nova situação, e seguem inexoráveis no caminho do adesismo:

Diante da agressividade dessa ala renovadora, o protestantismo conservador resolveu dizer um basta. Identificou-se com o conservadorismo político; condenou os renovadores modernistas, mundanos e comunistas; postulou que a Igreja nada tem a ver com a situação social; acabou com a organização nacional dos jovens (caso específico da Igreja Presbiteriana do Brasil); participou da Marcha da Família; fechou o setor de Responsabilidade Social da Igreja; denunciou ao DOPS e ao SNI muitos pastores e leigos como subversivos e corruptos; expulsou dos seminários professores considerados ‘avançados’ e baixou o nível da educação teológica; e através de uma astuta manobra política tirou os elementos “suspeitos” dos postos importantes da hierarquia eclesiástica⁷

Durante esse período, essa aproximação entre o conservadorismo protestante e o regime civil-militar, culminou com uma situação desfavorável para os protestantes progressistas, ficando claro uma divisão e um acirramento das divergências e até dissensões na organização do núcleo evangélico brasileiro. É claro que um remanescente fiel permaneceu em praticamente todas as Igrejas e denominações, porém, muitos foram cooptados pelo sistema.

Nesse sentido, o resultado foi uma sucessão de cismas: batistas, congregacionais, presbiterianos, metodistas, presbiterianos independentes, e outros, perderam sua unidade denominacional, com a saída voluntária, ou a expulsão, dos defensores do neopentecostalismo, que se organizaram em suas próprias denominações: Convenção Batista Nacional, Igreja Presbiteriana Renovada, Igreja Metodista Wesleyana, etc. Essas novas

⁷ COUTO, Edilece; FERREIRA, Muniz; SILVA, Elizete. A Evolução das Tendências Ecumênicas no Mundo Católico da Encíclica Mater et Magistra (1961) à Conferência Episcopal Latino Americana de Medellín (1968). In: Lucyvanda Moura. (Org). Coordenadoria Ecumênica de Serviços CESE: Uma Trajetória de Luta por direitos humanos, desenvolvimento e justiça. São Leopoldo, RS: CEBI, 2013, p. 63.

denominações mantiveram a maioria das tradições de suas antecessoras, acrescida das doutrinas e práticas pentecostais.

Não obstante, tanto para os teólogos protestantes como para os católicos, os oprimidos ocupavam o lugar teológico da mensagem de um Jesus histórico e de todo movimento profético do Antigo Testamento. Assim, a pobreza é vista como uma relação entre pessoas, um *status* social. Ao mesmo tempo, essa teologia surge das práticas populares, em resposta às situações desafiantes do cotidiano, pretende-se evangélica e profética; nasce a partir de uma releitura do Evangelho no contexto da opressão-libertação.

Diante disso, no que se refere aos protestantes brasileiros, surge uma simpatia pela Teologia da Libertação no seio de alguns grupos que tinham uma tendência socialista na política e um forte posicionamento liberal na teologia. Entrementes, em 1973 é fundada na cidade de Salvador, a Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), que mais tarde viria a subscrever o comentário religioso à Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, amplamente distribuído: Igreja Metodista, Igreja Episcopal, Igreja Evangélica Pentecostal 'O Brasil para Cristo', Missão Presbiteriana do Brasil Central. A esses vão se juntando a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a Federação Nacional de Igrejas Presbiterianas.

Por outro lado, a violência praticada durante o regime de exceção e a ameaça à integridade física da Instituição, levou o catolicismo a defrontar-se com a ideologia da Segurança Nacional⁸ e pressionar para a liberalização e democratização do regime ditatorial. Essa reflexão beneficiará a organização de uma linha pastoral popular por onde o leigo passou a ter respaldo em setores mais, politicamente, progressistas na hierarquia Católica. Desse modo, as comunidades eclesiais de base se expandiram utilizando como matriz o referencial da Teologia da Libertação.

Observa-se, assim, que a repercussão do Concílio Vaticano II, no pensamento do episcopado latino-americano, é marcada pela dimensão da ideia de um sistema mais colegiado dentro da Igreja, menos piramidal, menos clerical e mais Povo de Deus, isto é, a transição de um catolicismo conservador para um catolicismo renovado. Por sua vez, o argumento aqui apresentado consiste em demonstrar que há um vínculo entre as alterações que iriam sendo propostas no Concílio com suas discussões e tentativas de ensaio de novas práticas pastorais, no contexto da instabilidade da política brasileira nos primeiros anos da década de 1960. É

⁸ A Doutrina de Segurança Nacional vai além de um corpo teórico com diretrizes governamentais. Existia, contida na Doutrina, uma ideologia da segurança nacional. Ou seja, existia uma forma de pensamento que se tornou um instrumento utilizado pela elite política e econômica, associada ao capital estrangeiro, para justificar e legitimar a perpetuação por meios não democráticos de um modelo altamente explorador de desenvolvimento dependente (ALVES, 2005, p. 27).

por isso que a Instituição renova a sua missão básica e essencial: propor aos povos a mensagem de seu fundador.

Dom Avelar: a fé e o centro. Dom Hélder: a fé e a margem

O diálogo, o debate, a participação, a internalização da própria autoridade religiosa em seu exercício episcopal foram aqui cuidadosamente examinados. Nesse caso, foi possível indicar muito bem como Dom Avelar e Dom Helder procuraram desenvolver uma Igreja adequada à mudança. Para Dom Avelar, a Instituição vinha transitando de uma formação social arcaica para uma formação moderna, e também política. Em Dom Helder, encontramos uma extensa e elaborada análise das relações entre o aumento da riqueza, a democratização, a mudança e a educação, uma análise desenvolvida de forma mais ampla, conectada com ideais sócio-políticos bem definidos, em grande medida, em função das comunidades eclesiais de base, carinhosamente por ele chamadas de comunidades do Dom.

Dessa maneira, o estudo procurou articular essas novas formas de expressão religiosa, política e social praticadas por essas comunidades, investigando alguns aspectos essenciais que corroboram para o surgimento de algumas tensões, ou melhor, diferenças de posições entre a ala da Igreja politicamente conservadora e a ala progressista reveladas nos escritos examinados e que foram acentuados após a instalação do regime de exceção, a ponto de encaminhar em alguns momentos a Instituição à polêmica aberta.

Nesse sentido, uma das nossas preocupações era como tornar operacional o estudo dos discursos desses padres sem cair nos excessos formais? Assim, optamos por trabalhar com a noção de intertextualidade. Concebemos o texto como tecido, trama, caleidoscópio, não mais como um conjunto de influências sob um véu, já que o que se pretendia era o estudo de fontes e influências durante um considerável período de tempo sobre as relações que se estabelecem entre os textos. Destarte, utilizamos o pensamento do filósofo da linguagem russo Mikhail Bakhtin para a investigação dos discursos de Dom Avelar e de Dom Helder como signo material ideológico, indissociável do emissor.

Esse filósofo liderou um grupo de estudiosos os quais se interessavam por aspectos peculiares que a língua possui em relação à interação social, ou seja, ela seria ferramenta de alteridade (relação com o outro). Nesse sentido, eles defendem que toda ação humana tem o outro como princípio teleológico. Embora formem um grupo, por questões políticas a fim de iludirem a Rússia bolchevique seus textos, em grande maioria foram assinados pelo líder, não

que ele os tenha produzido sozinho. Mas, a questão da autoria desses ensaios permanecem um ponto de discussão, pelo qual não entraremos nessa seara.

Os pressupostos bakhtinianos estão semeados, dispersos, ao longo da sua produção, mas aqueles que são fundamentais para o estabelecimento de seu método de investigação e que utilizamos estão presentes em sua obra 'Marxismo e Filosofia da Linguagem' (1999). Segundo Bakhtin, o signo é a materialização da comunicação social e é através da palavra que se dão as relações de poder no mundo, a palavra se presta a todos os atos de compreensão e interpretação, "todas as manifestações da criação ideológica - todos os signos não verbais-banham-se no discurso e não podem ser nem totalmente isoladas nem totalmente separadas deles" (BAKHTIN, 1999, p. 38).

Portanto, como os estudos de Mikhail Bakhtin apontam na direção de um pressuposto de uma teoria da enunciação, que visa dar uma orientação sociológica ao fenômeno da transmissão da palavra do outro, acreditamos nessas definições conceituais e a aplicamos para investigar o magistério da Igreja e assim pensá-la como agente desse contexto, acatando as limitações ou imposições do cenário, dialogando e intervindo, a ponto de tentar influenciar a sociedade com a mensagem cristã e o potencial mobilizador da religião.

Segundo esse autor, através da linguagem o homem transmite toda a sua ideologia, para ele todo signo linguístico é ideológico, pois é capaz de refletir e refratar a realidade circundante através da negação ao sistema repressor e castrador. Para Bakhtin (1999), todo discurso é plurivocal, isto é, perpassado por outras vozes que estão na essência da formação do homem. Para exemplificar essa assertiva, destacamos que Dom Avelar está na fronteira entre os discursos ditos: concebidos como dogmaticamente conservador e politicamente moderado.

Essa ambivalência ideológica tem como alicerce o fato de ele não querer se despir do discurso que emana do cargo hierárquico eclesial que ele ocupava enquanto Arcebispo Primaz do Brasil; por outro lado, sua postura, por vezes mais, "conservadora" dá-se nos momentos de negociação com o regime de exceção. Entrementes, seu compromisso pastoral com os pobres era legítimo, porém o bispo, com todo o seu acervo de vivência política, procurou preservar a Instituição diante desse novo regime que poderia devorar a Igreja ou mandá-la silenciosa para as sacristias.

No caso de Dom Helder, no início do seu apostolado em Recife havia um clima de aproximação entre o Arcebispo e o regime. A Arquidiocese procurou manter um diálogo com o IV Exército (sediado em Recife) a fim de não interromper o trabalho social em andamento.

Entretanto, devido a sua insistência em visitar presos políticos e, mais tarde, com suas denúncias em relação às torturas realizadas pelo regime ditatorial, torna-se impossível manter algum diálogo com o governo. Diante disso, confabular com o regime civil-militar era no mínimo uma intimidade perigosa, melhor seria para Dom Helder preservar a unicidade do seu discurso.

Então, nesse, como em outros pontos, é descartado o caráter monológico do discurso. De certa forma, Bakhtin defende que a língua, em sua totalidade concreta, viva, em seu uso real, tem a propriedade de ser dialógica. Essas relações dialógicas não se restringem ao campo estreito do diálogo face a face, o qual é apenas uma forma composicional, das múltiplas em que elas ocorrem. Assim sendo, a todo instante as práticas usadas por esse modelo de Igreja para promover um processo reflexivo que envolve uma análise de realidade forma, de acordo com Bakhtin, uma construção social através da linguagem que parte para uma visão centrífuga, que foge do centro dominador, podendo colaborar para uma atitude crítica contra os discursos dominadores. Essa concepção advém do conceito de carnavalização.

Essa indignação das CEBs carnavaliza o sistema opressor, que muitas vezes, tenta calar a voz dos que tentam contrapô-lo. Assim, o discurso centrífugo das CEBs prepara as comunidades à não passividade diante do sistema. Conscientizar passa a ser a mola propulsora. Segundo Bakhtin (2008), no carnaval, cria-se um tipo de relações humanas que se contrapõem às relações socio-hierárquicas da vida normal. As condutas, os gestos, as palavras liberam-se, pois, da dominação das situações dominantes. Eles tornam-se excêntricos, deslocados do ponto de vista da lógica habitual (homens vestem-se de mulheres; a linguagem torna-se obscena, não respeitando os limites impostos, questionam-se ludicamente todas as normas).

Nessa mesma ótica, a cultura passa a ser entendida também através da linguagem dos que estão na base da pirâmide social, apesar de todas as dificuldades de uma comunidade sem hábitos qualquer de leitura. Somente após esse referencial teórico foi possível analisar como Dom Helder e Dom Avelar concebem as CEBs reforçando a credibilidade da Instituição. Dentro da conjuntura social, respondendo aos apelos contextuais do período. Sendo assim, as CEBs representam um discurso centrífugo ao do dominante.

Entendemos aqui por discurso a produção de falas expressas de forma escrita, através de documentos oficiais a exemplo das cartas pastorais, cartas circulares, declarações, etc. ou que se pressupõem oralizadas como roteiros ou temáticas para homilias ou os mesmos documentos oficiais expressos e explicados durante as liturgias. Assumimos aqui uma perspectiva de discurso que considera suas condições de produção – condições conjunturais,

condições sociais – e não apenas o toma em si mesmo como imanente. Questionamos qual a sua razão de ser, o que ele produzia, o que põe em movimento, o que ele faz ser (MEDEIROS, 2003, p. 1).

Divisão de Capítulos

Nossa proposta de trabalho estruturou-se a partir de seis temáticas. Na primeira, “A atuação de Dom Avelar à frente da Arquidiocese de Salvador: *De plenitudine Christi*,” investigamos o Governo de Dom Avelar à frente do Palácio do Campo Grande (1971 a 1986). Analisamos o arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, os Boletins Arquidiocesanos e a sua documentação pessoal constante no acervo do Laboratório Eugênio Veiga (LEV/BA). Assim, foi possível formatar um organograma com o *staff* dos religiosos mais próximos do bispo no contexto do regime de exceção.

Não obstante, tivemos a preocupação em fazer uma rápida digressão nas fontes até o final do seu pastoreio em Teresina. Nosso objetivo era compreender como o sacerdote vivenciou as mudanças ocorridas na Instituição após o Concílio Vaticano II, bem como a sua proximidade com o golpe civil-militar de 1964, evidentemente, fatos que ocorreram antes da sua chegada a Salvador.

O segundo capítulo, ‘Dom Helder e a Arquidiocese de Olinda e Recife: golpe civil-militar, ação política e promoção social’ é um convite à discussão sobre a chegada do bispo em Recife (1964) em plena efervescência do golpe civil-militar, a formação de um novo Governo Colegiado na Arquidiocese e o apoio de Dom Helder às organizações dos leigos (as), como por exemplo: o Movimento de Evangelização ‘Encontro de Irmãos’ (MEEI) a ‘Operação Esperança’ e as “Comunidades Eclesiais de Base” (CEBs). Ao longo desse capítulo, também foram lidos os trabalhos mais relevantes publicados bem como contemplada a leitura de material teórico. Pesquisamos no arquivo da Cúria Metropolitana de Recife e no Instituto Dom Helder Camara (IDHEC).

É importante frisar que no primeiro e no segundo capítulos investigamos um pouco da organização interna de cada Arquidiocese. Sabendo que Dom Helder apoiou, em Recife, grupos mais politicamente progressistas e engajados com as CEBs, enquanto Dom Avelar o fez menos porque concordava com os métodos de ação e mais por que o regime político de exceção se posicionava na contramão dos Direitos Humanos. Assim, analisamos, a começar pela presença pastoral, a atuação deles como mediadores em conflitos de natureza política dentro do regime civil-militar, levando em consideração a consciência do papel que cada um

exerceu, a força de suas palavras e a imagem que projetavam no conteúdo dessas comunidades.

Todavia, o objetivo, em linhas gerais, foi apresentar alguns nexos comparativos entre as Arquidioceses de Salvador e Recife. Nexos que foram se adensando nos demais capítulos, mas que precisavam ser introduzidos em perspectiva mais genérica. Portanto, no primeiro e no segundo capítulos nos concentramos em entender como os dois bispos estruturaram suas respectivas Arquidioceses para apoiar os leigos e as comunidades eclesiais de base frente ao regime instalado.

No terceiro capítulo, 'O projeto da CNBB e o trabalho dos bispos no CELAM: discursos e práticas políticas', valorizamos a atuação dos dois bispos no Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), especificamente, as divergências que surgiram no órgão entre um e outro em relação aos rumos que a Igreja Católica deveria seguir no Continente.

Por último, abordamos o interesse do CELAM em intensificar a presença dinâmica da Igreja dentro de um processo histórico da realidade Latino Americana, oferecendo, mediante os seus departamentos, os serviços que ditavam sua presença. A ideia era promover a unidade de critério nas soluções e nas ações coordenadas. Em suma, a tarefa principal do Conselho era trabalhar em favor dessas mudanças na Igreja, ou seja, apresentar uma visão nova, diferente de uma imponente Instituição internacional.

No quarto capítulo, 'A Teologia da Libertação: do profetismo hebraico ao Marxismo ateu', nos dedicamos a pensar sobre a possibilidade de um católico, mormente aquele que está, organicamente, ligado à Instituição, de assumir a ideia da libertação e ser politicamente progressista nas ações vinculadas às CEBs. Em seguida, nossa proposta foi apurar em qual momento Dom Avelar e Dom Helder possuíam interpretações divergentes sobre a Teologia da Libertação.

No caso de Dom Helder Camara, o que caracteriza a sua ação evangélica era justamente a sua capacidade de ser profético, ou seja, de defender a ideia de que a Igreja não pode continuar em uma perspectiva histórica marcada pelo imobilismo, mas deve estar presente no processo histórico de transformações das realidades estruturais em busca da solidariedade universal, voltada sempre para o reino divino. Ao mesmo tempo, decorre-se desse fato que as reflexões contrárias entre eles se darão, por exemplo, em torno do discurso de Dom Avelar em descobrir uma teologia de ação capaz de fazer com que a Igreja, sem abrir mão do sagrado, fosse a favor dos Direitos Humanos, fundamentais no ensejo da libertação dos pobres, proclamada por essa teologia, solidária com a libertação terrena dos seus fiéis.

No quinto capítulo ‘As CEBs do Morro da Conceição: nós somos o caminho, a verdade e a vida’ e no sexto capítulo, ‘As comunidades de Periperi: história e memória da Igreja progressista em Salvador’ nos detivemos a estudar a inserção das CEBs na vida da Igreja e da sociedade em geral. Investigamos como a organização dessas comunidades procurou romper o sólido pacto entre a Igreja politicamente conservadora e a sustentação da ordem vigente que, tantas vezes, sancionou a violência e a injustiça social durante o regime de emergência.

Nesse sentido, em Salvador na região de Periperi, entre os bairros de Coutos e Praia Grande no Subúrbio Ferroviário, investigamos as comunidades de: ‘São João’, ‘São José’, ‘São Francisco’ e ‘São Judas Tadeu’. No Recife, Morro da Conceição, analisamos as comunidades de: ‘Nossa Senhora da Conceição’, ‘Córrego do Bartolomeu’ e ‘Alto José do Pinho’ no bairro de ‘Casa Amarela’, zona norte da cidade do Recife. Procuramos situar o papel da Igreja Católica em Salvador e Recife diante das diferentes categorias de representações que compõem o imaginário social responsável em parte por aquele cotidiano religioso, numa clara alusão de que seus líderes construíssem uma Igreja em sintonia com os movimentos populares.

Assim, é bastante evidente esse valor de pertença, nas CEBs analisadas, no nível interno manifestado pelas atitudes de partilha, abertura e de dom gratuito. É também decorrente da própria sistemática resultante dessa nova postura da Igreja já traduzida pela opção pelos pobres e pela pedagogia dela originária. Trata-se do sentido de pertença a uma organização - com participação efetiva - de reconhecida identidade social. Desse modo, o objetivo foi trazer à tona a problemática interna vivida pelos participantes das CEBs no que concerne ao desenvolvimento de uma consciência política.

CAPÍTULO 1 - A ATUAÇÃO DE DOM AVELAR À FRENTE DA ARQUIDIOCESE DE SALVADOR: DE PLENITUDE CHRISTI

Em realidade, existe uma psicologia difícil de ser pré-entendida, em seus detalhes: a psicologia das massas. São reações subterrâneas, umas, e reações ensolaradas, outras. Em todo caso, reações, algumas delas imprevistas e surpreendentes.

Dom Avelar

1.1 Teresina como modelo

Em 1982, um jovem universitário pernambucano, identificado como Cláudio Melo, escreveu uma carta endereçada ao então Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela Arcebispo de Salvador.⁹ Na correspondência, o rapaz se declara um ignorante que demonstrava preocupação com os rumos tomados pela Igreja Católica em Recife, ao mesmo tempo, solicitava a ajuda de Dom Avelar para que a Igreja brasileira continuasse a progredir. Assim, engajado em sua militância religiosa, o estudante criticou a politização das comunidades eclesiais de base e alertou sobre o perigo do crescimento pentecostal no Brasil. Dizia ele:

As comunidades eclesiais de base aqui em Pernambuco são clubes políticos sem nenhuma expressão religiosa. Não conheço ninguém que tenha sido convertido ao catolicismo. Os sermões dos padres são bobos ou panfletários. Gostaria de assistir a uma mudança, pois tenho sentimento religioso e gostaria de ver a minha Igreja progredindo. Por que o senhor, digo V. eminência não ajuda a Igreja brasileira a mudar?

Ironicamente, após analisar a carta, tomados os termos em sentido amplo, um dos momentos mais instigantes apresenta-se quando o autor acredita que o seu texto não será lido, “não faz mal que a carta vá parar numa cesta de papéis imprestáveis junto à escrivaninha de V. Eminência” (*idem, ibidem*). Do mesmo modo, o interesse pelo documento advém da observância de fatos que fizeram muitos católicos, ou abarcar novas ideologias libertárias ou abandonarem suas convicções febris sem a menor cerimônia, assim que foram apresentados a outros credos.

Na verdade, a carta era um protesto contra as esquerdas e a ala politicamente progressista da Igreja. Mas, o pior, é que essa constatação estava causando certo desalento no

⁹ Carta sobre a situação da Igreja Católica no Brasil, escrita pelo estudante de engenharia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) Claudio Melo e enviada ao Arcebispo Dom Avelar Brandão Vilela em 15/10/1982. Arquivo do Laboratório Eugênio Veiga (LEV). Universidade Católica de Salvador. Cx. 2.

universitário, e isso interfere muito no seu ânimo em relação à Instituição. Por sua vez, Dom Avelar parece representar para o jovem um sentimento de respeito e confiança na Igreja politicamente conservadora, o que, sem dúvida, era uma formulação legítima, porém delicada.

Porém, as palavras acima nos revelam bem mais do que uma simples preocupação do jovem com o destino da Igreja naquela conjuntura (década de 1980), pois, apesar da sua capacidade de interpelação religiosa quase em tom de desespero, a carta não foi respondida pelo Arcebispo, provavelmente, em respeito ao seu colega de báculo Dom Helder Camara. A partir daí, fica a pergunta: por que Dom Avelar no rodapé da correspondência solicita ao seu assessor o arquivamento do documento em seu acervo pessoal? Além disso, quem reúne um acervo tem a finalidade de confiar para o futuro uma história, paradoxalmente, não contada no presente.

Mais que isso, uma observação mais aprofundada do seu apostolado em Salvador nos permitirá compreender alguns aspectos que fizeram o jovem estudante enxergá-lo como uma fonte preciosa da Igreja. Nesse contexto, em meio a emoções fáceis e previamente fabricadas, Dom Avelar foi consagrado bispo quando ainda prevaleciam os costumes e as normas disciplinares que caracterizavam a Igreja pré-Vaticano II, Igreja tridentina, pomposa e solene. No entanto, a história do Arcebispo na Arquidiocese primaz do Brasil nos remete ao tempo em que o Cardeal foi transferido para Salvador em 1971, inicialmente como Arcebispo e dois anos mais tarde como Cardeal eleito pelo Papa Paulo VI, ficando na capital baiana até o ano da sua morte em 1986.

Em contrapartida, já no início do seu pastoreio, conseguiu construir uma Arquidiocese mais próxima de cada fiel. A qualidade de sua relação foi sempre um chamamento, amplo e aberto à construção da fidelidade à Igreja e sua doutrina. Desse modo, voz e identidade eram percebidas nas manifestações públicas dos fiéis nos momentos de celebração.

Mas o que significa isto? Examinemos. Longe de representar uma diluição da mensagem cristã num produto midiático, a obra dos 15 anos do seu trabalho parece apontar para o surgimento de uma Igreja renovada em Salvador. Nela, estão presente, por exemplo, as duas grandes metas referentes ao seu modo de pensar a consciência cristã: evangelização e diálogo. Dom Avelar se inclina para as hostes do Concílio Vaticano II, defenderá uma Igreja de caráter social, mas preocupado em manter a obediência hierárquica.

Ao mesmo tempo, é uma Igreja mais jovem, que se diz aberta a um Governo Colegiado que tinha como responsabilidade dividir com o Arcebispo a gestão da Cúria Metropolitana. Na prática, o Governo Colegiado já havia sido evidenciado nos dez primeiros

anos da CNBB e do CELAM. Destarte, quando era Arcebispo de Teresina (1956 a 1971) ¹⁰ Dom Avelar foi diretor nacional do Movimento de Educação de Base (MEB),¹¹ vice-presidente, por duas vezes, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), vice-presidente e presidente do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), quando organizou e presidiu a II Conferência realizada na cidade de Medellín em 1968.

Com o fim do Concílio Vaticano II, procurou implantar na Arquidiocese de Teresina a visão de Igreja e as diretrizes consagradas pela assembleia conciliar, inclusive a de um governo mais descentralizado. Desse modo, ao assumir a Arquidiocese de Salvador, Dom Avelar contava com uma larga experiência eclesiológica de mais de três décadas de ministério episcopal.

Evidentemente, para investigarmos o Arcebispado de Dom Avelar em Salvador em paralelo com o Arcebispado de Dom Helder em Recife, se faz necessária uma digressão até Teresina para podermos traçar sua linha de conduta à frente daquela Arquidiocese antes mesmo do momento em que Dom Helder Camara assume como bispo titular a Arquidiocese de Olinda e Recife. Nesse caso específico, achamos pertinente não tomarmos os marcos temporais como camisa de força.

Dito isso, só assim, entendemos que teremos condições para investigar como eles sentiram as inquietudes comuns e as tensões vividas pela Igreja Católica brasileira na efervescência política dos anos 1960. E ainda, como deixaram marcados seus pontos de vistas, muitas vezes, não lineares com os acontecimentos, o que por vezes, proporcionou-lhes rever posições e enfrentar novas.

Entrementes, o que nos interessa agora não é retratar todo o período em que Dom Avelar esteve à frente da Arquidiocese de Teresina, mas principalmente pesquisar certas posturas adotadas por ele na década de 60 e, imediatamente, após o golpe civil-militar de 1964. Concordando com tal prioridade, sem essa retrospectiva até Teresina as análises

¹⁰ Através da bula *Supremum Catholicam Ecclesiam*, o papa Leão XIII criou a Diocese do Piauí em 20 de fevereiro de 1901. No entanto, a bula só veio a ser publicada e promulgada em 06 de janeiro de 1903. A mesma determinava: o desmembramento da Diocese do Piauí da Diocese do Maranhão, a cidade de Teresina como sede episcopal e Igreja de N. Sra. das Dores como catedral da nova Diocese. O primeiro bispo eleito foi o Mons. Antonio Fabrício de Araújo Pereira que não aceitou a dignidade e conseguiu da Santa Sé a dispensa do episcopado. *In*: Arquidiocese de Teresina. Livro de Tombo. Acesso em 23 de Agosto de 2014.

¹¹ O MEB era um programa educacional de caráter laico-religioso que visava à promoção, desenvolvimento e integração da população brasileira, principalmente, das regiões menos desenvolvidas – Norte, Nordeste e Centro-Oeste – do Brasil, além de conter a disseminação do comunismo na zona rural. O instrumento utilizado para conseguir estes objetivos seria a educação de base, que se define por dar condições ao homem do campo de se desenvolver como pessoa e em comunidade ao despertar sua consciência para os problemas sociais da localidade em que está inserido através do conhecimento (ANDRADE, 2003).

produzidas em Recife não passariam nunca e continuariam a não passar de meras declarações retóricas ou de artifícios demagógicos.

Neste sentido, Dom Avelar em Teresina acompanhou a maioria da hierarquia episcopal politicamente conservadora e alguns moderados em apoio à conspiração contra João Goulart. O argumento era o mesmo: a recusa da instalação do comunismo no Brasil, “Brasileiros do Piauí, o comunismo que nega a Deus e nega os direitos fundamentais da pessoa humana não tem clima em nossa pátria, foi então que as Forças Armadas reagiram oportunamente, conseguindo assumir a direção político-social do país” (O DOMINICAL, 04 de Abr. 1965, p. 1).

Nesse mesmo ano, Dom Helder, agora como titular de uma efervescente Diocese, sem comprometer-se com o regime instalado, que procurava construir sua legitimidade derrotando a “ameaça subversiva”, escolheu aguardar os acontecimentos para ver qual o melhor posicionamento a tomar perante a violência do golpe civil-militar. Tal atitude do bispo pode ser explicada pelo comportamento ambíguo dos militares que oscilavam entre: uma intervenção curta e saneadora preparando o retorno dos civis ou institucionalizar um governo militar permanente.

Destaque-se, finalmente, que, Dom Helder nunca considerou como fizeram outros bispos, que uma ditadura pudesse ser benéfica para o país, embora estivessem encobertas pelo discurso da probidade. Em alguns momentos, como veremos, chega a ter um tom acintoso, por exemplo, quando foi informado que precisava dar um parecer sobre o golpe civil-militar, disse: “se eu der o que a consciência me inspira, é impublicável” (CAMARA, 2001, p. 219).

Dessa maneira, um e outro participariam dessa dimensão política com a mesma carga nos ombros, eram bispos e de igual teor e forma com diferentes problemas, líderes na defesa intransigente das questões de fé, moral e nos direitos da Igreja de exercer livremente sua missão evangelizadora e educadora. Entretanto, independentemente da pressão sofrida por parte do governo instalado, algumas características são percebidas entre os dois apóstolados naquele momento: a defesa dos membros da Ação Católica perseguidos pelo regime, a descentralização na organização eclesial, e o apoio à reforma agrária.

Contudo, mesmo com o empenho da Ação Católica e uma nova dinâmica nas atividades eclesiais, não encontramos nos arquivos da Arquidiocese de Teresina vestígios sobre a organização de CEBs no período do apóstolado de Dom Avelar. Esse fato, porém, não invalida o seu desafio em promover a organização como fator fundamental para orientar o comportamento em outras áreas da vida. Por sua vez, foram as atividades da Arquidiocese

com a Educação de Base a Ação Social na periferia da capital e a Sindicalização Rural que tiveram uma grande visibilidade no meio social.

Além do mais, quando chegou a Teresina, Dom Avelar nomeou o amigo dos tempos do Seminário de Olinda Monsenhor Joaquim Raimundo Ferreira Chaves como Vigário Geral da Arquidiocese, e que foi seu braço direito por longos 15 anos de apostolado. Igualmente, montou o seu *staff* com o padre Raimundo José Airemorais Soares (Coordenador da Pastoral Arquidiocesana), com o padre Monsenhor Isaac José Vilarinho, profundo conhecedor da Ação Católica e nomeou o padre Francisco das Chagas Carvalho para a Juventude Operária Católica (JOC). Em sua visão, um clero inteiramente predisposto a mudanças.

Vale salientar que o ponto mais nevrálgico em Teresina era o trabalho que já vinha sendo concretizado na área rural bem antes do golpe civil-militar de 1964. Conforme esclarece em carta deixada para o padre Raimundo José Airemorais, em setembro de 1963, próximo da sua viagem para a reunião do Concílio Vaticano II.

Estou de partida para o Concílio Ecumênico Vaticano II, convocado pelo Santo Padre Paulo VI. Estarei em Roma até dezembro, quando se presume seja concluído o segundo período desse memorável conclave. Com toda a probabilidade, ainda haverá uma terceira convocação, em 1964. Deixo o Piauí com algumas preocupações graves, em face de certos acontecimentos que estão sendo interpretados sem a devida reflexão. Sobre a posição da Igreja, relativamente aos problemas agrários, devo declarar o seguinte: a) - existe um problema a resolver, na zona rural, que não é dado a ninguém desconhecê-lo. b) - várias forças estão penetrando no meio rural, com a intenção de ajudá-lo ou convulsioná-lo. c) - A Arquidiocese de Teresina, ao lado de todas as Arquidioceses do Nordeste, resolveu também tomar posição diante do problema. [...] Finalmente, desejo afirmar que continuo patrocinando a causa dos Sindicatos rurais. Como testemunho de desejo de cooperar para o bem comum, designo a seguinte Comissão de Assuntos Agrários para examinar e resolver, acerca da matéria, os problemas que surgirem:- Mons. Joaquim Chaves, padre Raimundo José Airemorais, Prof. Raimundo Santana, Dr. Mariano Castelo Branco, Dr. Ribamar de Castro Lima e Dr. Manuel Emílio B. de Oliveira. Além dessa Comissão, ficará também funcionando outra Comissão de Relações Públicas para verificação de certos aspectos práticos que antigos e novos problemas possam suscitar. E, agora, meus caros diocesanos, com as minhas despedidas, a minha bênção pastoral (VILELA, 1963).

Por outro lado, seu projeto ia além das questões ligadas ao campo, fato comprovado com a criação da Ação Social Arquidiocesana (ASA), tanto assim que passou a ser chamado na época pelos jornais locais como o bispo que é 'agente do desenvolvimento', expressão usada pela primeira vez pelo economista Felipe Mendes, que via em Dom Avelar um bispo responsável em procurar resolver muitos problemas de ordem estrutural da capital. Com o

lema ‘Evangelizar e Humanizar’, procurou dialogar e acima de tudo cobrar do Estado uma maior preocupação com o povo sofrido daquela cidade.¹² Nessa visão, o Arcebispo foi alçado ao patamar de protagonista de mudanças estruturais de Teresina.

Nesse contexto, tendo como princípio colaborar com o serviço público e a iniciativa privada no Estado, a Arquidiocese criou a Secretaria de Planejamento da Arquidiocese de Teresina (SEPLAN), com o objetivo de prestar assessoria e planejamento às atividades da Igreja nos diversos setores em que atuava, no sentido de apresentar-lhes planos e projetos viáveis de execução, principalmente no que se referia ao processo de desenvolvimento socioeconômico da região.

Na época, Teresina era classificada como a ‘capital da falta’ ou ‘terra do que já teve’, os problemas mais sérios eram: o enorme índice de analfabetismo, o abastecimento hídrico, o sistema de esgoto e um urbanismo precário. A realidade de um Estado com esses índices ou a ausência deles foi objeto de árduo trabalho por parte do bispo, daí a explicação do sugestivo título a que fez por merecer naqueles anos de 1960 no Piauí.

Por conseguinte, a Arquidiocese esteve presente apoiando as diversas entidades e centros proletários que foram sendo criados nesse período. Eram organizados programas de serviço social, sob a forma de uma educação profissional dirigida aos adolescentes e adultos analfabetos que possibilitavam sua inserção no mercado de trabalho. Note-se que, nesse momento (décadas 1960 e 1970), a Igreja Católica como um todo recomendava, em lugar de um ensino que pudesse aristocratizar a massa, melhor favoreceria ao operário uma educação profissional.

Em meados de 1962, cumprindo as diretrizes da CNBB Dom Avelar lança em Teresina o “Plano de Emergência”, a ideia da Conferência Nacional era padronizar ações a fim de promover a aplicabilidade de um plano pastoral de conjunto para todo o Brasil através de algumas linhas de atuação como: promover uma sempre mais plena unidade visível no seio da Igreja, promover a ação missionária, promover a ação catequética, o aprofundamento doutrinal e a reflexão teológica, promover a ação litúrgica, promover a ação ecumênica e, por último, uma melhor inserção do povo na construção de um mundo segundo os desígnios de Deus. O plano previa também a cooperação com as ordens e as congregações religiosas no

¹² Felipe Mendes de Oliveira é economista com mestrado em Desenvolvimento em Meio Ambiente, e professor aposentado da Universidade Federal do Piauí (UFPI). É autor de várias publicações, como o livro “Economia e Desenvolvimento do Piauí”. Além de já ter exercido o cargo de Secretário de Estado do Planejamento e Fazenda no governo de Dirceu Arcoverde, foi também Secretário Municipal de Finanças (Teresina) na gestão do Prefeito Silvio Mendes. Foi eleito Deputado Federal pela primeira vez em 1986 pelo PDS, sendo eleito para o seu segundo mandato de Deputado Federal pelo PPR em 1994. Ainda foi candidato a vice-governador do Piauí pelo PPB em 1998, como companheiro de chapa de Hugo Napoleão pela coligação Avança Piauí. Disponível em: www.cidadeverde.com. Acesso em: 14.06.2013.

que tange à organização e à evangelização, estimulando a sindicalização rural, o movimento de educação de base e a formação de lideranças cristãs.

A partir dessa conjuntura montada, Dom Avelar começou a cobrar das autoridades locais uma maior distribuição dos recursos da Prefeitura para investir na educação de base junto às populações desfavorecidas, algo que a Igreja começou a fazer com o MEB. Esse projeto foi um importante programa de Alfabetização e Educação elementar que teve como base a experiência das escolas radiofônicas criadas por Dom Eugênio Sales em Natal.

Nessa mesma perspectiva, fruto da necessidade do episcopado de ampliar a rede para uma maior difusão do Movimento de Educação de Base (MEB), o Arcebispo criou, com o apoio da CNBB, a Rádio Pioneira de Teresina, uma Rádio Católica para levar educação e cultura através do MEB aos inúmeros recantos do Estado do Piauí. Esta, por sua vez, foi inaugurada oficialmente em setembro de 1962, fazendo parte da Rede Nacional de Emissoras Católicas (RENEC), a qual estava sob responsabilidade da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

Segundo José Maria Vieira de Andrade, nessa região existia, “um grande contingente de pessoas analfabetas, das mais longínquas comunidades piauienses, foi a Rádio um importante meio de integração e de homogeneização dessa sociedade” (ANDRADE, 2003, p. 6-7), usado pela Igreja para alcançar o maior número de fiéis, a fim de promover um mesmo padrão de conduta e comportamento social.

Na visão de Dom Avelar, era preciso melhorar o nível cultural do povo, daí a importância da Rádio, mesmo assim, em meio a situações precárias de funcionamento, as aulas radiofônicas se destinavam a levar diversas informações ao público ouvinte, composto prioritariamente por jovens e adultos das comunidades do campo. “As temáticas abordadas nos programas educativos do MEB giravam em torno de fundamentos básicos de cálculo, alfabetização, educação moral e cívica, economia doméstica, agricultura, religião” (ANDRADE, 2003, p. 5). Havia ainda uma programação especial veiculada nos finais de semana que era composta por programas de entretenimento e noticiários.

Com o golpe civil-militar, a parceria entre Igreja e Estado através do MEB começava a sofrer com a falta de recursos advindos do governo. O Estado autoritário argumentava que o movimento agora era um local de mobilização sociopolítica e que alimentava ideologias de extrema esquerda. Poder-se-ia dizer também que todas às vezes que o interesse do governo se dissociou do da Igreja os programas católicos de ajuda material à população ou foram reprimidos pela polícia ou definharam por falta de fundos. Considerando esses elementos, os agentes educadores ficavam vários meses sem receber dinheiro, a programação da Rádio

passou a ser monitorada diariamente, além de sofrerem pressões através de interrogatórios no Departamento de Ordem e Política Social (DOPS).¹³

Neste sentido, é a partir das opções feitas pelo Estado brasileiro a partir de 64 que se deve buscar a caracterização de um novo regime, alterando sobremaneira a continuidade do trabalho desenvolvido por Dom Avelar na Arquidiocese de Teresina em seu todo. Nessa conjuntura, quase concomitantemente a Dom Helder o Arcebispo tem a sua imagem associada à extrema esquerda pelos proprietários de terras e pelos militares, fato resultante do apoio dado anos antes à formação de sindicatos rurais, na linha da Doutrina Social da Igreja. Em sua defesa, Dom Avelar alegou que: “havia o perigo iminente desses sindicatos caírem nas mãos dos comunistas, a Igreja procurou antecipar-se ao seu trabalho, ou entrar na luta pela criação de sindicatos autênticos” (O DOMINICAL, 10 de Maio 1964, p.14). Em termos políticos, após o golpe civil-militar Dom Avelar suspendeu todas as atividades sindicais rurais patrocinadas pela Igreja no Piauí a fim de evitar um conflito aberto com as Forças Armadas e passou a aguardar os acontecimentos.

Agora, dado o caráter conciliador, as Forças Armadas sabiam, perfeitamente, que o Arcebispo não alimentava ideologias de extrema esquerda. Portanto, sem querer negar alguns pontos de tensão que surgiram, como a perseguição ao MEB, por exemplo, quando os militares o acusavam de subversivo se tratava apenas de um ato retórico vazio.

Esse fato pode ser comprovado pelo depoimento do Vigário Geral da Arquidiocese Monsenhor Joaquim Raimundo Ferreira Chaves: “foram pedir ao Coronel Façanha a prisão de Dom velar. Mas, o coronel disse que não era possível, ele disse que não tinha motivo, que ele não tinha feito nada contra as leis do país. Ele era um patriota” (CARVALHO, 2006, p. 149). Na verdade, para os setores mais radicais das Forças Armadas Dom Avelar nunca foi um problema, pois com o regime ditatorial já instalado o desejo do Arcebispo era de mútua cooperação.

Por outro lado, a Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada em 1968 na cidade de Medellín, ratifica o compromisso com as lutas dos pobres e solidariedade em suas necessidades. Em vista dessa situação, Dom Helder aproveitou para lançar um movimento

¹³ O termo ‘DOPS’ significa Departamento de Ordem Política e Social, criada para manter o controle do cidadão e vigiar as manifestações políticas na ditadura pós-64 instaurada com o golpe civil-militar. O DOPS perseguia, acima de tudo, as atividades intelectuais, sociais, políticas e partidárias de cunho comunista. Entre os anos de 1964 e 1974, em virtude da resistência ao regime militar crescente, a DOPS obteve maior autonomia. A partir do momento em que o Brasil se abriu para o processo de redemocratização, a instituição perdeu atividades e sentido pela sua existência. FICO, Carlos. Os Dops e os Arquivos Públicos Estaduais. Disponível em: <http://www.brasilrecente.com/2011/01/os-dops-e-os-arquivos-publicos.html>. Acesso em 20.07.2013.

contra a violência denominado ‘Pressão Moral Libertadora’ e que mais tarde, durante a própria Conferência, passou a ser chamado de ‘Ação, Justiça e Paz’.

Por outro lado, o teólogo, professor e coordenador do Instituto Teológico do Recife padre Joseph Comblin,¹⁴ em um documento interno de preparação para Medellín e, que acabou sendo divulgados pela imprensa pernambucana gerou muita polêmica ao estabelecer uma distinção entre o pensamento social que predominava no CELAM e a ideia de uma ‘revolução social’, como condição anterior para se alcançar o desenvolvimento social. Nesse contexto, Comblin (1968) pensava ser correto o uso da força para conquistar o poder, indo além, ao admitir que, para entrar no processo transformador através da política, a Igreja deveria fazer alianças. Segundo a Revista Visão:

As nações latino-americanas não são nações em via de desenvolvimento. São nações em que um setor está em desenvolvimento, o outro setor permanece fora até das cogitações. Depois de analisar as condições específicas da América Latina (para ele, esse específico é o fato de construir uma sociedade altamente aristocrática), o padre Comblin conclui que “o sistema político mais conveniente será o que for mais eficaz, dada a herança cultural da nação”. [...] Será necessário estudar a estratégia e a tática. Será necessário fazer alianças, entrar em compromissos, sujar as mãos pelas alianças sujas (REVISTA VISÃO, 1968, p.62).

Cabe, nesse sentido, considerar a habilidade de Dom Avelar em presidir a Conferência em um momento no qual a Igreja na América Latina parecia falar não uma linguagem nova, mas várias linguagens. No Brasil, muitos militantes da esquerda católica tinham abandonado a Instituição ingressando em movimentos seculares radicais alegando falta de apoio ou perda de identificação. Dom Avelar tentava minimizar a situação com discursos conciliadores: “Quem olha a Igreja num primeiro horizonte pode ter a impressão de uma Igreja muito dividida, não só em duas alas, mas até em três ou quatro, conforme a maneira de cada qual a julgar as pessoas” (O DOMINICAL, 11 de Jul. 1968, p. 5). Os que ficaram procuravam se articular, com o apoio dos bispos politicamente progressistas. Em 1968, quase todo o país (principalmente a imprensa) participava do debate sobre a mensagem e a missão da Igreja.

Desse modo, Dom Avelar em Teresina procurou implantar uma linha de apostolado mais próximo ao leigo, utilizando para isso o rádio e a Ação Católica por ele organizada. Nesse período, ficou claro para o Arcebispo que era preciso mudar a conduta dos fiéis para um cristianismo articulado com os projetos sociais da Igreja. No seu entendimento, o povo

¹⁴ O padre Comblin foi também assessor da Arquidiocese de Olinda e Recife e professor do Seminário Regional do Nordeste.

simples dali não era menos cristão e o catolicismo contava muito como elemento de motivação. Para o Arcebispo, em sua grande maioria todos eram naturalmente religiosos, e só.

1.2 Salvador: apostolado a serviço do bem comum

Após essa rápida digressão, cumpre analisar o seu apostolado em Salvador. Dom Avelar ao chegar encontrou uma Igreja animada com as mudanças ocorridas durante o governo episcopal de Dom Eugênio de Araújo Sales (1968-1971)¹⁵ na perspectiva do Concílio Vaticano II, como por exemplo, a criação de zonais da Arquidiocese e 17 novas paróquias, algumas delas entregues a padres estrangeiros. Dom Eugênio também promoveu a instalação da Escola Diaconal Arquidiocesana em 1966.

Entretanto, descontando o período do pastoreio de Dom Eugênio de Araújo Sales e a nova organização territorial por ele patrocinada, Dom Avelar quando recebeu a Arquidiocese de Salvador em 1971, ela apresentava uma estrutura monárquica após os quarenta e quatro anos do apostolado de Dom Augusto Álvaro, Cardeal da Silva (1924-1968), foi essa soberania que Dom Avelar herdou e fez questão de manter. Por isso, observa-se que a tradição esteve continuamente presente nos atos do Arcebispo. Assim, podemos dizer que Dom Avelar incorporou a ideia de que essa tradição era uma doutrina a ser transmitida.

Em outras palavras, encontramos em Salvador um Arcebispo que se revelou um verdadeiro príncipe, pois a sua autoridade era essencialmente doutrinal, uma garantia da unidade e do seu poder. De qualquer forma, o seu governo colegiado não passou de uma experiência que jogava sobre a sua audiência o peso da tradição, sempre à espera de uma resposta positiva dos seus colaboradores mais próximos no cumprimento das suas solicitações.

A partir de então, a confiança e a legitimidade conferida ao bispo geraram abertura de espaços de apoio às realizações empreendidas, principalmente, as que tinham como premissas a evangelização, ou seja, levar o catolicismo às faixas mais diferenciadas da população, num pacto de permanentes objetivos, edificados doravante as demandas apontadas por estes

¹⁵ Dom Eugênio de Araújo Sales chegou a Salvador em 1964 como Administrador Apostólico da Arquidiocese. Em 1968, com a morte de Dom Augusto Álvaro, Cardeal da Silva (1924-1968) foi nomeado como o 23º Arcebispo de Salvador.

mesmos fiéis e ratificadas nos seus programas de apostolado que sempre primaram pelo seu lema episcopal (*De plenitudine Christi*) da plenitude de Cristo.

Na realidade, Dom Avelar deu continuidade à reestruturação administrativa da Arquidiocese Primaz do Brasil, como também a sua atualização pastoral em todos os níveis e para todos os agentes de pastoral da sua jurisdição. O significado do termo pastoral advém do ‘agir da Igreja no mundo’ (LIBÂNIO, 1982, p. 11), ou seja, é a face prática da Igreja; corresponde neste sentido às suas ações no mundo temporal. Esse pensamento demonstra que a palavra pastoral pode assumir significados distintos dependendo do momento na história da Igreja.

Nesse entendimento, enxerga-se uma conexão teórica entre a recomendação de Dom Avelar e os preceitos profetizados pelo Concílio Vaticano II (1969)¹⁶ e pela Conferência de Medellín (1968). Pois é isso que subjaz à preocupação com temas sociais, apoiando os núcleos cristãos de mobilização social, porém, sem perder de vista o compromisso com a Igreja universal. Como já tinha certa experiência com o MEB, o Arcebispo procurou investir primeiro na educação de base.

Nesse contexto, Dom Avelar focalizou sua atenção e identificou algumas preocupações amplamente disseminadas na região, uma delas a pouca abrangência do sistema público educacional. No entanto, cresciam com muita vitalidade a série de acordos produzidos desde os anos 1960 entre o Ministério da Educação Brasileiro (MEC) e a *United States Agency for International Development* (USAID) (ARAPIRACA, 1982),¹⁷ agência norte-americana convidada para dar suporte técnico-financeiro à educação nacional. Circunscrevia ali um propósito educacional que se dizia apolítico com a intenção de combater as ideias esquerdistas, utilizando o discurso a favor da ordem e da segurança da nação.

Do ponto de vista político, essa era a concepção de educação que seria aplicada daí em diante, ou seja, os professores teriam que se alinhar sob coerção ao sistema educacional, ideologicamente, autoritário e capitalista, utilizando técnicas e livros didáticos produzidos, especificamente, a fim de concretizar uma reorganização do Estado após o golpe civil-militar.

¹⁶ Concílio Vaticano II. Repercussões. O Concílio não poderia deixar de impressionar vivamente todas as coletividades, mesmo as não católicas, que sabem que de uma reunião de tal natureza sai enriquecida a humanidade inteira (1969).

¹⁷ Segundo José Oliveira Arapiraca, o acordo previa mudanças radicais no processo de ensino, objetivando modernizá-lo pela internalização da filosofia pedagógica desenvolvida nos EUA. Houve toda uma mobilização dos quadros da *intelligentia* pedagógica brasileira no sentido de absorção das práticas educativas observadas nos EUA, principalmente com referência à efetividade e a eficiência do aparelho alternativo para as minorias, ali desenvolvido. [...] E a educação, como não podia deixar de ser, foi a principal envolvida, contando, inclusive, com a postura acrítica de educadores (ARAPIRACA, 1982).

De maneira similar, como em outros pontos houve o choque do seu pensamento com a nova conjuntura criada pelo regime de exceção, principalmente devido à vigilância e à prisão de professores ligados ao MEB ainda em Teresina. Para os militares, a capacitação dos membros do MEB, que era feita por uma equipe nacional que se deslocava do Rio de Janeiro tinha como objetivo precípua sublevar o povo através de uma educação marxista.

Aliás, pode-se dizer que Dom Avelar esperava mudar essa situação, pois esses problemas o incomodavam desde o seu pastoreio em Teresina. De fato, a educação nacional passou em todos os níveis por profundas transformações para adequá-la aos objetivos da quartelada de abril.

Em meio a tudo isso, seguindo a linha da Encíclica *Populorum Progressio* (Progresso dos Povos) de 1967 que se refere ao progresso dos povos, a Arquidiocese de Salvador procurou buscar os meios concretos e práticos de organização e de cooperação. Embora não nomeada especificamente, tampouco utilizada de uma única maneira, essa Encíclica foi utilizada por Dom Avelar como base teórica na luta contra o analfabetismo. Pois, segundo as recomendações do documento, as ações não poderiam se limitar aos programas de alfabetização, mas deveriam se estender a todo um programa de desenvolvimento.

Em sentido lato, desenvolvimento significa, de acordo com o documento, desenvolvimento integral do homem e desenvolvimento solidário da humanidade, interessando a todos os homens e a todos os povos. De acordo com a *Populorum Progressio*: “A Educação de Base é o primeiro objetivo de um plano de desenvolvimento. A fome de instrução não é menos deprimente que a fome de alimento” (PETIT, 1980, p. 88).

Esse apelo do Papa Paulo VI inscreve-se na concepção de desenvolvimento. Desde que se compreenda ter o desenvolvimento como centro o homem. Portanto, compreende-se que a educação, a ciência e a cultura são alicerce e coroamento, princípio motriz e meta que valoriza o desenvolvimento em sua índole. De agora em diante, Dom Avelar revela as circunstâncias que o aproximaram desse debate e, por isso mesmo, empenha-se em oferecer políticas mais agressivas na área da educação de base para aqueles que não aprenderam o suficiente em seus anos escolares, era necessário oferecer programas de segunda chance, que, muitas vezes, terão a missão de suprir demandas muito básicas.

Desse modo, o bispo argumentava que a alta taxa de desemprego entre jovens em Salvador era preocupante porque estava também, fortemente, relacionada à falta de escolaridade. A isso se acrescem a instabilidade política e social, fato compreensível, se pensarmos que um jovem quando enxerga um futuro incerto se sente mais motivado a desafiar a ordem existente. Nesse caso, a experiência conduziria ao enfrentamento das regras, era a

tentativa de corrigir ou, até mesmo, eliminar os defeitos do sistema liberal (especulação e corrupção).

Segundo Dom Avelar, esse era o caso do fascínio que os movimentos sociais de esquerda exerciam na juventude brasileira e latino-americana. Para o sacerdote, era mais do que urgente apoiar a visão cristã do desenvolvimento contida na Encíclica *Populurum Progressio*, a fim de construir o porvir comum da humanidade em busca da destinação universal dos bens da industrialização, da urgência da ação e da necessidade dos programas no campo da alfabetização.

Ademais, a prática econômica é, acima de tudo, um pretexto para um processo educativo, dado que se torna significativa para a busca dos laços entre o material e o simbólico, ou seja, o fato de poder comprar alimentos, de tocar de perto os mecanismos da especulação, no entendimento da Encíclica e de parte da Igreja Católica brasileira, inclusive do próprio Dom Avelar, poderia afastar o jovem das organizações marxistas de esquerda. Para isso, a Igreja, através da educação de base e do desenvolvimento solidário, deveria aprofundar raízes em três aspectos da fraternidade humana: dever de justiça social, no estabelecimento da equidade nas relações comerciais, dever de caridade universal e, por último, o dever de solidariedade.

Nesse sentido, o sacerdote apoiava a economia de mercado. Por conta disso, outros projetos políticos que se apresentaram atacando esses princípios foram rotulados pelo Arcebispo como antidemocráticos. No plano político e econômico, percebe-se, no seu discurso uma relação intrínseca entre democracia-propriedade privada e livre-iniciativa. Não por caso, são argumentos que retomam, em grande medida, o projeto político de boa parte dos articuladores de 1964. Entretanto, para Dom Avelar a retórica do comunismo e do populismo era exatamente a mesma coisa.

De qualquer forma, além do desemprego haveria um segundo fator que impedia os jovens e adultos de desfrutar dos benefícios do capitalismo: o predomínio da oferta de trabalhos precários os quais ofereciam salários muito baixos e poucas perspectivas de melhoria. Ademais, o modelo econômico brasileiro tinha a característica de ser fortemente concentrador de renda. No entanto, seria contraproducente discutir esse assunto agora, até por que a economia brasileira durante o regime de exceção já foi estudada, compondo inclusive um grande leque de publicações acadêmicas criticando a política governamental.

Em geral, para compreender esse cenário conturbado da nossa economia temos que considerar que durante toda a conjuntura do regime ditatorial houve sempre uma disputa de interpretações a respeito do funcionamento da economia do país. Na verdade, naquele

momento o Brasil passava por um processo econômico, dos quais os pontos determinantes colocados pelos economistas eram: como conter o processo inflacionário e apressar o ritmo de desenvolvimento econômico. Doravante, essa disputa era clivada não só por escolas de pensamentos diferentes, como também por economistas vinculados a grupos econômicos e políticos muito bem definidos. Todavia, o debate econômico era bem menos óbvio do que na política, muito em função dos vínculos de classe dos principais economistas do período. Consolidavam-se, dessa forma, os economistas da Fundação Getúlio Vargas (FGV), da Universidade de São Paulo (USP), da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro e da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), uma escola de esquerda, dita de ‘tradição cepalina’ (FURTADO, 2000, p. 41).¹⁸

A esse respeito, havia visões discordantes e contemporâneas sobre a realidade econômica brasileira. Roberto Campos, por exemplo, acreditava no crescimento econômico atrelado ao gasto público e o controle gradual da inflação, Mario Henrique Simonsen foi o primeiro a defender a tese de que o dispositivo da correção monetária prejudica a eficácia do combate à inflação. Para Paul Singer, a instabilidade econômica dessa fase tem a sua causa não apenas em fatores externos, mas em grande parte na nossa dívida externa.

Por outro lado, Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto consideravam que a exploração dos países periféricos, por parte dos países imperialistas, inviabiliza os seus investimentos internos, condenando-os ao subdesenvolvimento. Maria da Conceição Tavares, relacionou a crise econômica do período ao esgotamento do dinamismo da industrialização baseada na substituição das importações. Guido Mantega argumentava que a principal falha do modelo de substituição de importações está em uma análise equivocada do modo de produção capitalista no seu processo de acumulação primitivo.

Celso Furtado afirmou que a proposital concentração de renda permitiu o crescimento, mas agravou os problemas estruturais que iriam desembocar na crise no início da década de 1980. Para Edmar Bacha, as políticas governamentais eram responsáveis pelo aumento da concentração de renda, principalmente no que tange ao salário. Por fim, Antônio Delfim Netto, alertava que um dos entraves ao desenvolvimento seria justamente o intenso

¹⁸ Comissão Econômica das Nações Unidas para a América Latina (CEPAL). Segundo Celso Furtado, o ponto de partida da reflexão sobre o desenvolvimento é a apreensão da realidade social; mais precisamente, a identificação das entidades que assumem as novas formas. Essa realidade é apreendida, por um lado, como algo estruturado e, por outro, desdobrando-se no tempo, vale dizer, como um processo. Assim, a CEPAL produziu toda uma reflexão sobre a realidade socioeconômica dos países subdesenvolvidos, apresentando um conjunto de políticas e ambicionando à progressão do atraso pela via da industrialização (FURTADO, 2000, p. 41).

movimento inflacionário resultante da alta taxa de formação de poupança. No governo, procurou combater à inflação com crescimento econômico.

Resta ressaltar, a respeito das novas perspectivas de organização da sociedade civil advindas com o golpe civil-militar de 1964, dois fatores são percebidos em circulação: o poder de mando e o poder das ideias. Entretanto, a compreensão do social por parte da Igreja também mudava, o problema é que esse aperfeiçoamento desejado pelo clero soava para os militares como um perigoso incremento político junto à massa. Cabe registrar, aqui, a seguinte passagem de um depoimento do sociólogo Herbert José de Souza, o ‘Betinho’, sobre o perigo que de fato pesava na balança do poder:

A sensação era de um país em movimento. Sua luta de classes, sua luta política, dava a sensação que algo era possível fazer, que um processo revolucionário estava em curso. Estou convencido de que até 1963 um processo revolucionário era possível no Brasil. Possivelmente não o socialismo. Era como se todas as classes sentissem que essa possibilidade era real, o que levava a que elas participassem no processo. [...] Para nós da Ação Popular era difícil entender, na conjuntura tumultuada do momento, que você devia parar para fazer uma análise e ter um entendimento mais profundo do que era aquilo tudo (*Apud* CAVALCANTI & RAMOS, 1978, p. 293).

Convém, no entanto, não perder de vista a conjuntura. Havia na visão de uma ala politicamente conservadora da Igreja um inimigo na sociedade brasileira: o Marxismo. Para combatê-lo, a Instituição, a classe média conservadora e o governo deveriam se unir em torno de um projeto político. Sob este ponto de vista era, portanto, preciso fugir da ideia de um igualitarismo utópico na educação, pois segundo o Estado autoritário a liberdade em excesso provoca também a permissividade. Com efeito, a pedagogia catequética que a Igreja tentou aprofundar como uma fuga ao secularismo adotado pela ditadura civil-militar estava ficando cada vez mais distante, o momento indicava para Dom Avelar que era importante valorizar cada vez mais o campo espiritual.

Num primeiro momento, o que mudou, ao longo do período na sua atividade pastoral contra o analfabetismo, foi a compreensão de que educar para a igualdade e participação significava, naquele momento, criar um problema com o regime instalado, o qual esperava da Igreja a colaboração exemplar contra doutrinas exóticas. Sob essa ótica, Dom Avelar considerava que um grande dissídio havia se formado entre o Estado e a Igreja. Nesse caso, foi preciso lutar para desenvolver uma personalidade na Arquidiocese capaz de compreender

e respeitar os limites da própria natureza de ser livre, de tal modo que a população não fosse asfixiada pelo Estado, nem por ele desprezada e jogada à própria sorte.

Nesse sentido, aparentemente, a Arquidiocese teria absorvido de forma ingênua e acriticamente as diretrizes que eram dadas por parte do governo civil-militar no que tange à ideia de uma educação que, de acordo com a Igreja, estava longe de promover a coesão da sociedade e o respeito a sua organização. Em outros termos, o que os militares desejavam era o de sempre: a Igreja dava o aval às políticas sociais dos governos e, em retorno, a Igreja recebia alguns benefícios. Seria ocioso reconstituir aqui detalhadamente o processo de elaboração dessa representação política entre o Estado e a Igreja ao longo da história, fato já bastante estudado e elucidado.

Como se depreende, a Arquidiocese de Salvador não se evadirá à prestação de serviços, como alguém que faz as malas e desiste nos primeiros desafios, apenas passará a atuar na intuição do seu líder maior, aceitando pelo menos em parte as regras impostas pelo regime de exceção no que se refere à formação. Com efeito, é interessante observar que nesse período foi grande a incidência de várias associações de movimentos leigos acolhidos pelo bispo e que foram fundamentais no trabalho de catequese e educação.

E isso ainda não é tudo: quando analisamos as homilias de Dom Avelar, nessa conjuntura, há uma grande relevância dada à liturgia, ou seja, o sacerdote desloca suas ações em torno do Evangelho, advertindo sobre a frequência à Missa e à Eucaristia, mas também na pregação constante e persuasiva de que o centro das associações católicas girava em torno da mesa da comunhão. Essa estratégia visava utilizar o leigo como elemento essencial na prática educativa.

Todavia, Dom Avelar conclama tanto ao laicato católico ligado à elite política dominante, quanto às diversas associações de leigos que colaborassem na educação dos jovens, em busca de uma alfabetização universal, tornando a educação disponível para todos. O fato é que, desde a década de 1970, por vários fatores externos e internos, não apenas ocorreu uma reorientação institucional da Igreja em busca da base, como também uma verdadeira ocupação de largos espaços eclesiais por diversas organizações católicas ligadas à classe média que começavam a surgir, entre as quais: Renovação Carismática Católica (RCC), cujo primeiro grupo de oração surge em 1973; Oração pela Arte (OPA), criado em 1976; Movimento Escalada, implantado em 1978 por jovens; Encontro de Casais com Cristo (ECC) - 1979; Movimento Focolares - 1980; Encontro Matrimonial Mundial, também conhecido como encontro do diálogo; Federação das Congregações Marianas; Legião de Maria; Vicentinos, e outros movimentos (ARQUIDIOCESE DE SALVADOR, 2005, p. 102).

A essa altura, evitando complicações políticas, Dom Avelar conseguiu dar procedimento ao seu trabalho como alternativa ao radicalismo e à suposta desorientação política na sociedade civil. Para o sacerdote, a educação não poderia estar sendo deixada em segundo plano em relação a outras preocupações. De fato, a base do discurso de Dom Avelar sustentava-se na importância dada ao trabalho desses leigos junto aos vários segmentos sociais, porém, fiéis à doutrina de Roma.

Na verdade, essa aproximação com o leigo lembrava a antiga Ação Católica, organismo criado pela Igreja na década de 1930 para resgatar o seu poder político junto ao Estado. Em sua estrutura definitiva, decorrente de reforma ocorrida entre 1948/50, a organização passou a contemplar movimentos especializados, instituídos para atuar em meios específicos da sociedade. Setores formados por e para segmentos da juventude adquiriram especial dinamismo tanto no tocante à participação nos debates quanto no desenvolvimento de ações concretas, mas havia sido criticada por causa das implicações políticas dessa vertente laical com os setores da esquerda.

O ponto importante, é que, para entender a significação histórica dos leigos nesse movimento, deve-se reconhecer não apenas o apoio dado pela Arquidiocese a esse trabalho, mas também a existência de conflitos e perseguições que surgiram por parte do regime de exceção, pois a metodologia estava centrada na educação pela ação. Por essa razão, a tensão entre a Igreja e o Estado em Salvador como em todo o país foram se avolumando motivada por circunstâncias reais.

Para o sacerdote, naquela conjuntura política, todas as questões, fossem educacionais ou não, deveriam ser resolvidas a partir do diálogo com o Estado. Nesse momento, não poderia existir divisão de classes, era preciso reunir e dissolver os conflitos que pudessem surgir. Eis aqui um ponto-chave, ele acenava com o consenso social via ordem simbólica, propunha, portanto, um Estado não baseado num partido único, ou numa ditadura civil-militar, mas apoiado na ação formadora de consenso por parte da Igreja. De fato, Dom Avelar enxergou como ninguém o horizonte ideológico dessa época, uma vez que a sua nova postura episcopal torna-se ainda mais cautelosa em Salvador.

É, nesse contexto, que surge um bispo do diálogo que não vê a Igreja e seu rebanho como vítimas de um sistema mesquinho, mas com a alteridade e o poder de uma Instituição respeitada no mundo. Entretanto, é um diálogo vinculado a situações de quem tem, de antemão, a certeza que vai provocar ecos de identificação com o regime ditatorial. Só assim pôde negociar sem abrir mão de seu sistema de valores religiosos, intelectuais e culturais. Isso

se fazia, entretanto, sob o ponto de vista das ideias principais do catolicismo tradicional e o fazia acreditar que não necessitava dar explicações ao regime ditatorial.

Como nota Carlos Alberto Faraco (2003, p. 66), um dos significados da palavra diálogo é o que remete à solução de conflitos, entendimento, promoção de consenso; no entanto, o diálogo é tanto convergência quanto divergência; é tanto complemento, quanto embate. De qualquer forma, essas definições me parecem operacionais aos meus propósitos. Isso significa que, do ponto de vista constitutivo, o diálogo com o regime civil- militar deve ser entendido como um espaço de luta entre vozes contraditórias (FIORIN & BRAIT, 2006, p. 170).

Pode-se dizer que a sua habilidade política o levou à gerência de enfrentamentos pela leitura: ora politicamente moderada, ora conservadora em algumas situações conflituosas. Dessa maneira, enquanto todos os olhares convergiam para a hostilidade com o regime, Dom Avelar deslocava o foco para o centro do diálogo, uma possibilidade que se apresentava e que mais tarde seria colocada à prova daqui em diante, como nunca foi na vida do bispo, devido à representatividade política da Igreja, especialmente, naquele momento. Dizia ele, “Sou um bispo da igreja do diálogo, de uma igreja viva e que, sendo eterna, tem compromisso com o passado, o presente e o futuro” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 1973, p. 7).

Exemplificando essa postura de Dom Avelar durante o governo civil-militar, sabe-se que ele circulava por quase todas as esferas decisórias da Igreja. Por isso, os pontos de tensão entre a Igreja e o Estado eram sempre enfrentados a partir de uma lógica: para o Arcebispo a ditadura apresentava um forte componente narcísico, sempre tentando negar a alteridade, impondo sua identidade e exigindo que os outros a ecoassem. Vê-se que, somente à custa de muito trabalho e respeito à Igreja Católica conseguiu-se sentar à mesa para negociar, pois, num regime de exceção, não se diz o que se quer, quando se quer, como se quer. Seja você mesmo, mas com cautela. É justo reconhecer, então, que essa relação de cooperação permitiu ao Cardeal Avelar, por exemplo, reverter a expulsão do país em 1978 dos padres Claudio Perani e Manuel Andrés Mato, acusados de subversão em decorrência dos trabalhos realizados no Centro de Estudos e Ação Social (CEAS).

O CEAS foi fundado pelos jesuítas no bojo da preocupação geral própria da década de 60, com o subdesenvolvimento, a miséria e a opressão no chamado Terceiro Mundo, um quadro particularmente gritante no Nordeste brasileiro e sob um regime militar. Foi um fruto da preocupação e do engajamento da Companhia de Jesus nessas questões. Em 1969 o CEAS começou a publicar uma revista própria “Cadernos do CEAS”. Segundo José Crisóstomo, “os cadernos começaram talvez mais doutrinários e teóricos, dando um salto com artigos mais

breves e que captavam mais a cena popular, e outro ainda com o tratamento de questões políticas e conjunturais” (SOUZA, 2009, p. 297).

Assim, a insistência de Dom Avelar em considerar o diálogo com os militares um fato político importante, continuar a pretendê-lo não seria necessariamente melhor. Entretanto, a prisão dos representantes do CEAS era um evidente desrespeito à Igreja. Ao mesmo tempo, um conflito político que ameaçava escapar-lhe as mãos, principalmente porque a Igreja enquanto corpo místico não poderia permitir a interferência de um governo civil-militar em questões internas. Além disso, foi essa cooperação que permitiu a Dom Avelar conhecer aos poucos esse grupo social, complexo e heterogêneo que são as Forças Armadas.

Logo, parece mais apropriado pensar que, o empenho do Arcebispo em evitar a expulsão dos jesuítas era menos em função do Evangelho e dos direitos humanos e mais em razão da preservação da Instituição, afinal de contas o CEAS era um órgão ligado à sua Arquidiocese. Ademais, a defesa desses padres como de outros presos políticos também era, ao mesmo tempo, uma instrumentalização do exercício do seu poder. Ressalta-se, portanto, que é possível mensurar a autoridade de um religioso na história da Igreja a partir dos cargos exercidos, Dom Avelar foi certamente um dos mais ativos. Segundo o teólogo Oscar Beozzo, durante o regime civil-militar eram diversas suas atividades e compromissos:

Vice-Presidente da CNBB (1964-1968); Membro da Comissão Representativa; Presidente da Comissão de Ação Social; Presidente da Comissão de Opinião Pública; Presidente da Comissão Nacional do Clero; Presidente do SCAI; Vice-Presidente do CELAM (1966-1967); Presidente do CELAM pelo falecimento de Dom Manuel Larrain do Chile (1966-1967), Presidente eleito (1968-1969; 1969-1970 e 1971-1972), um dos presidentes da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Medellín (1968); Presidente da Comissão Organizadora da Assembleia Geral de Medellín, Colômbia (1976); Membro da Sagrada Congregação para a Causa dos Santos; Membro da Sangrada Congregação para a Educação Católica; Vice-Presidente do Conselho Geral da Pontifícia Comissão para a América Latina (COGECAL); Grão Chanceler da Universidade Católica de Salvador (BEOZZO, 2005, p. 440-441).

Pode-se afiançar que Dom Avelar exercia funções intelectuais múltiplas e que se colocava em locais estratégicos (escolas, imprensa, entidades culturais e na política) para contribuir na ampliação e renovação da Igreja. Dessa maneira, com os sacerdotes intelectuais, as instituições criadas, ou onde atuaram os padres, e os sacerdotes pastorais, a Igreja superava-se, no seu contato permanente com as comunidades, em suas múltiplas expressões.

Dáí porque a recomendação de Dom Avelar em carta pastoral de 1980 “nem o secularismo seco e frio, nem o pietismo sentimentalista, distante da realidade em que

vivemos” (ARQUIDIOCESE DE SALVADOR, 1980). Na verdade, para atender melhor a todos esses núcleos cristãos e às comunidades eclesiais de base em franca expansão, a Arquidiocese se estruturava de uma maneira organizativa com poucos níveis intermediários. Assim, o processo de organização é ampliado por meios sociais específicos de interesse, em um amplo leque de projetos considerados prioritários pela comunidade.

Dessa maneira, é grande a participação e a influência de alguns padres operários estrangeiros no trabalho com as pastorais da Arquidiocese. Certamente, esses padres compunham um grupo importante para Dom Avelar, pois alguns trabalhavam diretamente com as comunidades eclesiais de base, objetivando conferir uma atuação coordenada e racional da ação social implementada pela Arquidiocese, preservando fidelidade ao seu próprio contexto, a pastoral confirma sua contribuição política.

Com referência à dinamização dessa estrutura por Dom Avelar, pode-se prever que elas foram eficazes na medida em que se dedicavam a assuntos do mundo. Para isso, a Arquidiocese achava-se organizada em um colegiado, com representatividade dos setores pastorais. Porém, era na paróquia que as coisas poderiam florescer ou morrer definitivamente. Para animar essa estrutura, contava-se com as atividades paroquiais e outros movimentos e serviços pastorais especializados, além dessas estruturas, havia outras mais de natureza administrativas ou afins. Mas quais eram esses sentidos e significados? Segundo o Boletim Arquidiocesano de 1983, vale a pena destacar alguns pontos:

O que vem da Sé Apostólica, o que procede da CNBB, o que desce dos regionais da CNBB, o que nasce dentro da Arquidiocese, o que aprova no Conselho Presbiterial, o que merece o *Placet* das reuniões plenárias do Clero, o que emerge das Assembleias Gerais Arquidiocesanas, tudo isto deve ser assumido pelas paróquias (BOLETIM ARQUIDIOCESANO, nº5, Jun. 1983).

Em face disso, subordinada ao Governo Colegiado, a Coordenação de Pastoral tinha como finalidade organizar todas as atividades pastorais e serviços afins, dizia respeito a todos os aspectos da Igreja tal como esta se apresentava para a população, tanto nas questões consideradas de natureza estritamente espiritual como naquelas de caráter mais ligado ao mundo temporal. Todavia, em virtude da estrutura maior da Arquidiocese, a amplitude e diversificação de atividades envolvidas pela coordenação de pastorais era grande, fazendo com que ela, dada a heterogeneidade de seus componentes, constituísse um retrato sugestivo da própria sociedade baiana, algumas divergentes entre si.

Nesse sentido, a Coordenação de Pastoral exercia a formulação das propostas e recomendações para que desse continuidade aos trabalhos, encaminhando-os aos setores para concluírem o processo com a escolha das formas mais adequadas à concretização delas. Sem dúvida, nesse período, novas agendas e questões foram colocadas as quais produziram profundas alterações, em termos legais, conceituais e metodológicos foram experimentadas na Arquidiocese. Além, naturalmente, do aspecto evangelizador, um componente avaliativo era exigido no sentido de considerar os caminhos, descaminhos e desafios imputados a uma instituição preservacionista como é a Igreja ao longo de sua história.

Não obstante, essa linha preservacionista da Igreja, também conhecida como tradicional e que define dentro de uma pastoral da Instituição em primeiro lugar as práticas éticas (realização do Reino) e a partir daí as expressões religiosas (celebração do Reino), tinha como fiel escudeiro na Arquidiocese o Frei Boaventura Kloppenburg (OFM), Bispo Auxiliar. Kloppenburg foi aceito para o Episcopado brasileiro pelas mãos de Dom Avelar. Embora afastado do Brasil desde 1973, a sua nomeação já era dada como certa por sua brilhante capacidade intelectual como teólogo acumulada em trinta anos de magistério e por suas posições conservadoras na defesa de Roma.

Fazendo uma pequena digressão, durante a década de 1950 Kloppenburg será um dos maiores representantes da Igreja Católica na luta contra o espiritismo, a umbanda e a maçonaria. Nos anos de 1960, participa do Concílio Vaticano II elaborando em cinco volumes as crônicas do mesmo.

Dessa forma, o Arcebispo de Salvador sabia que a escolha de Kloppenburg agradaria muito à Santa Sé, e assim o fez. Porém, é fácil deduzir que eles tinham reflexões teológicas muito diferentes entre si, até mesmo opostas. Portanto, seria até natural acontecer algum desgaste entre o Arcebispo e o seu Bispo Auxiliar em temas mais polêmicos concernentes à religião, como, por exemplo: a Teologia da Libertação, o Sincretismo Religioso e as Seitas Neopentecostais. Assim, nas palavras do próprio Kloppenburg, esse desgaste parecia inevitável:

Não sei o que concretamente espera de mim o Senhor Cardeal Dom Avelar Brandão. Tão acostumado e dedicado estou ao estudo e à investigação teológica que outros tipos de trabalho me dão a impressão de estar perdendo tempo. Mas sou daqueles que ainda creem que a santa obediência faz milagres (*Apud* SCHIERHOLT, 1999, p. 123).

Por conseguinte, embora Kloppenburg fosse Bispo Auxiliar na Arquidiocese, alguns dos seus pronunciamentos foram rebatidos por Dom Avelar durante o seu curto apostolado na

Arquidiocese (1982 a 1986). Nesse período, elaborou diversas críticas ao avanço de Igrejas neopentecostais e às comunidades eclesiais de base que estavam em plena efervescência em Salvador, inclusive recebendo uma certa atenção de Dom Avelar. Em seu livro mais conhecido ‘Igreja Popular’, analisava o ‘perigo’ da Teologia da Libertação e do materialismo dialético como interpretação da realidade social e na elaboração dos conteúdos próprios da teologia.

Entretanto, a enorme atenção que o livro despertou, também revelou um profundo mal estar entre conservadores e progressistas. Como consequência, o Frei Kloppenburg foi proibido de lançar a 2ª edição da obra em São Paulo pelo então Arcebispo e Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, na ocasião o Cardeal Arns alegou não ser salutar para a Igreja uma confrontação ideológica interna. Além do que estava preocupado por que os militares, através do SNI (Serviço Nacional de Segurança), haviam declarado estar organizando cerimônias de lançamento do livro por todo o Brasil.

Todavia, o bispo Kloppenburg, contrariando a determinação do Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns manteve a sua viagem a São Paulo. Não obstante, alegou que era necessário justificar junto aos meios de comunicação a sua desistência, o que gerou ainda mais polêmica. A bem da verdade, esse era o perfil do bispo Kloppenburg, diante de tamanha insubordinação a imprensa, como um todo, fez ampla divulgação do fato, ‘Desunidos na fé - Bispo lança livro que Cardeal vetou’, essa foi a manchete da revista Veja em agosto de 1983.

Por outro lado, já em Salvador, Kloppenburg fez questão de lembrar que o seu livro era bastante conhecido na Santa Sé, conseqüentemente, estava na linha teológica defendida pelo Papa João Paulo II. Entrementes, recebeu a notícia de que teria o apoio de Dom Avelar em sua oração dominical, fato que não aconteceu. Porém, continuou afirmando o contrário: “O meu Cardeal daqui e o clero, ao menos os graúdos, os monsenhores e cônegos, estão do meu lado. Sobretudo, muitos leigos” (*Apud* SCHIERHOLT, 1999, p. 139). Não há dúvida, porém, de que a convivência de Dom Avelar com o bispo Kloppenburg não foi das mais amistosas. Segundo Kloppenburg, houve muitas divergências com Dom Avelar, até a sua saída de Salvador, após quatro anos de ‘perda de tempo’, seguindo então para a Arquidiocese de Novo Hamburgo por designação do Papa João Paulo II, assim se despediu:

Agradeço de coração todas as atenções muito especiais de bondade e compreensão que aqui encontrei de sua parte, nos quatro anos de permanência nesta Arquidiocese, a começar com o momento em que solicitou ou aceitou minha designação para ser seu Bispo Auxiliar. [...] E embora possa ter opinião formada nalguma questão disputada, aceito sem

problema que outros tenham parecer diferente. Assim, entendo o pluralismo. Com cargos de responsabilidade em Petrópolis e Medellín, tive sempre amistoso relacionamento com os que trabalhavam a meu lado ou sob minhas ordens (*Apud* SCHIERHOLT, 1999, p. 149).

Em tal contexto, esse cenário descrito com desconfiança por Kloppenburg no final da década de 1970 era um convite ao combate a qualquer ação independente, não tutelada das comunidades eclesiais de base, dos trabalhadores, ou tudo que parecesse vinculá-los ao ‘comunismo’. No entanto, sob o arcebispado de Dom Avelar, os planos de pastorais publicados no início dos anos 1980 apresentam indícios de mudanças de práticas pastorais que em parte refletem os ventos do Vaticano II e de Medellín. Porém, com Kloppenburg na espreita, “dormir sossegado, de janelas abertas ao refrigério dos alísios da Baía de todos os Santos”, era quase impossível.

Evidentemente, pela sua natureza e importância, havia uma rica oportunidade para o enfrentamento de problemas, o compartilhamento de experiências e a construção de soluções criativas, produzindo, assim, um denso tecido crítico e participativo com as comunidades eclesiais de base. Isso implicava um esforço estruturante de observar o papel estratégico que a Igreja ocupava naquele momento, ou seja, vê-la como um valor, mas, igualmente, como um recurso. Era o pensar e agir, isto é: Quais as relações entre a Igreja Católica na Bahia, representada pela sua hierarquia, com os fatos e conflitos políticos ocorridos durante as organizações das CEBs?

Diante disso, no próximo tópico apresentamos um diagrama da estrutura da Arquidiocese com os colaboradores mais próximos de Dom Avelar, o objetivo é facilitar o entendimento das referências teológicas trazidas para o interior da Cúria e das funções que alguns exerciam na Arquidiocese. Da mesma forma, essa representação busca, através desse *staff* de religiosos, traçar um perfil da personalidade do líder religioso que está à frente da Arquidiocese. A ideia é investigar a sua atuação em momento do citado referencial histórico deste estudo. Todavia, esse *croqui* se trata de apenas uma pequena parte da estrutura da Arquidiocese, obviamente com as necessárias adaptações a essa investigação (Figura 1).

No início dos anos de 1970, a Cúria Metropolitana de Salvador apresentava uma administração simples, um padre, como Vigário Geral, respondia pelos assuntos de ordem pastoral junto com um conselho; outro, na condição de procurador, atuava como tesoureiro padre Pithon, já que a Cúria Metropolitana era pouco mais do que um caixa pagador, sempre alertado por Dom Avelar em tom de descontração: “cuide para não extrapolar os recursos disponíveis” (BOLETIM ARQUIDIOCESANO, nº59, Out. 1984), ensinava. Havia também

alguns funcionários dispersos por diferentes lugares da área rural, prestando apoio a movimentos de leigos, como no caso do MEB, por exemplo, ou trabalhavam junto às obras assistenciais da Igreja. Essas atividades eram acompanhadas mais de perto pelos Bispos Auxiliares Dom Ângelo Domingos Salvador, ordenado por Dom Avelar em 1981 e Dom Tomás Guilherme Murphy, um padre redentorista norte-americano que chegou a Salvador no início da década de 1970. Dom Tomás Murphy, além de ajudar diretamente na administração da Arquidiocese, introduziu em Salvador o movimento carismático.

1.3 A estrutura da Arquidiocese: os eleitos do príncipe

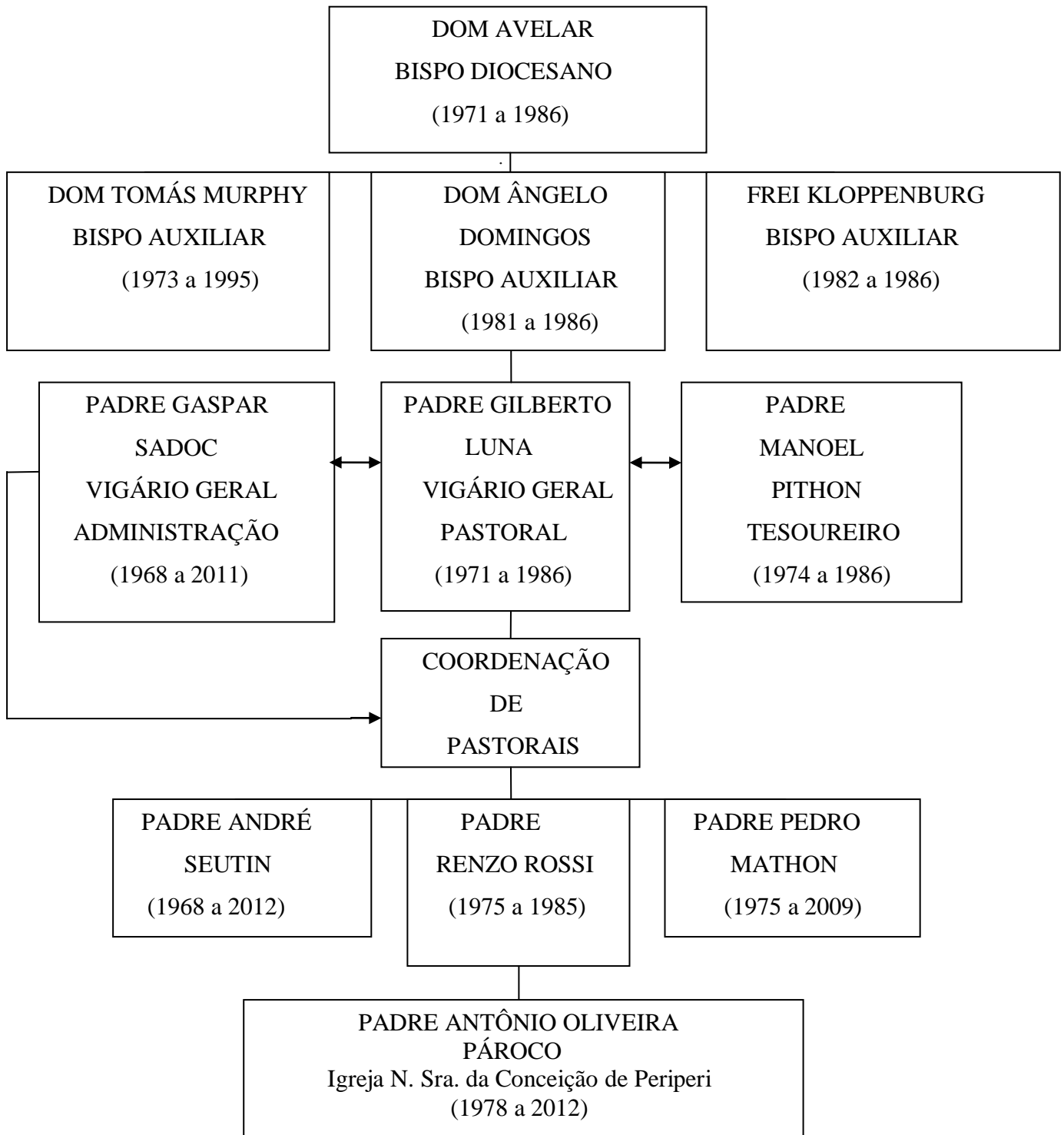


FIGURA 1 – Exemplo representativo dos colaboradores mais próximos de Dom Avelar na Arquidiocese.

Em 1977, Murphy cria um curso chamado “Igreja Renovação de Vida Comunitária” que ajudava na formação de leigos para atuar nas pastorais sociais. Além do mais, essa aproximação com o leigo era de suma importância para amenizar o fenômeno da expansão neopentecostal.

Nesse sentido, o trabalho do padre Antônio Oliveira da paróquia N. Senhora da Conceição de Periperi com os leigos torna-se essencial na organização das CEBs em Salvador. Segundo padre Antônio, por inúmeras vezes, o Arcebispo recorreu a textos produzidos por ele sobre essas primeiras comunidades eclesiais a fim de servir de subsídio pastoral para toda a Arquidiocese. Desse modo, mesmo não encontrando o nome do padre Antônio como figura de destaque na Comissão Arquidiocesana de Apostolado dos Leigos, as CEBs estavam ali para provar a sua proximidade com o bispo.

Quanto à responsabilidade do *staff* estrangeiro de Dom Avelar, conforme foi possível observar, os padres que se destacaram trouxeram um grande ganho no sentido de inovação, foram eles: Pe. André Seutin, Pe. Renzo Rossi e Pe. Pedro Mathon. Esses religiosos situaram suas intervenções pastorais de acordo com as determinações do Concílio Vaticano II e, no que diz respeito às relações com Arcebispo, pode-se afirmar que pelo trabalho pastoral que desenvolviam eram muito respeitados por Dom Avelar, como por exemplo, fomentar ações para resolução dos problemas sociais, empreendendo uma ação militante pela justiça social.

Nesse contexto, procuramos identificar a responsabilidade pastoral de cada um deles na Arquidiocese, nossa intenção é traçar um perfil político e religioso para poder comparar com o que Dom Avelar queria implementar na Cúria Metropolitana. Vejamos agora um pouco do trabalho desses padres. Andre Seutin, nascido na Bélgica, foi o responsável no episcopado de Dom Avelar pela Pastoral da Saúde, sendo também pároco de Santana, em Nazaré e depois capelão do Hospital Otávio Mangabeira. É preciso destacar sua ênfase na luta pelo direito à saúde. Em sua passagem na paróquia, realizou a construção do centro comunitário, da Capela Coração de Jesus e da fundação da paróquia São João Bosco. Dentre os atos mais simbólicos em seu trabalho junto à saúde pública estão o Congresso da Pastoral da Saúde no município de Alagoinhas, em 1980.

Em 1975, chegava ao Brasil o padre italiano Renzo Rossi, ele trabalhou na Arquidiocese entre 1975 e 1985, e dedicou-se à causa dos presos políticos, com o aval de Dom Avelar ele fez várias visitas a presídios, sendo comum a sua presença junto às famílias desses presos, num gesto de solidariedade e conforto, assim surgia dentro do regime civil-militar a Pastoral Carcerária.

Nessa condição, padre Renzo fez diversas denúncias de superlotação, maus-tratos, torturas e condições os quais lembravam as masmorras da Idade Média. A começar pelo seu trabalho, foi criada uma rede de informações sobre a situação dos cárceres no Brasil, desde irregularidades jurídicas no cumprimento de penas, casos de presos políticos assassinados e mutilados, constante falta de água, alimentação pouca e de péssima qualidade (às vezes até em estado de decomposição), fatos que ganharam dimensão nacional após várias greves de fome, como relata Marcelo Mario Melo, ex-presos político: “As greves eram organizadas através de trocas de cartas. Essas cartas eram camufladas em livros e peças de artesanatos e ainda havia a ajuda do padre Renzo Rossi e de advogados e parlamentares” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 9 de Fev. 2014, p. 12).

Segundo recorda Frei Betto, no prefácio do livro “As asas invisíveis do padre Renzo Rossi”, do jornalista Emiliano José Silva Filho (2002), o sacerdote levou consigo para dentro das prisões a dignidade e a luta pelos direitos humanos, as marcas da tortura e da prisão não são apagadas, não tem como esquecer, são fatos de um dos períodos mais obscuros da história do Brasil.

Se havia pastoral, ela decorria da presença de leigos cristãos, religiosos e padres nos cárceres, como réus, e não imbuídos de uma missão confiada pelos bispos ou, como no caso de Renzo Rossi, derivada de um carisma muito pessoal que, apesar dos riscos, ele abraçou com amor (BETTO, *Apud SILVA FILHO*, 2002, p. 4).

Outra pastoral consagrada em Salvador foi a Pastoral da Juventude da Capital e a Pastoral da Juventude do Interior, conduzidas pelo padre francês Pedro Mathon, o qual também fundou mais duas pastorais: a Pastoral das Auxiliares do Lar e a Pastoral Universitária. O Padre Mathon foi religioso da paróquia Nossa Senhora das Dores entre 1975 até o início de 2009, como coordenador de pastorais realizou diversos encontros para a formação de agentes pastorais. Consta ainda em seu trabalho: encontros do Clube Vocacional e encontro de namorados; organização de vigílias e retiros de carnaval e de Semana Santa.

Se por um lado os chamados padres estrangeiros tinham certa tendência ao trabalho mais próximo à tutela das camadas populares, na linha de frente interna da Arquidiocese, o padre Gilberto Luna era o principal membro do Conselho Pastoral, responsável pela operacionalização das linhas de atuação definidas pelo Arcebispo e que reunia cerca de 18 Comissões Arquidiocesanas de Pastoral e organismos ligados ao secretariado de Pastoral. Padre Luna foi o Coordenador Geral das visitas de João Paulo II a Salvador (julho de 1983 e outubro de 1991), igualmente coordenou o Congresso Eucarístico de 1983.

Por fim, o Monsenhor Gaspar Sadoc da Natividade ou, simplesmente, padre Sadoc

como gostava de ser chamado, foi Vigário Geral Administrativo da Arquidiocese. Pode-se dizer que, diferentemente de Kloppenburg, era mais comedido com as palavras, incapaz de extrapolar os limites dos poderes delegados. Na prática, transformou-se em uma figura de autoridade para as questões do dia a dia da Cúria, um executivo. Monsenhor Sadoc também se considera um religioso moderado, mesmo que a realidade do seu pensamento dissesse o contrário, o que de certa forma aproximava-o muito do perfil de Dom Avelar.

Para compreendermos sua atuação como Vigário Geral na Arquidiocese, foram realizadas três entrevistas entre dezembro de 2013 e Janeiro de 2014, nelas foi possível identificar um religioso: reacionário, irônico e anti-CEBs. O relato do Monsenhor Sadoc, na entrevista, é significativo ao situar essas comunidades:

As CEBs eram grupo de pessoas idealistas e sonhadoras, pessoas que eram ao mesmo tempo [...] a gente pode dizer assim [...] andavam de mãos dadas com o Cristo e com o anticristo, não perseguiam a Igreja, mas prejudicaram muito a Instituição Católica. As CEBs foram uma tentativa de resolver um problema em dois meses, quando a solução era para dois anos. [...] não foi uma coisa extremista não, mas também não fizeram o bem, as CEBs queriam legislar para quem não tinha ouvido para ouvir.¹⁹

Como se vê, o seu discurso é uma imputação de fatos com a finalidade de macular as comunidades eclesiais de base, principalmente, quando afirma que “prejudicaram muito a Instituição Católica” ou “andavam de mãos dadas também com o anticristo”, ou seja, o que fica claro é um pensamento conservador no tocante às CEBs, sobretudo quando identifica as comunidades ironicamente como idealistas e sonhadoras ao ressignificar esses grupos em sua memória.

Nesse contexto, ele representa o discurso dominante da Igreja de Roma, pois, naquele momento, era imprescindível a preservação da chamada doutrina da fé vigente (o pensamento da Santa Sé). Assim, os documentos e as entrevistas nos trazem indicações válidas sobre o seu pensamento politicamente conservador. Ao longo de sua vida, por exemplo, em inúmeros encontros aliou-se a Dom Avelar no que tange à preferência política e ideológica, inclusive ao que se refere ao então Governador da Bahia ACM ou simplesmente pelo carlismo.²⁰ Sobre o carlismo, o cientista político Paulo Fábio Dantas Neto lembra que:

¹⁹ Entrevista Monsenhor Sadoc. 04 de Dez. 2013.

²⁰ Nascido em Salvador no dia 4 de setembro de 1927, ACM também foi empresário. Em sua carreira política, foi governador do Estado em três mandatos, dois desses por nomeação concedida na época do regime ditatorial. Fora isso, foi eleito senador nos anos de 1994 e 2002. Os partidos de que Antônio Carlos Magalhães foi membro são: UDN (União Democrática Nacional), ARENA (Aliança Renovadora Nacional), PDS (Partido Democrático Social), PFL (Partido da Frente Liberal) e DEM (Democratas).

De 1967 a 1974 o carlismo afirmou-se como a principal força da ARENA na Bahia, embora se mantivesse, ainda, como grupo político apenas estadual. A Prefeitura de Salvador (1967-1970) serviu de vitrine administrativa e trampolim político e o esforço prosseguiu durante o primeiro mandato de governador de ACM (1971-1975), quando, ao tempo em que mantinha a sociedade civil baiana sob forte constrição autoritária, investia contra bases político-eleitorais de grupos conservadores rivais, no intuito, em parte consumado, de neutralizá-los, ou pulverizá-los (DANTAS NETO, 2003, p.225).

Sobre o acesso progressivo de ACM ao poder, no período da ditadura, em entrevista aos repórteres da TV a tarde Carolina Mendonça e Edilson Lima, Monsenhor Sadoc afirma que: “o admiro porque não tem nada a ver com crônicas de tempo... a história daqui a uma geração ou duas verá que ACM foi um dos maiores ou, senão, o maior homem do seu tempo. Sou historiador, e historiador, goste ou não, diz a verdade”.²¹ De fato, o Monsenhor Sadoc lecionou a disciplina História no Ginásio Dom Macedo Costa, na antiga Escola Técnica de Salvador, no Colégio da Polícia Militar e na academia Sofia Costa Pinto. Conclusão: a classe média reacionária que lotou por mais de 40 anos as suas Missas na Igreja de Nossa Senhora da Vitória, no bairro da Graça, foi a mesma que ouviu as suas verdades.

Sendo assim, seu discurso se coaduna com aquele defendido pelo fenômeno carlista, que fazia questão de divulgar a sua relação de proximidade com a Arquidiocese. Conforme nos relatou em entrevista o Pe. Antônio Oliveira.²² “ACM dizia que a única pessoa em que ele confiava na Igreja era Dom Avelar, devido a sua amizade construída em momentos difíceis do regime militar. Por isso, ele aceitava alguma correção” (OLIVEIRA, 2014).²³ Num tom mais crítico, para Adriana Martins dos Santos, o carlismo esteve imerso em uma sociedade conservadora, “na Bahia, o carlismo nunca foi apenas resultado do talento político ou do apetite pessoal de poder de Antônio Carlos Magalhães. O carlismo foi a expressão política de interesses, valores e atitudes de elites baianas e nacionais” (SANTOS, 2009, p. 64).

Ainda no que diz respeito ao Monsenhor Sadoc, o que é percebido na análise dos seus discursos é uma visão direcionada na defesa de um catolicismo dogmaticamente conservador, Em tom contraditório, ao falar de si, arroga-se de uma postura politicamente moderada e ao

²¹ Entrevista realizada pelo portal Web TV ‘A Tarde’. Memória da Bahia: Monsenhor Sadoc fala de Religião e vida. Repórteres, Carolina Mendonça e Edilson Lima, publicado em 10/12/2012. Acesso em 25/01/2014.

²² Pároco da Igreja de N. Sra. da Conceição de Periperi e organizador das CEBs da periferia de Salvador.

²³ Entrevista padre Antônio Oliveira. 22 de Jan. 2014.

falar do golpe civil-militar torna-se paradoxal ao tentar esclarecer o seu apoio às armas: “a Revolução deu a chance para que os militares batessem o pé... e assim muito rato sai do buraco, varreu a canalhada comunista”²⁴ e em tom de austeridade conclui: “eu nunca fui perseguido.”²⁵ Evidentemente, isso jamais iria acontecer, visto que o padre Sadoc representava o pensamento da ala tradicional da Igreja Católica.

Ao retornar às entrevistas, um conjunto de relatos interessou-me, é visível o seu anticomunismo, sendo o que mais nos chama a atenção aqui é a presença dos termos ‘rato’ e ‘canalha comunista’ em suas palavras, o que confirma a sua conivência com as medidas de repressão e de caça aos comunistas realizada pelo comando golpista, apoiando a violência praticada nesse período. Seja como for, o discurso do Monsenhor Sadoc está muito próximo da ala conservadora da Igreja Católica que apoiou o golpe civil-militar pela ‘limpeza das instituições’ e da infiltração comunista.

Prova-se, assim, através da validação verbal, um discurso portador de uma carga semântica a qual assume sua vinculação com a ideologia corrente. É um enunciado que, ao mesmo tempo, se faz ‘defensor da fé’ e coadjuvante do sistema. Nesse sentido, pelo fato de ser um religioso importante na Arquidiocese, o seu discurso assume um caráter de elucidador para aqueles que tinham dúvidas quanto ao papel da Igreja e do arranjo político que tentava calar a periferia e as CEBs.

Desse modo, a Arquidiocese que Dom Avelar vislumbrava está em íntima conexão com a situação sociopolítica do Brasil de apoio ao golpe civil-militar, embora houvesse membros que compartilhavam com a ala progressista da Igreja, de tal maneira que a Cúria Metropolitana comportava-se administrativamente de forma dúbia: Dom Avelar em algumas situações permitia que sacerdotes, religiosos e leigos com diferentes perfis, assumissem posturas que se distanciavam do seu pensamento conservador. Essa permissão do Arcebispo é o que nos permite considerá-lo dúbio, pois, ao mesmo tempo em que freava certas atitudes eclesiais, era permissivo no que concerne à ação de religiosos que em razão de trabalhos apostólicos ou competência pessoal, promoviam uma Cúria mais progressista do que de fato o era.

Note-se que a Cúria Metropolitana estava dividida em quatro regiões pastorais, sob a direção de um Bispo Auxiliar ou do Vigário Geral, dentro de cada região existiam as zonais, definidas como um agrupamento de paróquias para atender alguns critérios específicos, como: localização geográfica e aumento da população local, com o objetivo de melhor atender ao

²⁴ Entrevista Monsenhor Sadoc. 21 de Jan. 2014.

²⁵ *Idem.*

povo e ter uma maior participação de sacerdotes, religiosos e leigos nas ações pastorais, a frente do qual se encontrava um coordenador.

Encontramos no Anuário Católico da Arquidiocese de 1973 com atualizações em 31/07/1974 as explicações e as mudanças que foram feitas durante a década de 1970 e que procuravam resolver antigos problemas que apareceram depois da última reestruturação no ano de 1967, como, por exemplo, a integração maior dos reitores e capelães de Igrejas, bem como das comunidades eclesiais de base, apontados também como outros motivos que justificaram essa nova divisão.

Dessa forma, a criação de 10 novas paróquias (1972:5 – 1975:3 – 1976:2) era o desejo dos atuais coordenadores de zonais de um fortalecimento dos mesmos, com atribuições mais específicas; a existência de problemas pastorais comuns na área, mais ou menos homogêneas (não ideal, o que é impossível, inclusive devido à topografia de Salvador) (ANUÁRIO CATÓLICO DE SALVADOR, 1973-1974, p. 30). Foram criadas, portanto, as Regiões Pastorais, estruturas eclesiais formadas por agrupamentos de zonais, sendo quatro delas no interior, a saber: três zonas pastorais na Cidade Alta: (zonais I, II e III), 1º zona pastoral na Cidade Alta: zonal IV, orla marítima, 1º zona pastoral na Cidade Baixa: (zonal V), 1º zonal pastoral no subúrbio e três municípios vizinhos ao município de Salvador: (zonal VI). Além disso, foram organizadas quatro zonas pastorais no interior, chamadas: zonal do Recôncavo, (zonal VII), zonal do Paraguaçu, (zonal VIII), zonal do Nordeste, (zonal IX) e a zonal de Itaparica, (zonal X).

Como não poderia deixar de ser, cada zonal tinha um coordenador, como se vê a seguir:

- . Zonal I Monsenhor José Roberto Luna;
- . Zonal II Frei Calisto Busjan;
- . Zonal III Pe. José Fierens;
- . Zonal IV Pe. José Fernandez Martinez;
- . Zonal V Monsenhor Vitalmiro Mundford;
- . Zonal VI Pe. Gaspar Kuster;
- . Zonal VII Monsenhor Moisés Pinho Santos;
- . Zonal VIII Monsenhor José de Souza Neiva;
- . Zonal IX Frei Tiago de Assis Batista;
- . Zonal X Pe. Argemiro Leite.

Por fim, nas zonais as ideias fundamentais eram discutidas, e as decisões eram tomadas em nível de grupo homogêneo, as deliberações diocesanas eram examinadas e desdobradas, as campanhas eram assumidas e personalizadas. Em relação às zonais, Dom Avelar acreditava que:

[...] sacerdotes, religiosas e leigos encontravam-se desejosos de construir sempre mais a unidade eclesial, a comunhão na mesma fé e na esperança e caridade; na zonal o sentido de participação se desenvolva, na teoria e na prática. Que os coordenadores de zonais sejam maravilhosos exemplos de dedicação à Igreja e ao Plano Pastoral de Conjunto da Arquidiocese (BOLETIM ARQUIDIOCESANO, n°5, 1983).

O problema é que nem tudo se resolve no mundo da organização administrativa, não havia um atendimento a um número significativo de famílias necessitadas. Então, todas essas alterações foram conjugadas com o expressivo número de paróquias criadas pelo Arcebispo,²⁶ em parte requeridas pelo crescimento demográfico vivido por Salvador desde os anos 1960.

Naquele momento, a política urbana vinha sendo entregue nas mãos dos interesses imobiliários e financeiros privados. Dom Avelar classificava como dramático o processo da nova produção do espaço habitacional nas periferias metropolitanas, em especial na cidade de Salvador e que aparece nos discursos oficiais como política de interesse social sob o argumento da redução do *déficit* habitacional. Entrementes, dentro da Arquidiocese as áreas de educação e habitação se destacaram com a ampliação do atendimento ao povo.

Por conseguinte, o foco de Dom Avelar era atender a essas famílias que para o Estado não existiam. Em primeiro lugar, graças a sua invulgar capacidade de discutir graves problemas sem abrir mão da ponderação com os seus interlocutores, ele sinalizava as melhores formas de viabilizar as decisões do Concílio Vaticano II na área da Arquidiocese. Tal fato ainda fica mais evidente na elaboração do Plano Regional.

Segundo o plano, a missão da Igreja é levar a humanidade a Cristo e, por isso, “interessam-lhe todos os problemas do nosso tempo, todas as questões que afetam a sociedade, tudo aquilo que provoca ou pode provocar a ruptura entre os homens e a fé”

²⁶ Santa Rita/Santa Rita (1972); Tereza d'Ávila/Luís Anselmo (1972); Divino Espírito Santo/Alto das Pombas (1972); Conceição/Lapinha (1972); São Caetano da Divina Providência (1972); Santo André/Nordeste (1975); São João Bosco/Pau Miúdo (1975); Deus Menino/Eng. Velho de Brotas (1975); Nossa Senhora da Piedade/Massaranduba (1976); Cristo Operário/Castelo Branco (1976); Santo Amaro de Jiribatuba (1977); Santa Cruz (1977); Sagrado Coração de Jesus/Alto do Cabrito (1977); Fátima/Acupe de Brotas (1980); Assunção/Caminho das Árvores (1980); Nossa Senhora dos Alagados (1980); Menino Jesus de Praga/Guarani (1981); Santuário Senhor do Bonfim (1981); Santo Antônio/Cosme de Farias (1981); Nossa Senhora Esperança/Stiep (1981); Nossa Senhora da Boa Viagem/Dias d'Ávila (1981); São João Evangelista/Mussurunga (1981); Nossa Senhora do Carmo/7 de Abril (1982); Jesus de Nazaré/Vila Laura (1983); Nossa Senhora do Resgate (1983); São Francisco de Assis/Auto dos Coutos (1984); Santo Antônio das Malvinas/Fazenda Coutos (1986); São Francisco de Assis/Saramandaia (1986); Divino Espírito Santo/Vale dos Lagos (1986); Santíssima Virgem Maria de Nazaré/Cajazeiras (1986).

(ANUÁRIO CATÓLICO, 1980, p. 19). Para a sua execução, o cardeal determinou seis linhas de trabalho. A primeira linha procurava construir uma unidade na Arquidiocese através de uma melhor coordenação dos diversos setores e do povo. Um segundo aspecto referia-se à ação missionária, a qual objetivava promover o conhecimento da salvação, com a adesão a Jesus Cristo. Uma terceira linha abordava a ação catequética, que proporcionaria um maior conhecimento doutrinário e uma maior reflexão teológica.

A reforma litúrgica é abordada em um quarto tópico. Uma quinta linha de trabalho visava promover a ação ecumênica. Essa se interliga com a sexta e última parte, a qual buscava formular meios e condições para uma melhor inserção e atuação do povo cristão nas comunidades, especialmente dos leigos, que, seguindo os desígnios de Deus, promoveriam a construção de um mundo mais humano e mais justo. “Cada uma dessas linhas apresentava correspondência com um plano de âmbito nacional dirigido pela CNBB, mas também tinha elementos oriundos de iniciativas, necessidades e possibilidades da própria região” (ANDRADE, 2003, p. 2).

Quanto à presença dos leigos, pode-se inferir que o acolhimento deles pela Arquidiocese foi gestado como um elemento estratégico, sendo apresentado na última parte do plano. Conforme o documento, o plano de trabalho, ao envolver os agentes pastorais, tinha como um dos objetivos patrocinar um programa amplo de evangelização e depois de um levantamento de campo resgatar ações em defesa de uma educação religiosa, pública e de qualidade.

Nesse sentido, havia uma incerteza por parte da Igreja dos propósitos estabelecidos pelo Estado em relação à educação. Temia-se que as escolas tivessem se tornando muito seculares, negligenciando a religião. Esse foi um problema que de imediato atacou. Além disso, também foi alimentada uma polêmica religiosa de enfrentamento ao discurso organizado e sistemático com forte proselitismo de alguns grupos pentecostais com forte ênfase no exorcismo e na teologia da prosperidade, esses grupos estavam, rapidamente, instalando-se no centro e na periferia de Salvador.

Ao estudar a participação política da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)²⁷, na cidade de Salvador, entre os anos de 1980 a 2002, Adriana Martins dos Santos observou que uma das explicações para o crescimento das chamadas “seitas” protestantes teria sido o

²⁷ A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) se originou do Pentecostalismo, iniciado no Brasil no século XX, que foi uma espécie de reação ao comodismo e elitismo das Igrejas chamadas “tradicionais”. O nome “Pentecostal” vem das Festas das Semanas ou Pentecostes, espaço de sete semanas ou 50 dias, calculados a partir do primeiro dia após o sábado de Páscoa. Suas pregações enfatizam o Batismo como o Espírito Santo, a cura divina e a volta de Jesus Cristo (*Apud* ORO, 2003, p. 8).

envolvimento de setores da Igreja Católica com os movimentos sociais, esquecendo certos papéis religiosos e se voltado para termos mundanos, se envolvendo com questões sociais e políticas, através da Teologia da Libertação. Todavia, outros setores afirmaram que a “perda” teria se dado em função da defasagem de sacerdotes e um dos meios pensados para superar tal situação seria o aumento do ministério. Dessa forma, não foi fácil a vida de Dom Avelar ao enfrentar problemas nesses segmentos. Segundo Santos:

Para o Cardeal Avelar Brandão o sucesso conseguido pelas “seitas” foi resultado da “exploração da boa fé” que vinha sendo realizada pelas lideranças destes grupos. Os pastores teriam aliciados os fiéis com promessas de soluções para os problemas, ao mesmo tempo em que se aproveitaram de situações de distúrbios mentais para fomentar os rituais de exorcismo que faziam parte de suas liturgias (SANTOS, 2009, p. 38).

Podemos dizer que o pentecostalismo era encarado com muita preocupação por Dom Avelar, visto que, no Boletim Arquidiocesano de outubro de 1984, a frase usada pelo Arcebispo dava o tom dessa cruzada “O fantasma deve ser combatido.” (BOLETIM ARQUIDIOCESANO, n° 12, Out. 1984). No documento, Dom Avelar questionava os sacerdotes, os religiosos, as religiosas e as comunidades eclesiais de base comprometidas com a fé batismal. Em 1985, como o problema persistia, perguntou o bispo: E a nossa atitude, perante estes fatos, qual deve ser? (BOLETIM ARQUIDIOCESANO, n° 6, Dez. 1985).

Nesse horizonte, as CEBs que já existiam desde a década de 1960 serviram como um catalisador entre religião e vida cotidiana. Em verdade, nesse mesmo boletim, havia uma sistematização desse discurso oficial da Igreja, o próprio bispo sem titubear declarava as providências que deveriam ser tomadas, a saber: difundir a boa leitura, livros, folhetos e folhas volantes, simples e objetivos; apoiar as CEBs em cada bairro; os templos deveriam permanecer de portas abertas o máximo de tempo possível e, por fim, procurar manter na paróquia um movimento missionário permanente. Foi nesse clima que Dom Avelar após mais de dez anos do seu apostolado em Salvador, solicitou com urgência ao padre Antônio Oliveira, animador das CEBs da paróquia de Periperi, um texto base com subsídios bíblicos explicando como se formava uma comunidade eclesial. Segundo padre Oliveira, após uma rápida conversa na Arquidiocese e a explicação de que seus textos eram direcionados para pessoas do povo, ouviu do Arcebispo um verbo e um pronome: esforce-se.

Dom Avelar me pediu um subsídio sobre CEBs que queria mostrar para todo o clero... Eu fiquei pensando... Poxa, eu escrevo coisa para pessoas simples, agora escrever pra esse pessoal complicado. Assim mesmo eu entreguei um

documento chamado: Como iniciar um trabalho de CEBs? Porém, baseado do que eu recebi das comunidades de Recife que eram animadas pelo padre Reginaldo Veloso muito próximo ao bispo Dom Helder.²⁸

No entanto, como as CEBs correspondem à tradução de uma Igreja menos carismática e voltada para a problemática social, Dom Avelar pouco as apoiou e, quando o fez procurou monitorar e frear as suas experiências a fim de agradar o regime ditatorial. Com efeito, a palavra ‘limite’ parece ser a mais adequada para traduzir o sentimento que o Arcebispo nutria pelas CEBs. Na verdade, a aproximação de Dom Avelar com as comunidades só aconteceu quando a abertura política já estava em andamento. Ou seja, era o momento da redemocratização do país, portanto, uma situação confortável para ele, pois sabia que agora poderia estabelecer uma relação mais aberta com as CEBs sem contrariar às Forças Armadas. Senão, como explicar um bispo que se apoderou da alcunha de moderado, mas evitou o quanto pôde manter contato com esses grupos católicos progressistas em sua Arquidiocese. Em síntese, entre a decrepitude da ditadura e a fase final da abertura Dom Avelar passou a ser mais democrático.

Partindo dessas interpelações, chegamos à conclusão de que Dom Avelar, ao apostar tardiamente, na formação das CEBs, procurava também uma coesão político-religiosa com o objetivo de enfrentar essa vertente do evangelicalismo. Enquanto isso, a transmissão oral efetivada no seio dos grupos populares pelos padres subordinados à Arquidiocese foi um mecanismo essencial para tomar as CEBs e as classes populares como aliados nessa cruzada.

Nesse ponto, ao mesmo tempo em que Dom Avelar procurava orientar a Arquidiocese na questão do agir em defesa da Igreja no que concerne ao fenômeno pentecostal, Kloppenburg já admitia o fracasso contra esse avanço. Naquele ano-chave de 1984, o documento apresentado no encontro interamericano de bispos na Colômbia ‘Fracasso Pastoral da Igreja Católica’ acusava a Igreja Católica e a Arquidiocese de Salvador de ter falhado, na América Latina, no combate a certos grupos pentecostais em níveis superiores aos verificados no século XVI, quando da reforma Luterana na Alemanha.

A reação de Dom Avelar foi imediata, através da imprensa o bispo contestou a tese do seu auxiliar de um suposto fracasso pastoral, “Não há um fracasso pastoral no Brasil. Nós estamos atuando junto com as comunidades eclesiais de base, junto às populações periféricas e no interior, chegando às comunidades” (JORNAL DO BRASIL, 23 de Nov. 1984). Na mesma entrevista, afirmou, ainda, que o pentecostalismo estava sendo combatido no Brasil,

²⁸ Entrevista padre Oliveira. 22 de Jan. 2014.

na medida em que foram sendo percebidas com mais clareza as relações entre a expansão pentecostal e o clima de exploração de credulidade junto às massas sem instrução.

Nesse confronto com Kloppenburg, a intenção de Dom Avelar é fundamentalmente religiosa. Para ele, o mais importante era defender a ideia de que na sua Arquidiocese a evangelização foi vitoriosa. Esse discurso de Dom Avelar, afirmando apoio as CEBs, é, porém, muito contraditório, porque, entre outras coisas, nunca houve da sua parte contemplação teológica sobre o valor das CEBs. Ademais, o Arcebispo, por conveniência, utilizou as comunidades eclesiais para responder às queixas do seu Bispo Auxiliar que acabará por desaguar em sua Arquidiocese. Logo, era necessário reconstruir de maneira oportuna a sua trajetória com as CEBs e vencer a disputa com as “seitas” pentecostais na periferia e no centro de Salvador.

Contudo, ainda que pudesse fazer críticas à Arquidiocese do qual era Bispo Auxiliar, Kloppenburg com essa atitude nos ajuda a compreender uma questão interessante: na prática, Dom Avelar nunca pôde contar com o seu auxílio nos trabalhos da Arquidiocese, pois o mesmo nunca se despiu das vestes de intelectual, dedicando-se muito mais a combater os teólogos da libertação, o que de certa forma o afastava da Arquidiocese por seus inúmeros compromissos. No âmbito interno da Igreja, Dom Avelar, em entrevista realizada pelo Jornal da Bahia em 1983, falando diretamente sobre a IURD afirmou:

Em reunião na CNBB, fiz uma explanação sobre o assunto e mostrei a necessidade de um levantamento sério sobre a seita e seus métodos. Isso é sério, temos de cuidar do povo. Não é o caso de concorrência, mesmo porque eles agem numa faixa de fanatismo que não podemos aceitar (JORNAL DA BAHIA, 13 de Mar.1983).

Em primeiro plano, pode-se dizer que o bispo vive, profundamente, o discurso em que parte do clero acreditava ser a IURD um grande perigo para o catolicismo. Assim sendo, a IURD é tratada como uma “seita” demonizada como fanáticos. Todavia, a única forma de convivência possível será a da vigilância, a fim de conter o avanço da IURD junto às massas. Ao agir dessa forma, ele assume a função de defensor e guardião da fé e do povo, ou seja, havia explicitamente o temor de perder o controle dos acontecimentos. Assim sendo, essa dificuldade em aceitar outra fé expressa uma orientação que concebe o catolicismo como Igreja Universal, portanto, único caminho para a salvação.

Em outros termos, Dom Avelar pretende salvaguardar o catolicismo, mesmo que para isso defenda um arquétipo de Igreja: hierárquica, beligerante e, acima de tudo, intolerante.

Segundo ele, a IURD era considerada uma ameaça ao catolicismo e ao povo brasileiro. Comumente, pelo teor do texto, se vê ser bem maior a sua preocupação, até mesmo quando afirma que: “não é o caso de concorrência”, nisso está implícita a responsabilidade da Igreja Católica sobre o destino do povo e a dele como guardião. Isto é, a CNBB deveria enfatizar o papel dos religiosos e orientar os acontecimentos ligados à fé do povo brasileiro. De modo geral, Dom Avelar advoga uma Instituição hegemônica e autoritária, com um peculiar conceito de inimigos internos, em que o monopólio do poder e da verdade teria que ser mantido a todo custo, para que a Igreja Romana não perdesse a sua influência na sociedade.

Os padres reagiram, as Igrejas de Salvador passaram a organizar serviços religiosos de atendimento ao povo. Além das Missas, houve um maior zelo apostólico, todos os templos matrizes e não matrizes foram dinamizados, passando a ser ponto de apoio a movimentos de adultos, jovens e infantis, organizando trabalhos de aconselhamento a pessoas aflitas. Os horários de Missas foram revistos, a catequese infantil foi valorizada com o apoio da Comissão Arquidiocesana de Pastoral. Nesse caso, a mensagem foi bem compreendida: em certos casos, nada substitui o olho no olho com os fiéis.

Quanto à controvérsia com o bispo Kloppenburg, prevaleceu a força de Dom Avelar. Em tese, o Arcebispo reconhecia que existiam sacerdotes que adotavam uma linha mais, dogmaticamente, conservadora de compreensão da realidade, como o próprio Frei Kloppenburg, mas isso não significava que a Igreja, como um todo, não estava preocupada com o crescimento do protestantismo em toda a América Latina. Nessa situação, o bispo Avelar acreditava não ser normal, os católicos ficarem dentro de uma Igreja o dia inteiro rezando. Segundo Dom Avelar, tal fato era corriqueiro em alguns templos. Por isso, indagava: E o trabalho do dia a dia, da sobrevivência? (JORNAL DO BRASIL, 27 de Ago.1984).

Assim sendo, Dom Avelar aponta o trabalho do leigo como fundamental para a irradiação da fé católica, ou seja, precisava-se de menos dialética e mais ação para estimular o comportamento dos fiéis. Na época, o sacerdote dedica-se à importante tarefa de incrementar a comunicação em seu rebanho, daí o seu empenho em conseguir para a Arquidiocese a compra da Rádio Excelsior,²⁹ um momento de grande presença de Dom Avelar junto às comunidades (REVISTA DA RÁDIO EXCÉLSIOR, 2012, p. 3).

Pode-se dizer que a emissora foi determinante para a organização de diferentes grupos católicos na periferia da capital e que, em pouco tempo, à luz da Bíblia, foram sendo fundadas

²⁹ A Rádio Excelsior foi fundada pelo Frei Franciscano, de origem alemã, Hildebrando Kruthalp. Radicado no Brasil, seu propósito era levar o evangelho às pessoas, através dos meios de comunicação social. Ele acreditava no poder do rádio e do cinema para a comunicação de massas.

pequenas comunidades eclesiais. Provavelmente, muitas dessas comunidades ainda no seu nascedouro contribuíram com o projeto da compra da emissora. Em todo caso, em fins de 1984, Dom Avelar conclamava os católicos, “Quais de vocês estão dispostos a aceitar esse desafio”? (BOLETIM ARQUIDIOCESANO, n°5, Mar. 1984). Da mesma maneira, continuou instigando a massa. “Agora, se dentro de oito dias não houver resposta, é sinal que somos uma comunidade fraca”. (*idem, Ibidem*, 1984). Nessa campanha, a Rádio Excelsior AM 840 foi comprada e hoje é uma instituição vinculada à Arquidiocese de São Salvador da Bahia. A propósito, a compra da Rádio Excelsior confirma a importância que o Arcebispo dava aos meios de comunicação.

Em Teresina, por exemplo, houve um intenso trabalho de educação através do MEB com a rádio pioneira. Contudo, em Salvador, essa dimensão midiática da Arquidiocese esteve condicionada à relação de Dom Avelar com as Forças Armadas, ou seja, após o golpe civil-militar as experiências de Teresina em comunicação popular que poderiam soar como provocativas ao governo foram abandonadas. Isso explica os motivos pelos quais a iniciativa da compra da Rádio articula-se nos anos 1980. Em outras palavras, Dom velar ao evitar o confronto, não foi o mesmo pastor de Teresina.

Desse modo, com a abertura política novos conceitos invadiram os discursos, foi assim que, na Arquidiocese, o projeto de investir na educação de base, agora com mais liberdade, constituiu um imperativo urgente diante das necessidades levantadas. Da mesma forma, o bispo deu destaque para a liturgia e, como vimos, aperfeiçoou a utilização da Rádio, que, por muito tempo, dominou a cena religiosa local.

Nesta perspectiva, a rádio torna-se, por suas próprias características, um veículo extremamente útil na difusão do trabalho de mobilização em favor da educação como promoção humana. A instantaneidade nas informações e a comunicabilidade aos não letrados foram elementos fundamentais para que o rádio fosse canal constante de campanhas propagandísticas.

1.4 O reflexo do político e da política na Arquidiocese

A Cúria Metropolitana de Salvador assumiu no seu Plano Pastoral a representação de interesses dos setores populares. A análise desse documento revela uma Igreja disposta a apoiar os movimentos sociais desde que esses não pecassem por excesso. Nesse contexto, como estava tudo entrelaçado e enredado com a Arquidiocese, o item 10 da meta 1° das atividades a serem realizadas pelo plano ilustrava que a Arquidiocese não queria radicalismo

ideológico. Dom Avelar conclamava a Igreja a cumprir sua missão profética no espírito de comunhão e de participação, o indicativo era “o apoio local aos movimentos reivindicatórios dos menos favorecidos em defesa de seus direitos, sempre que de acordo com a doutrina e os métodos do Evangelho” (ARQUIDIOCESE DE SALVADOR, 1980, p.2).

Além disso, concomitantemente com as sugestões vindas da base (paróquias, comunidades eclesiais e leigos), a Arquidiocese também temia certo excesso de otimismo por parte dos agentes de pastoral, *clímax* que o bispo sempre procurou controlar, pois achava perigosa a participação desses grupos em assuntos seculares. Ainda assim, pelas diretrizes emanadas do múnus que ele exercia, o Plano Pastoral da Arquidiocese trouxe o incremento ao trabalho de promoção dos mais pobres e marginalizados. Nesse sentido, não custa lembrar o trabalho do padre Antônio Oliveira pela voz de uma das participantes mais antiga da comunidade de base “*São Francisco*” em Periperi, Maria do Carmo Ribeiro ou Dona Carminha, como é conhecida há 36 anos no bairro recorda-se que,

[...] muitas comunidades no bairro foram criadas pelo padre Antônio, a gente vai ali animando no trabalho de evangelização, cada um fala o que entende. Temos uma reunião toda segunda-feira para ver um pouquinho as comunidades, que problemas têm para resolver. Eu acho que as comunidades é isso, pra formar projetos, para dar prosseguimento ao Reino de Deus.³⁰

O plano também continha uma série de providências a serem adotadas a fim de garantir a evangelização e catequese dos jovens, visando torná-los não só objetos; mas, sobretudo, sujeitos de evangelização. Não se trata de um mero assumir, a meta era defender os direitos dos mais pobres, processo que deveria ser comum a todas as religiões universais, como a católica, por exemplo. Nessa perspectiva, Dom Avelar criou a Comissão de Justiça e Paz, essa comissão foi bastante atuante no que tange à luta pela posse da terra e pelo cumprimento das leis trabalhistas decorrentes de estruturas sociais injustas.

Em relação às questões trabalhistas, principalmente no campo sindical, os primeiros anos da década de 1980 foram um período, extremamente, rico na história do movimento sindical. O chamado ‘novo sindicalismo’, além da luta sindical, trazia o combate direto ao governo civil-militar. Essa aproximação se dava na medida em que a própria conjuntura econômica de elevada inflação funcionava como uma caixa de ressonância para as mobilizações que começavam a sacudir o país.

³⁰ Entrevista Maria do Carmo Ribeiro. Março de 2013.

Esse primeiro momento guarda forte relação com a transição democrática. Pois as greves foram, nesse período, a partir de 1977 uma forte expressão da luta pela democratização da sociedade e reconquista da cidadania quando surgem novas lideranças políticas, partido e centrais sindicais. Ao mesmo tempo, as greves expressam os anseios mais imediatos dos trabalhadores, como a luta contra o desemprego e por melhores salários. Nos anos de 1980, a concentração de renda na Região Metropolitana em Salvador apresentava 44,5% das pessoas com apenas 13,1% da renda total, enquanto 1,3% da população concentrava 21,1% da renda gerada (Tabela 1).

No que concerne ao desemprego em Salvador, Dom Avelar, por diversas vezes, recorreu aos Boletins Arquidiocesanos para criticar a recessão estabelecida e o baixo crescimento econômico, mesmo tendo o Brasil reservas extraordinárias. Esses discursos receberam apoio de vários religiosos declarados como progresistas, entre eles Dom Helder Camara. Demonstrando solidariedade a Dom Avelar, o Arcebispo de Olinda e Recife reconhecia em palestra aos novos sócios da Ordem dos Advogados do Brasil, seção Pernambuco que,

[...] ainda hoje, meu irmão Dom Avelar, que sabe que nesta hora de desemprego em Salvador – e é uma surpresa para mim – e que, segundo os entendidos, vive o momento mais difícil em matéria de desemprego, ele, com sua autoridade de Primaz do Brasil, lembrava que nós queremos uma paz que se baseie na justiça (*Apud* CARAMURU & OLIVEIRA, 2011, p.242).

TABELA 1 - RENDIMENTO MENSAL NA REGIÃO METROPOLITANA DE SALVADOR, 1980

Classes de Renda → (Salário Mínimo)	Proporção (%)	
	Renda	Pessoas
Até 1	13,1	44,5
Mais de 1 a 2	16,4	28,2
Mais de 2 a 5	20,7	18,0
Mais de 5 a 10	15,3	5,6
Mais de 10 a 20	13,4	2,4
Mais de 20	21,1	1,3

FONTE: Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia (SEI, 2014). Adaptada pelo autor.

Como já era esperado, apesar da intensa mobilização, o governo e o empresariado endureciam a cada etapa de conquistas da classe trabalhadora, reduzindo assim os espaços de reunião e decretando inúmeras greves como ilegais. Em vista disso, devido à grande pressão do governo e às práticas de persuasão dos empresários alguns sindicatos buscaram o apoio da Igreja e de seus espaços internos.

Em Salvador, Dom Avelar foi procurado por dezenas de categorias e sindicatos em processo de negociação, isso fica evidente em um comunicado da Arquidiocese em setembro de 1982, quando igualmente relata que: “venho sendo procurado, direta ou indiretamente, para receber representantes de categorias em greve ou em organização de movimentos grevistas” (ARQUIDIOCESE DE SALVADOR, 1982). Essa prevalência se mantém e se amplia, sendo a Comissão de Justiça e Paz órgão da Arquidiocese, muito atuante, nesse momento, em face de uma intensa mobilização popular que começava a surgir contrária ao golpe civil-militar.

O aspecto que nos interessa, aqui, no entanto, é o fato de que ele pensava a redução da pobreza, no que se refere à distribuição de renda como uma solução de continuidade para o desenvolvimento do país. Para ele, era preciso um intenso esforço de ação para aproximar os ricos da Igreja. Dizia então: “É a timidez da sacristia que se faz presente nos debates com os empresários sobre os grandes e fundamentais problemas de nosso tempo” (ARQUIDIOCESE DE SALVADOR, 1980). Claro, sendo um bispo de diálogo seletivo, Dom Avelar não perdeu a oportunidade de se aproximar da classe dominante. A esse fato agregue-se que o seu zelo missionário era diferente com o operário e o pobre, isto é, a linguagem que falava do político com esses grupos era mais sacramental e devido ao Evangelho transformava-se em um mediador na defesa dos humildes.

Dom Avelar acreditava que após a efetivação do golpe civil-militar e a instalação de um regime conservador os empresários tornaram-se indiferentes diante da fé e se afastaram da Igreja. Além do que, esse comportamento estava relacionado com a nova posição assumida pela Igreja em defesa dos direitos humanos e do direito da greve, mesmo o garantido pela justiça, o que para alguns empresários ligados ao capital internacional significava defender agitadores comunistas. Assim, a Igreja havia ultrapassado a barreira da sua missão espiritual e se envolvia demais com questões políticas.

Outra questão importante foi o fator de contenção exercido pelo pilar autoritário em relação ao controle da economia por parte do Estado. Nesse período, a burguesia industrial conservadora acreditava que o governo já havia equacionado a questão redistributiva desde o chamado ‘milagre econômico’. Entende-se, portanto, que, na cabeça dos empresários, o

discurso da Igreja não se sustentava, pois o quadro era de retomada do desenvolvimento econômico.

Todavia, para o Arcebispo: “A discordância até o exercício do direito de greve entende-se como fator de equilíbrio social, de reivindicação amparada pela justiça” (A TARDE, 08 de Jul. 1985). Neste trecho, percebe-se que Dom Avelar propõe a quebra da percepção pública sobre as greves, que enxergava nelas o sinal da desordem ou anomia social. Do ponto de vista do bispo, a greve era um instrumento legítimo da ação sindical dos trabalhadores e tinha um importante papel no desenvolvimento da sociedade, uma forma de expressão. É bem verdade que, nesse momento, o “governo permitia, por inércia e inapetência, que a sociedade civil e as ruas das grandes cidades ditassem o ritmo da abertura” (SILVA, 2010, p. 273), no bojo de uma profunda crise econômica.

Segundo Dom Avelar, o que não é desejável, mesmo diante da dureza econômica, era o abuso do poder sindicalista dos operários e muito menos, a demasiada autoridade dos empresários. Em suas palavras, “Quando o diálogo atinge a essa plataforma, surgem falhas comprometedoras, de lado a lado, inspiradas pelo capricho, alimentados pelas tensões insufladas pelas ideologias características de cada grupo” (A TARDE, 08 de Jul. 1985). Dentro desse ambiente, a greve dos professores e servidores da UFBA em 1984 é um bom exemplo de como o bispo se comportava quando, em momentos de embate, era procurado para intervir como mediador.

Na ocasião, ao ser procurado pelo representante da Associação dos Professores das Instituições de Ensino Superior da Bahia (APUB), na pessoa do seu Presidente Joviniano Neto, que enfatizou o respeito que a sociedade brasileira nutria pela Igreja como uma porta voz da sua consciência moral, Dom Avelar se comprometeu a procurar o governo para que não recaísse sobre os servidores mais humildes a crise histórica por que passava as Universidades Brasileiras.

Por outro lado, deixou claro que a sua função era estritamente pastoral, portanto, sem qualquer conotação de mediador primário ou secundário. Ora, essa condição de frugalidade, possibilitou a Arquidiocese batalhar para o reinício das conversas que seriam realizadas por uma comissão de alto nível. Todavia, comportamentos como esse, fizeram com que a imprensa em algumas matérias passasse a tratar o Cardeal com a alcunha de ‘Sacerdote Sabonete’, não pelo seu cuidado com o asseio do corpo sobre o qual aplicava o ‘sabonete viol’, mas por que escorregava por todas as mãos.

Outra preocupação assumida pela Arquidiocese era a grande privação que passavam os servidores e seus dependentes devido ao corte de salários efetuado pelo MEC (Ministério

da Educação e Cultura) através da Ministra da Educação Esther Ferraz com a consequente punição aos grevistas. Nesse sentido, afirmava que: “uma palavra da Ministra Esther Ferraz, suspendendo as punições e dando garantias aos servidores de voltarem ao trabalho, sem a preocupação de vencedores e vencidos, será a única fórmula possível” (JORNAL DA BAHIA, 22 de Jul. 1984). Além desses dois aspectos não desejáveis, havia outro que Dom Avelar creditava na cota de responsabilidade do governo: o desemprego.

Segundo o sacerdote, “um operário demitido é uma família sem pão. Encontrar outro emprego, torna-se uma verdadeira batalha, muitas vezes inglória” (DOM AVELAR, 1985). Deve-se dizer, entretanto, que esses embates grevistas e o risco iminente da perda do emprego não reduziram o ímpeto mobilizatório dos trabalhadores em seu conjunto. Por seu turno, houve a ampliação do serviço da CJP para um núcleo de assistência jurídica para atender líderes grevistas demitidos e processados com base na Lei de Segurança Nacional (LSN).

Essa recuperação da capacidade ativa da Igreja veio referendada por vários segmentos da sociedade, principalmente, na década de 1980, quando os intelectuais conferiram legitimidade ao discurso eclesial, no que corresponde à luta por abertura política. De acordo com Ana Maria Doimo, esse quesito pode ser representado a partir da definição de sujeito coletivo como sendo: “uma coletividade onde se elabora uma identidade e se organizam práticas através das quais seus membros pretendem defender seus interesses e expressar suas vontades, constituindo-se nessas lutas” (DOIMO, 1995, p. 78).

Em outras palavras, a Igreja Católica contribuiu com a sua própria institucionalidade organizativa, material e simbólica, influenciando diretamente as relações sócio-política. A este processo de tradução do Cristianismo em formas concretas chamamos de institucionalização. Como resultante, encontramos sempre determinadas estruturas que dependem não apenas do conteúdo da mensagem cristã, mas também da cultura e do sistema social em que o cristianismo se encarna.

Portanto, torna-se inconcebível uma Diocese ou comunidade cristã sem estruturas, pois sem elas simplesmente não seria humana. Na mesma linha, poderia se perguntar se essas estruturas são as mais adequadas para que o Cristianismo possa ser vivido numa sociedade concreta. Em contrapartida, na medida em que as formas existentes na sociedade estavam mais ou menos aptas para traduzir e viver a mensagem cristã, outras formas como o ecumenismo secular e a nova esquerda também trabalharam em prol da afirmação do povo como sujeito de sua própria história, sujeito este que foi fundamental no novo contexto histórico de pressões sociais, apelos ideológicos e de esperança em busca da transformação social (DOIMO, 1995).

Coincidentemente, essa foi a fase em que Dom Avelar mais direcionou o acolhimento das CEBs em seu apostolado, menos porque houve um amadurecimento político da sua parte e mais, porque ele entendeu que a conjuntura agora era menos perigosa. Desse modo, não partilhamos a opinião de que houve uma mudança política do Arcebispo quando houve o surgimento de movimentos populares em sua Arquidiocese. Para Doimo (1995, p. 124), nesse período:

O sentido de povo esteve amplamente recuperado e reelaborado: de clientela cativa, passa a ser visto como aquele que não se deixa cooptar e manipular; de massa amorfa, torna-se um coletivo organizado e predisposto à participação continuada na luta por seus interesses; de um ser subordinado ao Estado-nação e às vanguardas políticas, brota o ser autônomo e independente; de mero objeto das instituições de representação política, emerge o sujeito realizador da democracia de base e direta e propositor de políticas alternativas em torno dos direitos humanos e sociais.

Devemos lembrar, ainda, que naquele momento de abertura política, o regime militar perdia sua legitimidade devido à crise econômica, isso pôde ser percebido na derrota do partido de base governista nas eleições de 1982 em razão da vitória de membros de partidos da esquerda em diversos Estados. Assim, a questão principal que incomodava Dom Avelar parece ser o das relações entre a Igreja como Instituição e a religião dos setores mais dinâmicos politicamente. Nesse caso, aqui se evidencia a questão partidária, e como ela se relaciona com a Igreja, como instituição e como religião. Não obstante, o Arcebispo, mais de uma vez assumiu perante o Estado nacional a representação moral e espiritual, especialmente nos momentos agudos de crise durante o regime de exceção.

Diante disso, nessa conjuntura importante da cena política brasileira, Dom Avelar teve posição ambígua em relação à ideologização da fé. Na primeira delas, fez duras críticas ao então bispo de Fortaleza Dom Aloísio Lorscheider, ex-presidente da CNBB em dois mandatos consecutivos de (1971 a 1975 e de 1975 a 1978); qual havia se declarado contrário à possibilidade da eleição do candidato Paulo Maluf. O fato é significativo, pois permite perceber o nível de precaução que Dom Avelar teve durante o processo de transição política. Assim, o Arcebispo arroga o princípio de que a Instituição não poderia se envolver enquanto Instituição oficial nesse debate. Porém, se, por um lado agia, de forma enérgica com seus pares, por outro, tratava com tolerância os empresários e as Forças Armadas.

Naquele ano, o Senado tentou mudar as regras para tornar sigilosa a escolha dos delegados estaduais, o que favoreceria Maluf, mas a proposta não vingou. Dom Avelar preferiu não opinar sobre a formação do colégio eleitoral nas eleições indiretas à Presidência

da República. Destarte, pouco tempo depois, com as coisas mais claras, não deixa de ser irônico o fato de ele estar empenhado na eleição da Assembleia Nacional Constituinte.

Em relação ao voto, deixou claro que a Igreja não deveria apontar nenhum partido político obrigatório para os católicos, muito menos algum candidato. Essa atitude não significava para Dom Avelar qualquer manifestação de indiferença ou alheamento. Segundo o bispo, “Pela sua própria natureza, a Igreja possui pessoas que pertencem a todos os partidos. Portanto, cada cidadão deve dar o seu voto com plena consciência e liberdade” (BOLETIM MENSAGEM DO PASTOR, 29, de Out. 1982).

Outro sinal de um mal-estar em relação a este assunto ocorreu quando o Arcebispo Dom Helder Camara fez questão de opinar a favor do direito de bispos e padres em escolher e até apoiarem abertamente seus candidatos. Dizia ele: “Procuramos a unidade, não nos interessa a unicidade, a unicidade seria todo o mundo pensando da mesma maneira” (DIÁRIO POPULAR, 21 de Ago. 1982, p. 13). Em questões de dogmas, na verdade de fé, para Dom Helder era importante o episcopado estar unido, mas em questões abertas, deveria existir liberdade de opinião. Na ocasião, Dom Helder havia sido convidado pela CNBB para percorrer o país proferindo palestras sobre o direito ao voto, sempre defendendo os dez pontos que a Conferência acreditava ser essencial pelo episcopado brasileiro sobre esse tema. Em resumo, o Arcebispo pregava o apoio dos padres a seus respectivos candidatos.

Nesse primeiro momento, pode-se inferir que Dom Avelar não concordava com as manifestações políticas que partiam da hierarquia da Igreja e que recebiam por parte da imprensa ampla cobertura. Para ele, a inquietação política dentro da Instituição estava perdendo o seu caráter pessoal e influenciando os eleitores católicos. Mais do que isto, o sacerdote argumentava que as Arquidioceses não poderiam estar tomando partido de um ou de outro candidato. Na ocasião, disse: “O direito de um de seus membros de manifestar seu pensamento sobre os candidatos e possíveis consequências decorrentes da eleição, é um problema de consciência pessoal” (TRIBUNA DA BAHIA, 15 de Out. 1984, p. 5). Ou seja, em função do seu pragmatismo acabou atenuando a sua posição.

Outro movimento desse jogo político revestia-se de um caráter politicamente conservador; de tudo o que foi lido, vale dizer que há fortes indícios de que Dom Avelar evitou entre seus pares um assunto perigoso trazido naquele momento político: o nexos causal entre a abertura política e os crimes do regime militar. À primeira vista, essa hipótese pode explicar a posição política de boa parte dos bispos ditos moderados, no momento da redemocratização. Para tanto, era imprescindível, e não por isso menos contraditório,

aproximar a Igreja de assuntos mais religiosos e que diziam respeito às questões de foro íntimo da Instituição.

Assim, os anos de desconfiança e de manobras do governo deveriam ser mitigados, do contrário prevaleceria um clima de revanchismo em um momento especial da política brasileira. Ao mesmo tempo, o bispo de Salvador negava-se em nome do processo de abertura política a fazer naquele momento uma leitura ideológica do regime de exceção, ou seja, ainda permanecia com a visão de que o essencial se passa nos bastidores.

Em 1985, Dom Avelar retifica sua opinião e, através da Comissão Arquidiocesana 'Igreja e Constituinte', divulgou um documento pastoral com alguns critérios que deveriam estar presentes na escolha dos candidatos. Essa mudança de posição política, relaciona-se tanto com a sua compreensão de que o regime ditatorial já está combalido como da resposta que a sua Arquidiocese deu face à ameaça da oposição tomar a liderança da redemocratização.

Nesse contexto, as questões políticas eram tratadas por Dom Avelar dentro de uma rede de circunstâncias internas e externas a Igreja, intrinsecamente relacionadas e subordinadas à intensidade de contatos que funcionavam como mecanismos promotores do diálogo. De esperança renovada, essa atitude de agora orientar o seu rebanho era alimentada pela alta politização dos conflitos sociais, talvez tivesse medo de que as rodas da democracia se soltassem.

Ficando definido que a Constituinte seria mesmo congressual, isto é, os parlamentares acumulariam as funções de congressistas e de constituintes. Dom Avelar reproduziu na sua Arquidiocese, ainda que em menor escala, a temática e o ambiente crítico, de reivindicação e denúncia, registrado nas campanhas das Diretas Já e da Constituinte. Na realidade, esta era a fórmula originalmente concebida e constante do texto de convocação da Assembleia, enviado ao Congresso pelo Presidente da República em maio de 1985.

Nesse sentido, segundo o documento pastoral que deveria ser lido pelos eleitores, eram quatro os critérios sugeridos por Dom Avelar: O passado do candidato, a competência e identificação do candidato com valores cristãos, a vinculação do candidato e do Deputado com movimentos populares da Igreja e, por último, e não menos importante, o conteúdo dos programas e dos compromissos assumidos.

Do mesmo modo, o Cardeal alertava que os diversos movimentos, equipes e organismos eclesiais precisavam manter-se sempre em alerta, sendo importante que, ao escolher um candidato, os cristãos escolhessem um que seja parte e tenha compromisso com essa articulação da sociedade e dos seus irmãos de fé por uma sociedade mais justa e fraterna. Segundo o Cardeal, "O momento é de expectativa e de esperança, a hora é de colaboração e

verdadeiro espírito crítico” (A TARDE, 07 de Jul. 1985). Nesse momento, as CEBs em Salvador estavam em perfeita sintonia com o Arcebispo, era preciso conscientizar a massa.

A sensação a que se é levado a acreditar é que Dom Avelar estava muito preocupado com a situação política do país, e na busca de um novo modelo para a sociedade, era muito importante a autêntica participação e contribuição dos cristãos. Diante de uma enorme efervescência política, e evitando o perigo de transformar os movimentos e as comunidades eclesiais em bases político-partidárias, o Arcebispo afirmava que: “os candidatos realmente cristãos devem merecer, em princípio, a preferência dos católicos comprometidos com a sua fé batismal” (ARQUIDIOCESE DE SALVADOR. 1986). Essa posição casa-se, em uma democracia e nas palavras do Cardeal, “com o maior respeito por todos aqueles que lutam por justiça social” (*idem*, 1986).

Dom Avelar parece, desse modo, deixar claro para o seu rebanho que a escolha dos constituintes é uma responsabilidade extraordinária uma vez que, pelo voto, entrega-se aos que foram eleitos uma espécie de procuração, isto é, poderes para agirem em nome dos cristãos. Assim, era necessário que os candidatos escolhidos tivessem o testemunho de vida coerente com os valores cristãos ou com os valores humanos fundamentais implícitos na mensagem cristã.

No entendimento do prelado, requer-se-ia ainda, no Brasil, uma ética e uma prática social e política comprometidas, concretamente, com a luta pela justiça e com a causa dos marginalizados, empobrecidos e oprimidos. Procurava-se nesse momento convergir os objetivos cristãos missionários com a responsabilidade política do momento histórico vivenciado.

Aqui cabe explicitar que esse compromisso era tão importante para Dom Avelar a ponto do mesmo ser legitimado no seu discurso direcionado ao Santo Padre João Paulo II, em nome das Regionais Nordeste II e III da CNBB, no encerramento da visita “*Ad Limina Apostolorum*”³¹ em setembro de 1985. Vejamos:

Somos do Brasil, país que vem tentando ampliar os espaços democráticos de sua vida política, comprometendo-se inclusive com a Reforma Agrária e a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte, o que coloca diante de problemas do mais alto interesse espiritual e social do povo que nos foi confiado (A TARDE, 16 de Out. 1985).

³¹ A visita *ad sacra limina apostolorum* ou simplesmente *visita ad limina* por parte de todos os bispos do mundo inteiro que presidem às suas Igrejas, em comunhão com a Sé Apostólica, tem um significado bem definido: o reforço das suas responsabilidades de sucessores dos apóstolos e da comunhão hierárquica com o sucessor de S. Pedro e a referência na visita à Roma, aos túmulos dos Apóstolos Pedro e Paulo, pastores e colunas da Igreja romana.

Em outras palavras, com Dom Avelar, a Arquidiocese acabou por influenciar diversos setores da vida social, o que reforçava a estratégia de permanência e atuação em movimentos leigos e em obras sociais que começaram a se organizar em ações coletivas. Finalmente, a Igreja era chamada a atuar, muitas vezes, a contragosto e a cumprir funções de quase partido para ajudar a superar as crises mais ou menos crônicas. Eis aí, então, outra estruturação *sui generis* da Arquidiocese, ao fim do seu pastoreio, as Dioceses baianas eram a sua imagem e semelhança, com raras exceções, em grande maioria, politicamente conservadoras.

CAPÍTULO 2 - DOM HELDER E A ARQUIDIOCESE DE OLINDA E RECIFE: GOLPE CIVIL-MILITAR, AÇÃO POLÍTICA E PROMOÇÃO SOCIAL

2.1 O deserto é fértil em conflitos ³²

Vocês não vão pensar que o céu em Recife está sempre azul, de dia, e cheio de estrelas à noite...Há cinza. Há cor de chumbo. ³³

Dom Helder Camara

O Palácio Episcopal de São José de Manguinhos foi a sede oficial da Arquidiocese de Olinda e Recife desde 1916, ³⁴ sediou todas as funções ligadas ao governo arquidiocesano, portanto, era o local de trabalho de Dom Helder Camara. Era, nesse palácio, que o Arcebispo recebia a todos sem ressalva: diplomatas estrangeiros, jornalistas brasileiros ou do exterior, pessoas carentes, estudantes, políticos, sacerdotes, agentes pastorais, militantes de movimentos leigos e outros.

Segundo Silva (2009, p. 71), ³⁵ o Palácio de Manguinhos no período em que esteve sob o pastoreio Dom Carlos Gouveia Coelho (1960 a 1964) e do seu Bispo Auxiliar Dom José Lamartine ³⁶ (1963 a 1964), foi solidificando o símbolo de uma Arquidiocese de caráter descentralizadora e menos paternalista, incorporando o princípio colegial consagrado pelo Vaticano II. Portanto, há efetivação desses aspectos permitiu a Dom Helder receber como herança uma Arquidiocese menos monárquica e de caráter pluralista, se comparada, por exemplo, com a Cúria Metropolitana de Salvador, marcada pela tradição conservadora de

³² O intertítulo adotado faz referência ao livro “O Deserto é Fértil” de Dom Helder Camara publicado pela primeira vez em 1977 pela editora Civilização Brasileira. Na obra o autor faz uma análise da Guerra Fria e identifica como sinais dos novos tempos o embate entre os pobres do sul e os ricos do norte, depositando toda a esperança de paz na juventude.

³³ *Apud* RAMPON, Ivanir Antônio. O caminho espiritual de Dom Helder Camara. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 165.

³⁴ A Prelazia de Pernambuco foi criada em 15/07/1614 pela Bula “*Fasti noviorbis*” do Papa Paulo V. O Papa Urbano VIII com a Bula “*Romanus Pontifex*” do dia 06/07/1624 a constituiu sufragânea da então Diocese de São Salvador da Bahia. O Papa Inocêncio XI, no dia 16/11/1676, pela Bula “*Ad sacram Beati Petri sedem*” a elevou como Diocese, denominando-se Diocese de Olinda. Em 05/12/1910 foi elevada à Arquidiocese e Sede Metropolitana pelo Decreto da Sagrada Congregação Consistorial. Pela Bula “*Cum urbs Recife*” do Papa Bento XV de 26/07/1918, passou a denominar-se Arquidiocese de Olinda e Recife Disponível em: <http://www.arquidioceseolindarecife.org/historia>. Acesso em 08.03.2014.

³⁵ Em 1960, época de sua chegada, Pernambuco fervilhava politicamente, coincidindo com a campanha e pleito que elegera Miguel Arraes, o qual tinha tendência política de esquerda e progressista, representando o interesse da classe campesina, contingente populacional do meio rural, que reivindicava seus direitos diante da exploração do latifúndio (SILVA, 2009, p. 71).

³⁶ Dom Lamartine teve um papel muito importante na vida de Dom Helder e na Igreja de Olinda e Recife. Tinha duas vantagens que muito auxiliaram: a) era do clero da Arquidiocese, já exercia a missão de Bispo Auxiliar quando Dom Helder chegou; b) tinha trabalhado com Dom Helder no Rio de Janeiro como assistente nacional da JEC (Juventude Estudantil Católica). A estas duas vantagens soma-se a generosidade exemplar de Dom Lamartine em aceitar, com muito espírito evangélico, assumir os problemas internos do cotidiano da Igreja local para deixar Dom Helder mais livre para a sua missão profética (Texto disponível em: www.cefep.org.br/documentos/texto. Acesso em 15/03/2014).

Dom Augusto Álvaro, que Dom Avelar, sobretudo fez questão de manter. Assim, não parece despropositado afirmar que Dom Carlos Coelho, havia deixado claras antes da sua morte, as mudanças que estavam por acontecer na Instituição.

Segundo Solange Maria da Silva, “algumas características de Dom Carlos Coelho são percebidas no pastoreio de Dom Helder Camara: a preocupação com a miséria e a marginalização do homem do Nordeste, que para ele era uma ofensiva à dignidade humana” (SILVA, 2009, p. 71). Apesar disso, Dom Carlos Coelho e Dom Helder evitaram práticas pastorais paternalistas nas ações sociais da Arquidiocese com vista a promoção humana.

Além disso, como participante do segundo ciclo de reuniões do Concílio Vaticano II, percebe-se no pastoreio de Dom Carlos Coelho um desejo de promover os primeiros planos de adaptação da estrutura da Arquidiocese a realidade que se apresentava no decorrer do conclave. Nesse sentido, foi desenvolvido um esboço da configuração e divisão do território da Arquidiocese em áreas homogêneas, os chamados setores paroquiais (1963) com as suas especificidades geográficas e culturais definidas ainda no arcebispado de Dom Carlos Coelho.

Vinculava-se, desta forma, o início de uma administração colegiada no interior da Arquidiocese já no Arcebispado de Dom Carlos Coelho. Por extensão, o Governo Colegiado traduzia também o desejo de Dom Helder em atenuar a estrutura fortemente verticalizada ainda existente na Igreja Católica. Na concepção helderiana, era preciso ampliar esse posicionamento, com a consequente abertura para o exercício de uma gestão participativa.

Desse modo, ao assumir a Arquidiocese em 1964, Dom Helder herdou uma boa organização pastoral, fundamental para o desenvolvimento e a criação de vários novos serviços diocesanos, como por exemplo, o Conselho Presbiterial concebido em 5/12/1967. Sobre a percepção desse Governo Colegiado pretendido por Dom Helder, o ex-padre, Zildo Barbosa Rocha,³⁷ recorda em entrevista a Revista do Instituto *Humanitas* Unisinos que:

Dom Helder era um homem de equipe. Aprendeu com a Ação Católica que ajudou a criar ou, pelo menos, a implantar no Brasil, sob o modelo da Ação Católica Especializada e segundo o método do Ver, Julgar e Agir. Acreditava no diálogo e considerava a autoridade um serviço e não um poder. Tinha profundo respeito por seus colaboradores e mais de uma vez o vi rasgar textos que preparara porque o seu “presbitério alargado” (vigários gerais, padres e alguns leigos) não o considerara convincente ou oportuno (ROCHA, 2009).

³⁷ Zildo Barbosa Rocha estudou no Seminário de Olinda. É licenciado em Filosofia e Teologia, pela Universidade Gregoriana de Roma, onde foi ordenado sacerdote em 1958. Exerceu durante 12 anos o Ministério Presbiterial quando, entre outras, desempenhou as funções de reitor do Seminário Regional do Nordeste e de diretor do Instituto de Teologia do Recife (ITER).

Sem sombra de dúvida, em Manguinhos, Dom Helder usou a cooperação e a solidariedade como instrumento de renovação, como uma vontade dirigida à atualização da Instituição, cuja orientação consistia na eleição do povo como sujeito criador de teologia, na perspectiva de uma retomada do cristianismo o mais próximo das suas raízes. Ao mesmo tempo, o Arcebispo foi o elo entre a Igreja e as camadas populares que lá se dirigiam em busca de auxílio para os seus problemas.

Pensando nesses termos, se não estivéssemos realizando uma pesquisa sobre um importante religioso da Igreja Católica que sempre fez questão de declarar não ter posição política à esquerda ou à direita, ainda que tivesse incorporado o socialismo em seu discurso, é provável que em alguns momentos fôssemos levados a confundi-lo com um ferrenho defensor do liberalismo, tamanha a sua convicção pela garantia da liberdade, com as mesmas oportunidades, como algo que transcende em busca de uma equidade social, de uma democracia enquanto princípio utilitário e igual para todos.

Assim, ao longo do seu apostolado, Dom Helder Camara foi um exemplo vivo das mudanças processadas pela Igreja de Roma: na década de 1930, foi integralista, nas décadas de 1940 e 1950, chamavam-no de populista e nas décadas de 1960 a 1980 foi identificado como comunista. De um modo geral, entusiasta integralista em sua terra natal, o Ceará, muda-se para o Rio de Janeiro. Na década de 1930, dedica-se a questão da educação e trabalha como assistente técnico e inspetor do Ministério da Educação, logo depois nomeado pelo Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, assume o cargo de diretor do Ensino Religioso e da Renovação Catequética do arcebispado do Rio de Janeiro.

Quando adere ao pluralismo democrático do tipo reformista-assistencialista, funda o Banco da Providência e constrói moradias populares com o projeto ‘Cruzada São Sebastião’, pensado por ele para erradicar as favelas na capital fluminense. Na década de 1950, é feito Bispo Auxiliar e mantém excelente relacionamento com os governantes. Em Recife, como Arcebispo, as suas expectativas fossem elas sociais, políticas ou religiosas, sempre estiveram sob o foco dos militares, como por exemplo, a denúncia feita pelo comandante da 10ª Região Militar, General Itiberê Gurgel do Amaral, que acusava Dom Helder de ‘comunista’, ‘vedete’ e ‘demagogo’. A Arquidiocese de Olinda e Recife, no entanto, não deixou esta acusação sem resposta, no seu Boletim Arquidiocesano, os padres se solidarizaram com Dom Helder assinando uma declaração de fidelidade a Igreja. Vejamos:

Padres da Arquidiocese de Olinda e Recife assinaram, dia 08 de agosto de 1966, declaração de ‘fidelidade à Igreja e aos seus legítimos pastores,

especialmente a Dom Helder Camara', em vista de acusações, por parte da 10ª Região Militar, de que o Arcebispo de Olinda e Recife é "comunista", "vedete" e "demagogo", divulgadas pela imprensa brasileira dia 12 de agosto de 1966 (BOLETIM DA AOR, 1965-1966, p.39).

Com efeito, o Arcebispo acompanhou de perto o processo de mudanças ocorridas no catolicismo-romano no Brasil: o da hierarquia, representada pela CNBB e a dos leigos, representada pela Ação Católica. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) foi fundada em 1952. Dom Helder foi eleito Secretário-geral logo após a fundação da Conferência, através de suas ideias, tentou fazer com que todo o episcopado nacional abraçasse esse novo modelo para a Igreja.

Ademais, a Ação Católica Brasileira (ACB), como movimento específico especialmente os setores estudantis (JUC e JEC), começou, nos anos de 1950, a dar uma ênfase espiritual, doutrinária e evangelizadora, esses grupos eram apoiados por Dom Helder à frente da CNBB, o bispo propunha uma maior participação dos leigos e a consolidação da ACB como um modelo de prática democrática na Igreja e nos grupos de atuação.

Nesse contexto, ao próprio Dom Helder coube o papel na eclesiologia católica de orientador dessas mudanças nas concepções e ações dos católicos. Assim, dadas as diretrizes pós-Concílio Vaticano II, o bispo o quanto pôde e onde trabalhou promoveu mudanças na forma da Igreja enxergar o mundo. O prestígio do Arcebispo e a sua característica de não se indispor por qualquer motivo o levou a mais entendimentos do que a confrontos, ou seja, do timoneiro depende o navegar. Dom Helder foi, ainda, delegado do Brasil na Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM) e seu vice-presidente entre 1958-1960 e 1964.

Contudo, um de seus maiores incômodos eram os conflitos existenciais advindos dos agudos e delicados problemas políticos, sociais, econômicos, raciais e ideológicos presentes na América Latina e no mundo. Para Dom Helder, a pobreza e a desigualdade eram mazelas mundiais e deviam virar prioridade. Sua preocupação com temas de importância incontestável marcaram a sua vida religiosa até a sua morte em agosto de 1999. Desse modo, na prática do exercício tenso do debate, sem alterar o seu tom monocórdio, Dom Helder foi sendo reconhecido como Profeta da Paz.

O certo é que Dom Helder se preocupava com a apropriação do Estado por grupos de interesse, teorizou muito sobre a ilusão do crescimento econômico, explicando que nunca houve tanta prosperidade na economia mundial, embora, paradoxalmente, nunca tenha havido tanta incerteza com relação ao futuro da humanidade. À época, seguindo esse raciocínio sobre

as contradições do mundo em seu entorno, terminou por extensão fazendo uma síntese do pensamento da Igreja numa carta pós-conciliar. “Mais grave e mais triste são os milhões de milhões que vegetam em subvida. Temos que fazer o Mundo Desenvolvido entender que se deseja bater-se pelo mundo livre tem que enfrentar a miséria, a maior fonte de escravidão” (CAMARA, 2011, carta nº 144, p. 161).

O Arcebispo estava muito presente na política do país e, pela própria condição de sacerdote com cargos importantes na Igreja, absorveu as correntes de pensamento na intensidade e na temporalidade que se abateram sobre nós. Nesse sentido, a relação que Dom Helder mantinha com as autoridades políticas do país era bem distinta da postura de Dom Avelar, fundamentalmente porque o Arcebispo de Salvador, do ponto de vista político, atuava sempre na perspectiva da preservação da Instituição, enquanto Dom Helder, desde quando se tornou Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro em 1955, adotou um perfil mais pragmático com as autoridades, o seu objetivo era conseguir ganhos concretos para pastoral, isto é, dinheiro público para as suas obras sociais.

Em verdade, tornava-se, assim, absolutamente imprescindível manter contato com homens com forte inserção nacional, como por exemplo, o Presidente Juscelino Kubitschek que tentou fazê-lo Ministro da Educação. Assim, enquanto pôde, fez uso de praticamente todos os veículos de comunicação para expressar o quanto acreditava na luta pela verdade e pela justiça, batalha na qual afirmava que a Igreja era solidária com cada homem afetado pelo subdesenvolvimento em seus direitos e valores já na existência terrena.

A despeito de toda a prosperidade e produção econômica, alertava sobre a necessidade de se criar um ambiente de paz em todas as dimensões na escala social, em questões como solidariedade, coesão, proteção de minorias, exclusão e correntes migratórias. Sem dúvida, esse caminho era um grande desafio, na exata medida em que, no espaço de tempo do regime civil-militar, o aumento do custo de vida e a contenção dos salários avolumaram o descontentamento dos trabalhadores.

Nessa situação, havia mesmo de sua crença uma sincera temeridade com a moral e os direitos humanos, num mundo sob a ordem temporal da técnica, da ganância e do materialismo. Da mesma maneira, em teses defendidas com disciplina e coerência elucidou uma das suas inquietações eclesiais: os problemas de relacionamento interno e externo. Acreditava que o comportamento interno evangélico ainda estava em desacerto com a própria consciência da realidade do mundo, que circula de forma exponencial nos corredores da vida que poreja em ciência e fé no Vaticano.

Dom Helder foi indicado, por quatro vezes, ao Nobel da Paz, sendo conhecido em todo o mundo como o ‘Dom da Paz’ e ‘Pastor da Liberdade’, em sua trajetória político-religiosa, foi um incansável defensor dos direitos humanos, denunciando internacionalmente a prática de tortura contra presos políticos no Brasil. Durante o seu tempo à frente da Arquidiocese de Olinda e Recife, criou, em 1977, a Comissão de Justiça e Paz (CJP).

A CJP, em Recife, atuou como braço político da Arquidiocese e tinha total liberdade para trabalhar. Há que se ressaltar, ainda, o fato de que foi um importante órgão de delação das arbitrariedades, torturas e perseguições do regime de exceção, principalmente pelo seu apoio a estudantes e a intelectuais acudados pelo regime militar após a decretação do AI-5, quando as condições de cerceamento às liberdades, e a questão dos direitos humanos foram, totalmente, abandonadas pelo Estado.

Em consonância com esse cenário, o Recife que recebeu Dom Helder em 1964 subia o morro e se espalhava pelo litoral, experimentava ônibus elétrico, enchia-se de novas avenidas e já sofria com problemas típicos da cidade que crescia desordenada, pagando o preço alto por ser capital e referência da região.

O território abrigava uma população de cerca de 800 mil habitantes quando o golpe civil-militar retirou do poder o Prefeito eleito pelo povo, Pelópidas da Silveira,³⁸ aliado do então governador Miguel Arraes de Alencar.³⁹ Em síntese, durante o período em que governou Pernambuco, Miguel Arraes incorporou ao debate estadual questões que eram bandeiras nacionais, como razões internas e externas do subdesenvolvimento, as reformas estruturais e a incorporação dos trabalhadores rurais e urbanos como força política. Segundo Thomas Skidmore:

Arraes em seu primeiro ano de governo consolidara expressivamente seu prestígio político liderando os trabalhadores agrícolas do litoral (que acabavam de se organizar sob a legislação sindical rural aprovada pelo Congresso em 1963) em sua reivindicação de melhores salários, para diminuir a diferença entre a sua renda e a dos trabalhadores urbanos que gozavam de proteção da lei de salário-mínimo (SKIDMORE, 1992, p.342).

No seu programa de governo, havia uma clara defesa das reformas de base, a limitação das remessas de lucro, o combate às disparidades regionais, a participação popular e o

³⁸ Pelópidas Silveira já havia sido Prefeito do Recife em duas outras ocasiões (1946 e 1955), quando foi eleito em 1963 para o cargo, pela Frente do Recife.

³⁹ Miguel Arraes nasceu em Araripe, CE, no ano de 1916. Estudou Direito no Rio de Janeiro, mas bacharelou-se na Faculdade do Recife, em 1937. Em 1959, Arraes é candidato à Prefeitura do Recife, com o apoio de comunistas e socialistas, do Partido Social Trabalhista, do Partido Trabalhista Nacional e do Partido da Representação Popular, sendo eleito em 1961 Governador do Estado de Pernambuco.

desenvolvimento industrial.

No plano estadual, Arraes era um homem menos comprometido com a classe produtora, se comparado ao Presidente João Goulart, o que lhe ajudou a avançar bem mais no seu programa de governo popular. Todavia, as intenções do governador Arraes eram vistas com desconfiança por influentes setores da classe média e, no plano externo, pelo governo dos EUA. Desse modo, em 1º de abril de 1964, junto com os governadores que não aderiram ao movimento militar, Miguel Arraes foi deposto.

Esse clima de insegurança era vivenciado na capital e no interior de Pernambuco. No subúrbio, crescia a população pobre, instalada em casas de taipa. Gente expulsa do centro a partir da década de 1930, ou que deixava a zona rural da cidade e do interior mais distante, em busca de novas oportunidades. O surgimento de novas fábricas abria perspectivas maiores, mas os problemas de infraestrutura urbana eram muito visíveis.

Más condições de vida reduziam as chances de viver muito tempo. Ultrapassar o primeiro ano de vida era um grande desafio para os recifenses do início da década de 1960. Segundo dados do Anuário Estatístico de Pernambuco, de cada mil nascimentos vivos em 1964, 144 morriam antes dos 12 meses (JORNAL DO COMMERCIO, 04 de Jan. 2004, p.2).

Foi nesse cenário que Dom Helder desembarcou nomeado pelo Papa Paulo VI em 15 de abril de 1964 como Arcebispo de Olinda e Recife. Segundo o Jornal do Commercio, não se tratou de uma simples indicação, “foi escolha pessoal do Papa Paulo VI” (JORNAL DO COMMERCIO, 12 de Abr.1964), devido à morte de Dom Carlos Coelho, até então titular da Arquidiocese. Na verdade, Dom Helder havia sido nomeado para a pequena e distante Diocese de São Luís, Maranhão. Assim sendo, diante da vacância na Diocese de Olinda e Recife, o bispo Helder tomou posse em plena e atuante fase do Concílio Vaticano II, o que, entendemos como um elemento significativo que acentuou a importância do progressismo na Arquidiocese.

Do ponto de vista pastoral, o seu discurso de posse na Arquidiocese de Olinda e Recife, em 1964, é um bom exemplo do que Dom Helder queria por em movimento na Arquidiocese que acabara de receber e que nos parece importante para o enfoque do nosso trabalho. Dizia ele:

Sou um nordestino falando a nordestinos, com os olhos postos no Brasil, na América Latina e no mundo. Uma criatura humana que se considera irmão de fraqueza e de pecado dos homens de todas as raças e de todos os cantos do mundo. Um cristão se dirigindo a cristãos, mas de coração aberto, ecumenicamente, para os homens de todos os credos e de todas as

ideologias. Um bispo da Igreja Católica que, à imitação de Cristo, não vem ser servido, mas servir (BOLETIM DA AOR, 1964).⁴⁰

Dom Helder destacou, ao mesmo tempo em seu discurso, a importância que o religioso pode interessar na história do político, do econômico e do social. Fato, demasiadamente, marcado por sua preocupação em edificar um diálogo mais aberto com as ciências e a modernidade. Soma-se a isso o fato de que o Arcebispo acompanhava as ações sociais surgidas de sua iniciativa, mas não ligadas, formalmente, à estrutura da Arquidiocese. Esse papel ficou a cargo de alguns colaboradores mais próximos.

De fato, ao tomar posse na Cúria Metropolitana em 1964, uma de suas primeiras decisões foi confirmar Dom José Lamartine nos cargos de Bispo Auxiliar e Vigário Geral. Dom Lamartine conhecia muito bem a Arquidiocese, havia sido o homem de confiança de Dom Carlos Coelho, tinha experiência com as pastorais e adotava a colegialidade na Arquidiocese. Dentro desse modelo, mais tarde para ajudar com os projetos da Cúria Metropolitana foram nomeados como Vigários Episcopais os padres: José Ernanne Pinheiro,⁴¹ Monsenhor Marcelo Carvalheira, Monsenhor Teobaldo Rocha, Monsenhor Isnaldo Fonseca e o Cônego Arnaldo Cabral. Esses padres, praticamente, assumiram a organicidade da Arquidiocese no longo período em que Dom Helder esteve à frente da Cúria.

A essa altura, já havia sido organizada uma Coordenação de Pastoral, formada por quatro pessoas, para atender ao trabalho pastoral da Diocese, com a incumbência de promover reuniões semanais e deliberar, em nível da Diocese, as diretrizes traçadas pelo Conselho de Pastoral. A propósito, o Conselho era formado por mais ou menos trinta e cinco pessoas representativas dos diversos setores pastorais e de serviços da Arquidiocese. De grande impacto, esse Conselho era eleito, democraticamente, pelas respectivas bases, sendo o legítimo representante da Igreja nos movimentos leigos.

Outro religioso muito próximo a Dom Helder foi o padre José Reginaldo Veloso de Araújo. Padre Reginaldo como era conhecido, desenvolveu uma atividade pastoral na paróquia da Macaxeira no bairro de Casa Amarela muito elogiada pelo Arcebispo. Num plano mais geral, ele incentivava as iniciativas locais provenientes das comunidades e coordenava as paróquias desse setor pastoral dos Altos e Córregos. Padre Reginaldo Veloso foi também um dos fundadores do Instituto Teológico do Recife (ITER). O órgão era um centro de estudos

⁴⁰ Esse texto faz parte da mensagem de Dom Helder, na tomada de posse como Arcebispo de Olinda e Recife..

⁴¹ Padre José Hernani Pinheiro trabalhou na Arquidiocese de Olinda e Recife de 1967 a 1985, onde exerceu encargos variados: vice-reitor e Reitor do Seminário Regional do Nordeste, Vigário Episcopal dos Leigos, Coordenador da Pastoral Arquidiocesana, pároco em Mangabeira (nos Morros de Casa Amarela), membro da Comissão de Justiça e Paz, diretor do Instituto de Teologia do Recife.

teológicos, também a serviço da reflexão eclesial da região Nordeste. Tornou-se, é certo, um espaço de intercâmbio entre os que buscavam novos caminhos para o aprofundamento da fé e para a reflexão dos dados da fé a partir da realidade do Nordeste. O ITER também funcionou como um instrumento para encontro entre os institutos teológicos da região através das Semanas Teológicas.

Nesse sentido, à medida que, no início dos anos de 1970, padre Reginaldo avançava com o seu trabalho de evangelização em direção à Teologia da Libertação, foi alvo de sequestro e torturas. Sua relação direta com Dom Helder teria sido o principal motivo da sua prisão. Os agentes do DOPS (Departamento de Ordem e Política Social) queriam saber o nome das pessoas que teriam participado da elaboração do documento “Eu Ouvi os Clamores do Meu Povo”. O texto dos Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste Brasileiro, foi divulgado em 06 de Maio de 1973, em comemoração ao ano jubilar da “Declaração Universal dos Direitos do Homem“ e, ao mesmo tempo, celebrava o décimo aniversário da Encíclica “*Passe in Ter ris*” do Papa João XXIII.

Esse documento fazia uma análise que abrangia desde a estrutura e as práticas do regime até aspectos que envolviam a sua política econômica e social (educação, saúde, habitação). Praticamente, todos os aspectos da formação social foram investigados. Dessa forma, ficou clara a tomada de posição em favor dos pobres e, acima de tudo, era preciso conscientizar que os planos econômicos postos em prática levaram o país a se constituir numa nação socialmente empobrecida, com privilégios exclusivos para os setores ligados ao capital externo o que possibilitava, segundo o texto, uma concorrência desleal com o capital nacional, uma vez que as regras se adaptavam, exclusivamente, às condições das grandes empresas. O documento foi assinado por treze bispos e cinco superiores de ordens religiosas do Nordeste. Destarte, a análise feita pelos religiosos causou um enorme impacto na sociedade brasileira, pois, propunha soluções socialistas para os problemas do Brasil, alegando que era preciso além de cuidar da alma também enfrentar os problemas humanos. Mais tarde, sobre esse difícil momento, ele lembra que:

[...] controlei-me ao máximo, para não dar a impressão de que mentia, quando entregava, justamente, o nome dos padres que assumiam uma postura notoriamente reacionária, enquanto ocultava o dos companheiros padres e leigos que tinham verdadeiramente participado deste importante empreendimento (VELOSO, 2001, p. 3).

Por sua vez, ainda em 1973 Igreja e regime, virtualmente, romperam relações, apesar de parte do Clero ser muito conservadora, a Instituição opta em dedicar-se à bandeira dos

direitos humanos. Todavia, isso implicava um esforço para modificar a visão de uma Instituição dominada por bispos tradicionais e que se limitava a uma atividade no campo estritamente religioso. Entretanto, no entendimento de uma ala politicamente moderada da Igreja, não bastava apenas produzir documentos de denúncias contra esses insultos, “Não podemos admitir as lamentáveis manifestações de violência, traduzidas na forma de assaltos, sequestros, mortes ou quaisquer outras modalidades de terror” (ASSEMBLEIA GERAL DA CNBB, 1970-1971, p. 85).

Nesse sentido, Dom Helder, como exemplo vivo dessa peregrinação ideológica, entendia que para quebrar essa espinha dorsal tão solidificada era preciso apostar em religiosos que tivessem um bom trânsito dentro da sociedade civil. As massas continuavam a praticar a sua religiosidade popular e os púlpitos paróquias continuavam a alimentar a classe média com os remédios tradicionais.

Outro episódio expressivo envolvendo um membro da Arquidiocese de Olinda e Recife foi à prisão e tortura do Monsenhor Marcelo Pinto Carvalheira, Vigário Episcopal do apostolado dos leigos da Cúria. Dom Marcelo, um dos principais assessores de Dom Helder foi acusado de subversivo e de dar guarida no Seminário de Olinda a perseguidos políticos. Nomeado bispo em 1975, pelas mãos do próprio Dom Helder, Monsenhor Carvalheira, até essa data, colaborou com o Setor de Leigos e CEBs da Arquidiocese. Além disso, foi o primeiro Reitor do Seminário Regional do Nordeste Olinda e professor de teologia. Na CNBB, foi Subsecretário do Regional Nordeste II e, assim como Dom Helder, era um grande entusiasta da Ação Católica, privilegiando o fomento à capacitação política, tanto na cidade como na área rural. Sua ideia era organizar na Cúria do Recife o trabalho espiritual associado a uma experiência de classe.

Os tempos eram conturbados, Newton Cabral (2008) argumenta que, uma vez em que o golpe civil-militar e a situação de pobreza e injustiça existente no Nordeste exigiam das pessoas que se sentiam comprometidas com princípios éticos posicionamentos a favor dos mais pobres e em defesa dos direitos humanos, Dom Helder passou a governar a Arquidiocese de Olinda e Recife, lutando contra as injustiças e a ditadura militar, promovendo a colegialidade e o ecumenismo dentro da Instituição (CABRAL, 2008, p. 38).

Nesta direção, Dom Helder solicitou a ajuda do padre José Edwaldo Gomes para assessorar o Conselho de Pastoral com o objetivo de refletir sobre a ação pastoral da Arquidiocese. Padre Edwaldo foi nomeado cônego efetivo do Cabido Metropolitano em setembro de 1973. Como cônego efetivo sua função era a de realizar os atos litúrgicos mais solenes, além de deliberar sobre o patrimônio da Arquidiocese. Como colaborador de Dom

Helder, era visto como um impulso fundamental para a atuação dos projetos que estavam no seu nascedouro. Posteriormente, o padre Edwaldo passou a animar e acompanhar a execução da Pastoral de Conjunto. Segundo a Arquidiocese de Olinda e Recife, antes mesmo da chegada de Dom Helder a sua presença já era uma extensão do seu trabalho,

O pároco exerceu, na Cúria de Olinda e Recife, as seguintes funções, dentre outras: Vigário Cooperador de Olinda; (1958-1959); Vice- Reitor do Seminário Menor da Imaculada Conceição, na Várzea (1960 - 1961); Reitor do Seminário Menor da Várzea (1962 - 1964); Vigário Ecônomo de Santa Isabel, em Casa Amarela (1965-1966); Pároco da Igreja de São José (1966-1970) em São José; Pároco da Igreja do Sagrado Coração de Jesus, em Casa Forte onde permanece até hoje exercendo as suas funções pastorais, para onde veio nomeado por Dom Helder (AOR, 08 de Set. 2011).

Sobre essa participação ostensiva na Arquidiocese, padre Edwaldo descreve assim o seu sentimento: “Passei 30 anos ao lado dele apreendendo a ser padre. Ele deixou na Arquidiocese um legado de profundo amor a Igreja e à causa dos pobres” (JC *on line*, 2014). Dessa maneira, surgiu uma profunda confiança entre o Arcebispo e seus auxiliares direto, pois todos tinham um perfil dogmaticamente progressista, o que o agradava sobremaneira. Esse quadro, era exatamente o que Dom Helder precisava para implantar na Arquidiocese as diretrizes do Vaticano II. Em nossa análise, essa interação político-religiosa está articulada à interação verbal, da qual é componente. Será verdade também, que dessa aproximação, pode-se concluir que havia um pertencimento dentro das condições sociais em que a trajetória individual dos auxiliares descrevia modos de percepção e de apreciação da realidade, práticas engendradas pelo *habitus*, isto é,

[...] sistemas de disposição para a prática, como um fundamento objetivo de condutas regulares, logo das regularidades das condutas e, se é possível prever as práticas [...], é porque o *habitus* faz com que os agentes que o possuem comportem-se de uma determinada maneira em determinadas circunstâncias (BOURDIEU, 2004, p. 98).

Assim, entre Dom Helder e esses padres havia um sentido social evidente, produzido sob condições sociais específicas: o regime de exceção, instalado 12 dias antes de sua posse na Arquidiocese de Recife. Nesse ponto, já eram conhecidas suas posições progressistas, tanto na cidade do Rio de Janeiro como em nível nacional. No caso do Recife, o exercício pastoral na Cúria partia de um terreno comum; todavia, essas semelhanças não apagam, entretanto, as especificidades do labor de cada sujeito agente que auxiliava o Arcebispo.

Não obstante, a primeira grande obra de Dom Helder foi a construção, em 1965, do Seminário Regional do Nordeste II (SERENE II), que se destinava à formação de novos seminaristas de todo o Nordeste. O SERENE II foi organizado a partir da presença dos seminaristas em pequenas comunidades inseridas no meio popular e acolhia alunos de quatorze Diocese da região. A proposta era aproximar os futuros padres do povo. Sobre o SERENE II Dom Helder prometeu, conforme citado por Caramuru e Oliveira (2011, p.98): “esta casa preparará sacerdotes para evangelizar. Mas não se evangelizam seres abstratos, intemporais e residentes no vácuo.”

Sobre a organização da Cúria, assim como fizemos em Salvador e procurando equilibrar nossa proposta metodológica, elaboramos um diagrama a seguir com os colaboradores mais próximos de Dom Helder. Nesse sentido, a ideia é a mesma, investigar as referências teológicas trazidas para o interior da Arquidiocese a partir do trabalho pastoral exercido por esses padres e bispos e de comum acordo com Dom Helder.

Para o Arcebispo, a ação desses religiosos não deveria ser individual, mas orgânica, comunitária. Comprometidos com a verdade e não com esquemas, no trabalho de melhor conhecer a realidade e elaborar propostas. Com o intuito de participar de movimentos ou organizações seculares, devem manter sua identidade, evitando aqueles que defendem uma proposta totalitária ou autoritária, ou que tenham, entre seus associados, setores que explicitem a opção pelos extremos, ou seja, comprometidos com a manutenção de um estado de coisas injusto ou com soluções revolucionárias violentas. Nessa perspectiva, devem se acercar dos que mais se identificam, pelo programa e pela ação, com os postulados da Igreja.

Assim, aos poucos, o novo Arcebispo de Olinda e Recife convida todos os religiosos para a união a fim de que possam exercer sua vontade internamente, para aprimorá-la e aplicá-la entre os leigos. Na visão ‘helderiana’, os padres oferecem responsabilidades, incentivando os leigos a aceitá-las e, portanto, satisfazem suas necessidades de afirmação. Ademais, é importante que os líderes pastorais permitam os desafios e isso requer um ato de equilíbrio. Isso tudo constitui o reconhecimento de um potencial popular ainda maior correndo em paralelo. Na verdade, a maioria dos religiosos, raramente, avançou para uma estrutura diferente dessa, em geral porque isso era o mais longe a que a Igreja Católica permitiria avançar coletivamente. Ultrapassar esse ponto, portanto, seria instrumentalizar a Igreja.

2.2 O governo colegiado e o plano pastoral

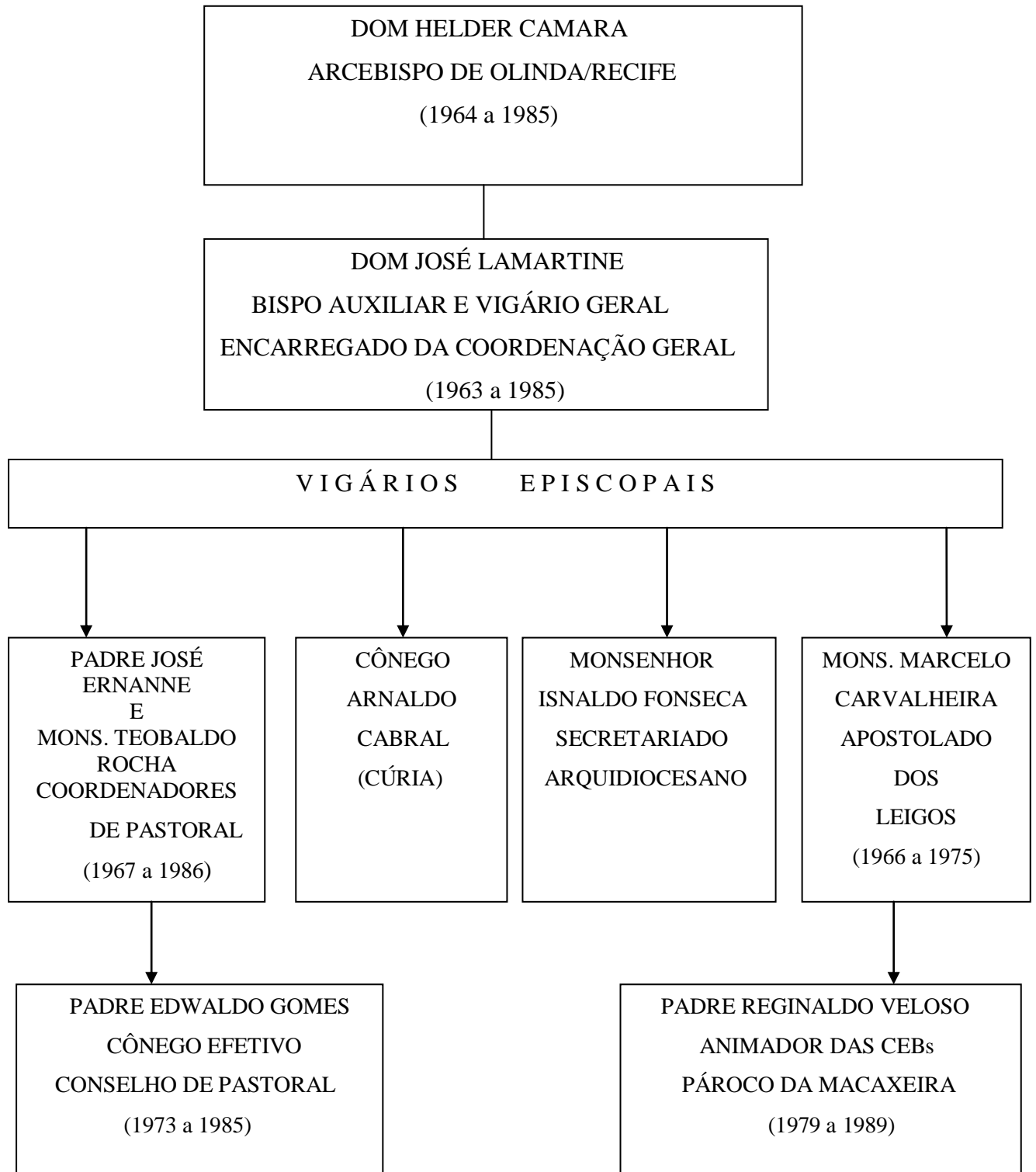


FIGURA 2 – Exemplo representativo dos colaboradores mais próximos de Dom Helder na Arquidiocese.

Fonte: Estruturação experimental do Governo Colegiado. CAMARA, Helder. Carta Circular nº158, 2011, p. 215.

Essa construção, rigorosamente hierárquica, está ligada, por polaridade, a um princípio sinodal de corresponsabilidade, ou seja, à colaboração de todos os membros da Igreja segundo o seu estatuto. Todavia, em uma acepção ampla toda a atividade desenvolvida pela Arquidiocese na prática, passou a funcionar conforme um círculo radial, usado quando se quer ressaltar o trabalho em grupo, sem a preocupação em representar a hierarquia.

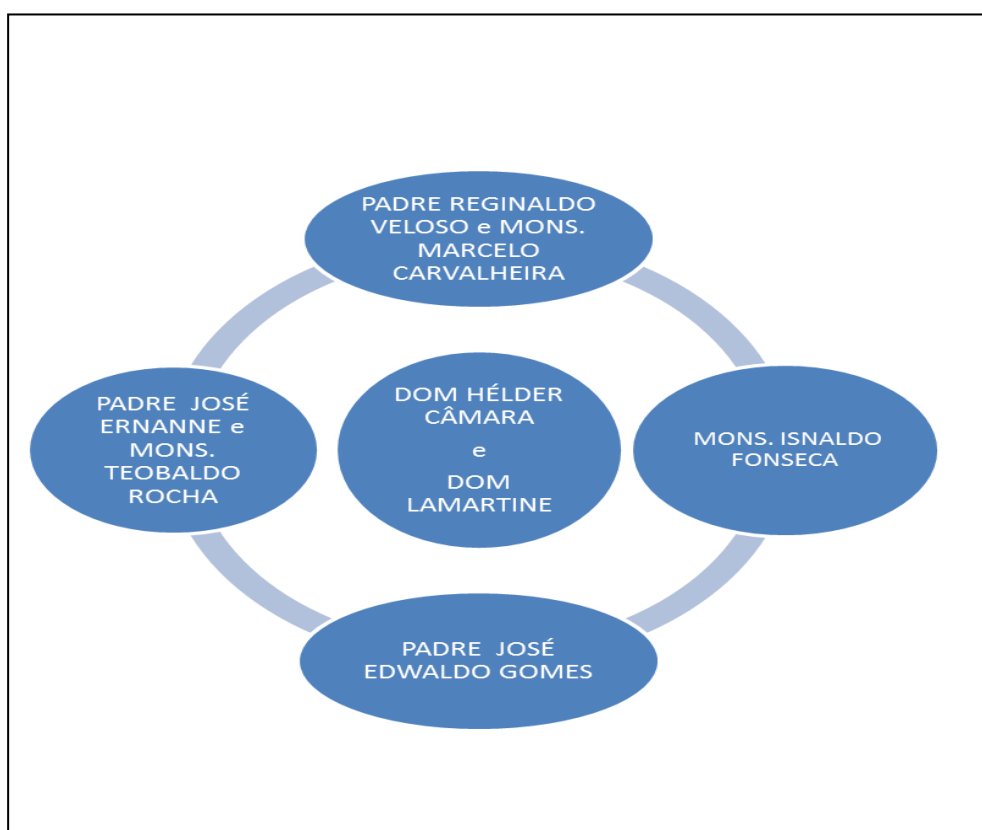


FIGURA 3 – Governo Colegiado da Arquidiocese

Assim, o Governo Colegiado da Arquidiocese seria o órgão decisório, respeitando as atribuições de outros em conformidade com a matéria. As reuniões aconteciam a cada 15 dias com a presença dos membros: Arcebispo, Bispo Auxiliar, Pró-vigário Geral, Vigários Episcopais, Coordenação Pastoral e o Presidente do Conselho Presbiterial. Nesse contexto, era tanta a confiança que, o próprio Dom Helder, quando procurado para resolver algum problema administrativo-financeiro no Palácio de Manguinhos, não raro aconselhava o

interlocutor com uma singela pergunta: “Já procurou Dom José?” Sabia, portanto, a quem estava delegando poderes.

A afirmação de Dom Helder constituía uma alusão ao peso do papel exercido por seu Bispo Auxiliar no contexto de um Governo Colegiado como aquele consolidado na Arquidiocese durante a sua gestão e sobre o qual foi erguida uma sólida base que ajudava a fazer prevalecer sempre o interesse da Instituição. Dotado de grande senso de justiça, Dom Helder será, ao mesmo tempo, partícipe e sujeito da abertura da Igreja Católica para o mundo moderno, superando concepções católicas conservadoras.

Entrementes, havia de fato na Arquidiocese o incentivo a ouvir a opinião das comunidades e do povo em seu conjunto. Comumente, uma premissa realmente inovadora no modo de pensar a Igreja e na forma de decidir dentro da comunidade. Desse modo, ouvir o outro se apresenta como uma oferta muito mais evangélica do que meramente impor. Conforme dizia o Arcebispo, citado por Caramuru & Oliveira (2001, p. 151):

Quando, em uma Diocese, sem deslealdades, sem atitudes escusas, vão surgindo comunidades de base, com liberdade evangélica de viver os ensinamentos do Evangelho e os ensinamentos da vida, já está em marcha a mudança das estruturas diocesanas.

Segundo Beozzo (1994), naquele momento (1964), Dom Helder carregava consigo uma bagagem de experiência acumulada, ratificada com o audacioso Plano Pastoral de Conjunto (PPC). Esse plano serviu de inspiração para a diretriz de um trabalho pastoral que procurava alimentar as Dioceses para que elas vivenciassem as orientações discutidas no Concílio. Além desses sentimentos e pretensões, a Arquidiocese de Olinda e Recife foi um grande exemplo para outras irmãs na execução do plano.

Entre as novidades mais importantes que o Plano Pastoral de Conjunto preconiza, figura indubitavelmente a fundação de comunidades eclesiais de base. Se, porém, no país inteiro se nota o interesse incomum pelo assunto, este não é somente inspirado por uma obediência filial ao plano, mas ainda pela urgência sentida na própria pele: está ficando cada vez mais lúcida a consciência da desproporção profunda entre as estruturas paróquias atuais e as necessidades reais do povo de Deus (REB, 1967, p.680).

Enquanto recurso a serviço da Igreja, o PPC deu origem ao PP plano pastoral proposto pela CNBB. Assim, foi preciso buscar uma adequação entre o texto do documento do Concílio com o da Conferência Nacional. Na prática, houve um grande esforço da Cúria para operacionalizar a aplicação correta do planejamento pastoral. Dentro de uma visão mais

ampla, engajamento e entusiasmo político adquirem uma nitidez profunda com a presença de Dom Lamartine à frente desse projeto.

O plano da Arquidiocese adotou a catequese como formação cristã de base, para ser capaz de influenciar o prazer da participação. Essa comunhão foi expressa também com a necessidade do clero na perspectiva das ações pastorais da Arquidiocese, ou seja, uma Igreja em estado de evangelização que precisava se fixar nas diretrizes da CNBB. Durante esse período, a própria Igreja se rejuvenesce e o seu discurso se articula em termos de progresso, para alguns teólogos seria a representação do sentimento dos católicos naquilo que lhe era específico, ou seja, sua própria comunidade. Assim, as CEBs foram surgindo em vários bairros do Recife e se constituíam em grupos de discussão, com a participação de representantes de setores diferentes da comunidade. O resultado foi o esperado, a Arquidiocese representou um espaço de trabalho para algumas lideranças por meio de projetos sociais.

Além disso, Dom Lamartine era um fiel depositário das ideias em defesa dos direitos dos pobres, da democracia e da liberdade de expressão defendidas pelo Arcebispo. Isso já significava um homem de características excepcionais para ajudá-lo numa região sofrida como o Nordeste. De fato, possuía uma larga experiência com movimentos leigos organizados desde a época em que foi Assistente Nacional da Juventude Estudantil Católica (JEC) atuando junto a estudantes secundaristas.

Registre-se que, a despeito de sua confiança em Dom Lamartine, Dom Helder o indicou em sua lista de sucessão como um desejo pessoal para substituí-lo após sua aposentadoria. Na sua mensagem de despedida da Arquidiocese de Olinda e Recife o bispo agradeceu de maneira especial o trabalho e a fidelidade do seu auxiliar.

Minha saudação na hora de ceder, com plena confiança e alegria, o báculo de Pastor da sempre amada Arquidiocese de Olinda e Recife, minha saudação é feita em nome do nosso povo, no meu nome e, de modo muito especial, em nome de Dom José Lamartine, irmão que Deus me deu e que nestes 21 anos como meu Bispo Auxiliar foi de uma fidelidade perfeita, de uma dedicação sem limites, a ponto de poder dizer que fomos juntos Arcebispo de Olinda e Recife, e, talvez, ele ainda mais do que eu (BOLETIM ARQUIDIOCESANO, 17 de Jul. 1985).⁴²

Para Dom Helder, tê-lo próximo foi um divisor de águas. Esse projeto comum alimentava-os, internamente, de fatores históricos que, distintamente, tornava a Arquidiocese

⁴² Mensagem de Dom Helder Camara ao despedir-se como Arcebispo de Olinda e Recife. Igreja da Sé Olinda – PE, em 17/07/1985.

de Olinda e Recife numa Diocese capaz de desenvolver ações contidas nos planos da CNBB no que concerne ao conhecimento da realidade e à reflexão pastoral sobre ela, ou melhor, a ação da Igreja no mundo. Por sua vez, a aplicação do plano nacional de conjunto foi empreendida por Dom Helder imediatamente ao seu retorno de Roma após o Concílio.

Essa iniciativa da CNBB fortaleceu a nova visão acerca da ação da Arquidiocese na sociedade brasileira. Dessa maneira, além do caráter evangelizador e missionário da atuação da Igreja, novas questões foram levantadas, como, por exemplo: a problemática do desenvolvimento econômico e os seus desafios políticos. Ao seu tempo, Dom Helder encaminhou a renovação conciliar na Arquidiocese, sabendo que estava à frente de uma cidade cheia de contrastes sociais, num momento político específico em que vivia a sua população, disse ele: “Na minha cabeça, bispo de área subdesenvolvida tem obrigação cristã e apostólica de ajudar a arrancá-la do subdesenvolvimento, dentro do qual é impossível a vida humana e, portanto, a menos que se trate de milagre a vida cristã” (*Apud* RAMPON, 2013, p. 157).

Desde o final dos anos 1960, Dom Helder começou a alertar, no plano pastoral de conjunto da Arquidiocese, que apesar do Estado responder pela maior parte das decisões de investimento, quer por meio dos investimentos da administração pública e das empresas estatais, que correspondiam a praticamente 50% da formação bruta de capital, quer por meio de captação de recursos financeiros – fundos de poupança compulsória, títulos públicos, cadernetas de poupança, agências financeiras estatais -, dos incentivos fiscais e dos subsídios; havia uma forte concentração de riqueza no país.

Contudo, foi a crise da elaboração social capitalista, junto a um conseqüente movimento de ação popular que tomou parte significativa da Igreja brasileira e, conseqüentemente, gerou um questionamento sobre o papel da hierarquia na Instituição, de modo geral aliada aos donos do poder. Em uma primeira aproximação, o imaginário desenvolvimentista prometia o fim da miséria social, essa seria causada pelo atraso e subdesenvolvimento das camadas populares, que permaneciam em estágios de cultura considerados pré-modernos.

Dessa forma, não tardam a aparecer, nesses novos cenários, os primeiros sinais desafiadores; o alto índice de prostituição, inclusive infantil, e a ocupação desordenada na periferia da cidade, vivendo em áreas de alto risco de desmoronamento pelo efeito das chuvas, assim como o subemprego característico de uma economia com um crescimento forçado e uma crise da dívida externa a partir dos anos 70. Se, por um lado, refletem os centros da

economia em nossa região, por outro revelam as novas periferias existenciais que nos aguardam.

A Região Metropolitana de Recife (RMR) apresentava um crescimento populacional médio anual superior à absorção do crescimento regular de força de trabalho ao ano, isso equivale a dizer que, do total da população apta às tarefas produtivas, cerca de 1,5%, a cada ano está destinada a não ter direito ao trabalho, sendo assim, mesmo antes do agravamento da crise econômica mais aguda dos anos 80, na década de 70 o desemprego-subemprego já totalizava 30% do total de trabalho da RMR, o que em números plenos quer dizer uma vida desumana e/ou uma subvida para cerca de 160.000 famílias de trabalhadores.

Mais do que isso, Recife e Salvador viviam realidades econômicas quase idênticas. Entretanto, cabe registrar que a pastoral de Dom Helder não ficou impassível, seja impondo-se a mobilização como remédio para os males econômicos ou em termos de orientação política. Outro ponto ligado a esse, que é o estágio de renda dos que se acham empregados; também ele, muito achatado com a política geral de concentração de renda que não acompanha a inflação e pela elevação constante do custo de vida, reverberando no empobrecimento crescente da população local, com todas as suas consequências sociais, na alimentação, saúde, educação e outras. Desse modo, toda desigualdade é interpretada, pela Igreja, como injustiça, negação do direito, roubo. Porém, tornava-se urgente responder: Qual a nossa atitude em relação a essa conjuntura? Abaixo, apresentamos dados sobre rendimentos dos habitantes do Recife, onde está inserida a Arquidiocese:

TABELA 2 - RENDIMENTO MENSAL NA REGIÃO METROPOLITANA DE RECIFE (1978)

Níveis de renda	RENDIMENTO MENSAL (Em salários Mínimos)					
	Até 1	Mais de 1 a 2	Mais de 2 a 5	Mais de 5	S/rendimento	S/declaração
Pessoas com ocupação						
760.927	345.974	203.451	126.587	76.045	8.005	557
100,0	45,4	26,7	16,7	10,0	1,1	0,1

FONTE: Fundação de Informações para o Desenvolvimento de Pernambuco (FIDEPE). Anuário Estatístico de Pernambuco, 1981, p. 223.

Sob essas condições, cremos parecer bastante compreensível que os efeitos constatados na política econômica do governo tenham levado a Arquidiocese a intervir, diretamente, na realidade do Morro da Conceição, para quem toda desigualdade social torna-se, desde então, explicável pela injunção da política econômica aplicada no período e que elevou os índices de desemprego e subemprego.

Não obstante, já é alarmante chegar a níveis tão elevados (73,2% das pessoas ocupadas) com rendas tão baixas. E não se está qualificando tais ocupações como empregos estáveis, pois, se analisado o quadro discriminatório de tais atividades, encontrar-se-ão classificados subempregos e outras atividades periódicas de complementação de renda familiar, com o elevado índice de 47,1% de ‘ocupados’, biscateiros, lavadeiras, tapioqueiras, camelôs e outros, somando aproximadamente 400 mil desempregados. Sobre essa situação, afirmava Dom Helder em sua mensagem pastoral de 1977:

A situação socioeconômica, política e cultural de nosso povo desafiam a nossa consciência cristã [...] Subnutrição, mortalidade infantil, prostituição, analfabetismo, desemprego, discriminação cultural e política, exploração, crescente desigualdades entre ricos e pobres e numerosas outras consequências caracterizam uma situação de violência institucionalizada em nosso país (CAMARA, 1977).

Os dados supracitados esclarecem a situação de miséria da maioria da população da RMR. Diante desse quadro, com o apoio de Dom Lamartine e outros padres do Conselho Pastoral da Arquidiocese Dom Helder pôde desenvolver uma ação social importante junto à população mais pobre dessa área. Nas décadas de 1970/80, o processo de organização é ampliado, pela realização de atividades e criação de órgãos de representatividade envolvendo, crescentemente, os leigos com larga participação no processo decisório.

Os movimentos sociais urbanos são fortalecidos nesse período pela Igreja Católica. Tanto que, Dom Helder viabilizou a criação de movimentos como: Ação Católica Operária (ACO), Pastoral Operária, Animação Cristã no Meio Rural, Associação Profissional de Empregadas Domésticas e das Prostitutas, Movimento de Evangelização e Encontro de Irmãos (MEEI), Serviço de Documentação e Informação Popular (SEDIPO), Movimento Amigo das Crianças, Movimento de Evangelização Rural, Pastoral dos Presidiários, Pastoral da Saúde, Comissão de Justiça e Paz, Pastoral dos Toxicômanos, Pastoral da Juventude do Meio Popular, Obras de Frei Francisco (OFF), Operação Esperança, Movimento de Promoção da Mulher, Fraternidade Cristã dos Doentes, Pastoral dos Pescadores e as Comunidades Eclesiais de Base.

Esses grupos religiosos organizados tinham um representante no Conselho Paroquial da sua área e participavam da escolha de representantes para o Conselho de Pastoral com reuniões quinzenais. Por sua vez, o Conselho de Pastoral do setor tinham seus representantes no Conselho de Pastoral da Arquidiocese, que se reunia a cada mês, do qual participavam também os bispos. Com efeito, com esse arquétipo de organograma foram realizadas dezenas de encontros coletivos de natureza pedagógica em que o leigo era convidado a refletir sobre a ligação concreta do Evangelho com a vida.

Por outro lado, na frente interna desse trabalho, mas precisamente atuando na Arquidiocese estava Dom Lamartine, por sua característica menos midiática, o Bispo Auxiliar ficou conhecido como o ‘Bispo do silêncio’,⁴³ o que terminou se completando com o modelo de sacerdócio mais público de Dom Helder, esse último sabia utilizar na vida litúrgica os meios de comunicação, articulando nacional e internacionalmente a condução da Diocese, cômico de sua missão para além do territorial: Arcebispo de Olinda e Recife e Bispo da Santa Igreja.

Portanto, Dom Lamartine e Dom Helder se completavam. Utilizando uma metáfora entenderemos melhor como levaram a bom termo o ofício do Evangelho na Arquidiocese, vejamos: imaginemos um balão cheio de gás que toma altitude de acordo à vontade de outro ser que segura à corda que está amarrada ao bocal desse balão, todos sabem, tomando certa altura o objeto pode estourar e desaparecer. Daí, então, a importância de quem segura a tal corda, pois é ele que se dispõe a ajudar a alcançar o limite de subida dessa bexiga.⁴⁴ Nesse caso, o pastoreio de Dom Lamartine foi como um lastro que permitiu a Dom Helder estar livre para exercer outras atividades menos burocráticas.

2.3 A vontade das armas: a perseguição a Dom Helder

Quando a Arquidiocese de Olinda e Recife começa a marcar com gestos concretos, de modo sistemático, o início de uma fase caracterizada pela defesa dos direitos humanos, o princípio de justiça e, através dele, a ideia de enfrentar a ditadura civil-militar, constituíam, naquele momento, a pedra angular do pensamento de Dom Helder. Nesse sentido, começa-se a observar também um afastamento com o governo, tornando a Cúria Metropolitana de Recife uma das principais opositoras do regime ditatorial. Ao mesmo tempo, posicionar-se contra o

⁴³ A expressão ‘Bispo do Silêncio’ aqui empregada corresponde a sua personalidade contida e menos midiática, mais ajustado ao perfil de homem de gabinete, principalmente, quando comparado a Dom Helder Camara, mais extrovertido e um vibrante animador de plateias.

⁴⁴ Disponível em: <http://cronutopia.blogspot.com>. Acesso em: 26/11/2013.

regime de exceção passou a significar um movimento de autodefesa, já que parcelas substanciais da Igreja em Pernambuco ligadas ao Arcebispo Dom Helder estavam sendo perseguidas.

E, diante de situações intoleráveis, uma carta de Dom Helder contra a expulsão do padre Comblin, citado por Santos (2014)⁴⁵ escrita em primeiro de maio de 1972 foi distribuída em plena via pública de Roma. Esse ato era parte das ações da Arquidiocese contra aqueles que não respeitavam os direitos humanos no Brasil. A carta é longa, mas vale a pena reproduzi-la para uma melhor compreensão do pensamento de Dom Helder naquela conturbada conjuntura:

Aos prezados irmãos no episcopado e ao querido povo de Deus na Arquidiocese de Olinda e Recife. Acontecimentos graves e tristes nos obrigam a voltar a escrever-vos, pouco tempo depois da comunicação do banimento arbitrário e injusto do nosso caríssimo colaborador Pe. José Comblin. As autoridades parecem convencidas de que a subversão se deslocou do Sul para o Nordeste e, especialmente, para Fortaleza e Recife. Em nossa cidade, se vem multiplicando desaparecimentos, sequestros e prisões, sobretudo de operários e estudantes. E aqui registramos um primeiro motivo de nossa intervenção e denúncia como pastores: nem mesmo a Lei de Segurança Nacional e os próprios decretos de após-Ato Institucional nº5 vêm sendo respeitados. Só raramente há identificação por parte dos encarregados das capturas. Jamais há apresentação de ordem de prisão, devidamente datada e assinada por autoridade competente e com indicação de motivos. Ou se prendem nas residências, ou no caso de operários em pleno horário de trabalho, como aconteceu em fábricas como as da Torre, Pilar e Santista, deixando a impressão de tratar-se de terroristas e agitadores perigosos. O tratamento é de desnecessária e extrema violência, havendo casos de depredação, quando se trata de residências. Regra geral, se usam viaturas sem identificação oficial.

É fácil imaginar o pânico em que ficam as famílias, sem a mais leve indicação do local para onde estão sendo arrebatados seus entes queridos. Inutilmente, peregrinam, depois, pelas numerosas dependências policiais ou militares, estaduais ou federais, onde supõem poder encontrar as vítimas, o pressuposto é de que se trata de terroristas e de que estes não merecem a mais leve consideração.

Por que este desrespeito a dispositivos emanados do próprio Governo? Por que, por exemplo, não haver comunicação, no prazo devido, a Auditoria Militar e por que esta, ao menos aos familiares dos responsáveis, não daria indicação do ocorrido, para permitir, por exemplo, o envio de mudas de roupas, dado que as vítimas são sequestradas como se acham, sem o direito de levar nada consigo?

Como pastores e assumindo responsabilidade diante de Deus, de nossa própria consciência e das pessoas em que nos confiam, afirmamos que a

⁴⁵ Nesta ocasião, teriam carimbado em seu passaporte a expressão “Proibido de entrar no Brasil, por ordem superior.” Após esta data, retornaria ao país em duas breves oportunidades, nos anos de 1980 e 1981, com visto de turista, conferindo palestras e participando de retiros. Na primeira destas viagens, o Ministério da Justiça chegou a expedir aviso ao núncio apostólico “com proibição expressa de que este se manifestasse sobre assuntos políticos” (SANTOS, 2014, p. 170).

regra vem sendo aplicação de torturas físicas e morais incríveis. Sente-se pressão crescente contra a Ação Católica Operária, contra militantes e há um dirigente nacional do movimento preso.

De novo, registramos que a razão única da desconfiança e da prevenção contra a Igreja liga-se ao fato de, em consciência, não podermos, em nome da manutenção da chamada ordem social, continuar compactuando com estruturas de opressão, que reduzem filhos de Deus a uma situação infra-humana. Até quando o anticomunismo será utilizado como pretexto para manutenção de injustiças que bradam aos céus? Até quando, a pretexto de combater o terrorismo, haverá, em nome de autoridades policiais ou militares, utilização de terrorismo, que, além de ferir os mais elementares direitos humanos, deixa vontade de pedir-se como o fez em tempo de Vargas, esta admirável figura humana que é o advogado Heráclito Sobral Pinto, que ao menos se aplique as vítimas a lei de proteção aos animais?

Muito de propósito, datamos esta carta de 1º de Maio. Não se trata, apenas, da circunstância de grande parte das vítimas serem trabalhadores e de a Igreja ter crescente preocupação com os operários: queremos, também, traduzir a nossa preocupação de pastores ao ver que o modelo de crescimento econômico adotado em nosso país continua sendo pesadamente pago pelos pequenos, sem vez e sem voz. Tentem, eles, o mais legítimo e justo dos protestos e serão tratados como subversivos e comunistas, o que, aliás, importa em propaganda da subversão e do comunismo.

Como sempre não faltará quem comente que esta carta é gesto subversivo por parte de bispos mais políticos do que homens do Evangelho. Neste dia do trabalho, lembraremos a todos os homens de boa vontade, mas, de modo especial, a nossos irmãos trabalhadores, uma cena dos Atos dos Apóstolos:

E, chamando-os, disseram-lhes que absolutamente não falassem, nem ensinassem, no nome de Jesus. Respondendo, porém, Pedro e João, lhes disseram: Julgai vós se é justo, diante de Deus, ouvir-vos antes a vós do que a Deus. Não podemos deixar de falar das coisas que temos visto e ouvido (SNI, 1972, p.135).

Diante de toda essa demanda da Arquidiocese, a Comissão de Justiça e Paz,⁴⁶ transformava-se numa instância importante para a reflexão sobre a política dos militantes católicos. Na mesma linha, a sacristia da Igreja das Fronteiras, local de residência de Dom Helder foi utilizada para reuniões importantes da CJP. O trabalho da CJP era assim definido pelo Departamento de Ordem e Política Social (DOPS) em Pernambuco:

O dito movimento tem por finalidade, através do Arcebispo do Recife, D. Helder Camara, deturpar as obras de soerguimento do Brasil, que vêm sendo desenvolvidas pelo atual Governo, mediante campanhas calcadas em levantamento realizados pela Comissão de Justiça e Paz, que relata tenha conhecimento de centenas de casos de torturas só em uma unidade da Federação (APEJE, 05 de Dez. 1969).

⁴⁶ Segundo o DOPS, na época, a Comissão de Justiça e Paz do Vaticano era presidida por um prelado canadense, o cardeal Maurice Roy, o qual, ao que se supõe, estaria ligado à organização Maoísta francesa, denominada Esquerda Proletária. A comissão era formada por leigos e padres (APEJE, 05.12.1969).

Acusado de ‘Arcebispo Vermelho’ e apelidado de ‘pombo correio das esquerdas internacionais’ pela imprensa nacional, Dom Helder, na vigência do regime ditatorial, sofreu uma forte censura, seja por parte dos militares ou por parte dos intelectuais ligados ao governo civil-militar, jornais como: O Globo, O Estado de São Paulo, e a Revista O Cruzeiro, serviram de acusadores de Dom Helder produzindo textos ofensivos e agressivos.

A essa altura, Dom Helder, em suas andanças pelo mundo, clamava por mudanças nas estruturas injustas dos países industriais que, segundo ele, esmagavam mais de dois terços da humanidade. Ao mesmo tempo, no Brasil, ele era vítima de grande campanha de desmoralização. O problema é que o Arcebispo, como já foi dito, independente de Roma e da CNBB havia quebrado a política da boa vizinhança com o regime de exceção quando denunciou no exterior a existência das torturas no Brasil. Com efeito, o fato de Dom Helder ter uma reconhecida amizade com o Papa Paulo VI desde a época em que o pontífice era Monsenhor e atendia pelo nome de Giovanni Battista Montini, Subsecretário de Estado do Vaticano, não o livrou de aborrecimentos junto à Santa Sé. Em geral, a grande maioria dos militares e parte da ala conservadora da Instituição, continuou a enxergá-lo como um ‘Bispo comunista’ e, por conseguinte um fardo, excessivamente pesado mesmo para um Papa. O que não era possível era permanecer neutro diante de Dom Helder.

Nesse aspecto, a Cúria Romana não queria passar a impressão de veto ao trabalho do bispo, o estratagema foi enviar uma carta muito delicada, pedindo que ele, de preferência, permanecesse em sua Diocese, onde também, certamente, de acordo com o Vaticano já haveria problemas suficientes. Assim, o referido Papa aconselha Dom Helder a permanecer em seus trabalhos pastorais. Seis meses após a esse aconselhamento, o Santo Padre cedendo a pressões externas relacionadas à mídia, a qual denunciava a Igreja como reacionária, acorda com Dom Helder a diminuição das suas viagens, bem como o roteiro do lugar a ser visitado, que deveria então ser previamente informado à Sé e ao bispo local. Nesse contexto, observa-se aqui uma intervenção por parte do Vaticano aos trabalhos de Dom Helder pelo mundo.

Diante disso, nomes como: Gilberto Freyre, David Nasser, Plínio Correia de Oliveira, Gladstone Chaves de Melo, Eugênio Gudín, Murilo Marroquim, Salomão Jorge e o Gal. Humberto Souza Melo, além do Governador de São Paulo, Abreu Sodré, o denunciavam como um quadro da linha auxiliar do comunismo e da expansão soviética no Terceiro Mundo. Segundo o Governador de São Paulo, Sr. Abreu Sodré:

Dom Helder pertence à máquina de propaganda do Partido Comunista e é elemento de sua promoção na Europa. Recebe, viaja e é subvencionado para isto. Como as esquerdas querem uma vedete não de barbas e charuto na mão,

mas de batina, usam-no no exterior para denegrir o Brasil. É o que esse Fidel Castro de batinas tem feito na Europa (O ESTADO DE SÃO PAULO, 06 de Out. 1970).

Desse modo, Dom Helder foi proibido de falar em nossas universidades, tornando-se, por muito tempo, a mais censurada personalidade brasileira. Para ilustrar esse clima de perseguição política sofrida pelo Arcebispo, vejamos o que disse o sociólogo Gilberto Freyre no final da década de 1960 num de seus inúmeros comentários que escreveu contra Dom Helder, e que a despeito de toda a sua erudição encarnou em apoio ao regime uma mal disfarçada vocação para delator:

Houve, porém, quem dissesse do brilhante sacerdote cearense, quando líder integralista – decerto do bom – que era, até pela semelhança física, o Dr. Goebbels brasileiro. Pálido, ascético, intenso, eloquente, gesticulante, dramático, teatral. Parece que sua excelência assimilou, então, do famoso mestre nazista da arte da propaganda política, técnicas eficientes e até sutis que vem sabendo utilizar em prol da Igreja do Brasil – excelente utilização; outras vezes, em benefício indireto de uma causa política dirigida do exterior e que não coincide exatamente com o interesse nacional brasileiro (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 21 ago.1966).

Porém, julgamentos dessa natureza, e, críticas de tão “baixo nível” formuladas por um escritor tão brilhante, nem sempre foram levadas a sério por parte das pessoas mais esclarecidas. Até porque, enquanto pôde Dom Helder continuou afirmando a necessidade de mudança na condução do sistema sociopolítico e econômico do Estado, gerador de injustiça e violência. Assegurava que faltava ao regime um embasamento político, uma doutrina estabilizadora dos interesses sobre a qual poderia assentar-se o edifício de instituições que refletissem o equilíbrio federativo; reclamado pelas exigências dos avanços já alcançados a partir do combate à inflação através da correção monetária incorporada ao discurso autoritário dos militares.

De outra forma, o intelectual pernambucano se perdeu numa visão torpe e proverbial dos militares e da classe dominante de que era necessário um golpe civil-militar para um reajustamento de ordem social e política no país, por isso, o regime ditatorial tornou-se inevitável contra a ala da Igreja subversiva e o movimento comunista internacional. Em seus artigos, acusava Dom Helder de incitar a luta de classes e de ser responsável pela falência da família cristã. Segundo Santos (2014, p. 91):

Gilberto Freyre manteve relações bastante estreitas com autoridades importantes do governo, dando em inúmeras ocasiões seu apoio; legitimando e sustentando o regime militar através de seus escritos e ações. Suas ligações

com a ditadura, entretanto, não ganhou ainda o tratamento merecido por parte dos historiadores, que não se dedicaram até o momento de maneira aprofundada sobre o tema.

Apesar de todos os ataques e difamações, Dom Helder jamais deixou de se posicionar sobre as questões sociais do seu tempo, emitindo opiniões contundentes sobre assuntos de interesses da Igreja e do Estado brasileiro. Mesmo nos momentos em que foi mais perseguido por uma forte propaganda política cuja intenção era desmoralizá-lo publicamente, seja por parte dos militares ou por parte dos intelectuais ligados ao governo civil-militar. Costumava, em tom de brincadeira, cantarolar o tema da novela da Rede Globo de 1975 – cujo verso principal de Paulinho da Viola dizia ‘Dinheiro na mão é vendaval’ e que na sua versão transformava-se em: ‘Dinheiro na mão é ilusão’.

Feito um levantamento nos jornais e arquivos do Recife, tem-se a ideia do silêncio imposto às suas declarações. De 1964 a 1969, existe uma média de 150 reportagens e entrevistas sobre a Igreja Católica, apenas em 1969, aparece uma notícia sobre o lançamento de seu nome ao Prêmio Nobel da Paz. Quanto à acusação de ser comunista, simplesmente respondia: “Não tenho interesse nenhum em fazer o jogo comunista. Mas também não aceito ser escudo e ponta- de- lança dos capitalistas” (SANTOS, 2014, p.91).

Nesse contexto, um paradoxo envolvia a Instituição. O mais reconhecido entre os bispos brasileiros por que despertava uma maior curiosidade internacional era o mais combatido por sua conduta pela ala tradicional da Igreja, sendo considerado até a possibilidade da Santa Sé em aceitar o pedido do governo brasileiro para a sua transferência, de preferência para bem longe do Brasil.⁴⁷ Sendo assim, o que poderia ser mais polêmico ou, até mais radical, para a Santa Sé? Transferir Dom Helder ou apoiá-lo em suas denúncias contra os atentados provocados à dignidade humana com as sessões de torturas que estavam acontecendo no submundo do regime? Entretanto, em um cenário de exceção, a morte sob tortura do padre Antônio Henrique Pereira da Silva Neto, auxiliar direto do Arcebispo para o setor de juventude em maio de 1969⁴⁸ confirma o acirramento da tortura no país (CUNHA, 2008, p.23). “A necropsia apontou que o religioso foi arrastado pelo pescoço por cordas, o

⁴⁷ O chanceler do governo Castelo Branco, Juracy Magalhães, viajou a Roma especialmente para pedir ao Papa Paulo VI a remoção de Dom Helder da Arquidiocese de Olinda e Recife (REVISTA VEJA, n.º 628, de 17 ago.1980).

⁴⁸ O assassinato do Padre Henrique praticado pelo aparelho repressivo do Estado teve como motivação política atingir Dom Helder Camara. Seu corpo foi encontrado na manhã do dia 27 de maio de 1969. Enlaçado ao corpo do padre, via-se uma corda de espessura mediana, que dava várias voltas em seu pescoço. O seu rosto estava completamente desfigurado de tantas pancadas, seu corpo foi calado pela tortura e pela dor (CUNHA, 2008, p. 23).

que provocou o deslocamento de duas vértebras. Como continuava vivo, efetuaram três tiros a curta distância em sua cabeça” (FOLHA DE PERNAMBUCO, 14 mar. 2014, p. 2).

Dom Helder acreditava que o assassinato do padre Henrique havia sido planejado e executado pelo Comando de Caça aos Comunistas (CCC), grupo ideologicamente de direita e favorável ao regime militar ditatorial com alcance nas estruturas do próprio aparato de repressão. A reação da Arquidiocese após a morte do padre Henrique foi algo pensado e debatido em inúmeras reuniões, havia padres em defesa de uma posição mais enérgica, e um grupo de moderados, entre eles Dom Helder Camara.

Não por acaso, o Arcebispo temia que a polícia e as autoridades procurassem justificar a ocorrência como uma questão passional e não um crime político, já que o padre Henrique realizava um trabalho importante na recuperação de viciados em drogas. Daí, também a insistência da polícia em justificar o crime por toxicômano ou um grupo de viciados em psicotrópicos atendidos pelo religioso. Como de fato aconteceu, por exemplo, em matéria publicada pelo Diário de Pernambuco, que trouxe declarações do então Vereador da Arena Wandenkolk Wanderley, conhecido pelas posições conservadoras e ataques públicos contra Dom Helder.

O Vereador Wandenkolk Wanderley, Prefeito do Recife em exercício, afirmou ontem esperar que novas investigações se realizem, a fim de que fique completamente esclarecido o assassinato do padre Henrique e os responsáveis sejam apontados à justiça. Com a sua experiência de antigo policial e em face das circunstâncias como ocorreu o crime, não acredita o senhor Wandenkolk na motivação política para o fato. ‘Padre Henrique não era político, nunca foi agitador nem desenvolvia atividades subversivas. Sua morte, portanto, não pode ter sido de autoria de gente interessada em política, como se deseja apregoar’, comentou o Prefeito em exercício, manifestando sua esperança de que futuras sindicâncias possam esclarecer definitivamente o caso, para desespero dos ‘padres progressistas, tão interessados em promover agitação à base desse crime’. Elogiou, ainda, o senhor Wandenkolk Wanderley os trabalhos realizados pela Comissão Judiciária de Inquérito presidida pelo juiz Aluísio Xavier, com assistência do promotor Rorinildo Leão, dizendo que esse órgão sindicante fez tudo o que podia fazer considerando as suas limitações e a pressão do prazo em que atuou, o feliz desempenho de sua atuação. ‘Conseguiu a CJI realizar um trabalho apreciável recolhendo indícios e levantando provas para a elucidação do crime’ (CUNHA, 2008, p. 172).

Não se poderia concluir, a partir dessa declaração, que o Arcebispo adotasse uma postura totalmente diplomática, evitando o confronto. Assim, em resposta à notícia acima a Arquidiocese respondeu em seu boletim de Agosto de 1969.

Perdoe-nos a digna Comissão Judiciária se, no seu próprio relatório e em alguns fatos que passamos a lembrar, pensamos descobrir indícios claros de crime político. As circunstâncias de o Pe. Antônio Henrique, pessoalmente,

não ser político-partidário, não o eximem de ter sido vítima de extremistas em vista de sua real atuação junto à juventude, num trabalho de conscientização que, por ser integral, não omitia o aspecto da formação política. Quem negará que um trabalho desta natureza é interpretado como perigoso por muita gente? O crime poderia pretender amedrontar e fazer recuar os que se mostram decididos a exigir mudanças de estruturas, mudanças estas incômodas a privilegiados que não aceitam abrir mão de privilégios injustos e abusivos (BOLETIM ARQUIDIOCESANO, Ago. 1969).

Por sua vez, o primeiro documento da CNBB denunciando a prática de tortura no Brasil viria apenas quatro anos depois. Assim, essa medida de contenção, esse cálculo político de Dom Helder não era uma novidade na Igreja Católica, que, em conflitos passados utilizou desse expediente conciliador. Nesse sentido, a atitude do bispo Helder se aproxima do perfil de Dom Avelar, mesmo que esse não tenha passado por algo parecido, um padre torturado e morto em sua porta.

Devemos lembrar que a repressão continuava sendo usada contra setores civis que se organizassem contra o governo, as prisões e invasões em Pernambuco eram rotineiras. Fato comprovado com a prisão em 1972 do atual professor da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) Severino Vicente da Silva, na época estudante de Teologia no ITER e ligado à Pastoral da Juventude. Biu Vicente, como é conhecido, recorda que, “passei 59 dias preso, todo esse tempo dormindo no chão e vestindo apenas uma cueca. Então foram dias difíceis para mim. E a sociedade não sabia o que estava acontecendo” (FOLHA DE PERNAMBUCO, 14 de mar. 2014, p. 5).

Igualmente, outros fatos como a greve de fome dos presos políticos, a prisão e expulsão do padre italiano Vito Miracapillo ⁴⁹ (pároco da cidade de Ribeirão, na Diocese de Palmares, na Mata Sul), o sequestro de trabalhadores ligados à Associação Cristã Operária (ACO) e o processo contra o padre Reginaldo Veloso ⁵⁰, foram todos denunciados pela Arquidiocese, através de Dom Helder e Dom Lamartine.

Todavia, Dom Helder não se intimidou, passou a se dedicar às viagens nacionais e ao exterior, cumprindo o apostolado itinerante que o convertia em um defensor da paz. Dessa maneira, o padre José Ernanne Pinheiro, recorda que o Arcebispo, “tentava compensar suas saídas pela intensidade da presença, o diálogo com a sociedade eram marcados pelo próprio

⁴⁹ Padre Vito Miracapillo foi expulso do Brasil em 1980 por se recusar a celebrar uma missa em homenagem à Independência do Brasil. Ele disse que não era sua obrigação.

⁵⁰ Padre Reginaldo Veloso Vigário do Morro da Conceição e braço direito de Dom Helder foi preso e enquadrado na Lei de Segurança Nacional por haver composto e publicado em 31/10/1980 uma canção intitulada ‘Vito, Vito, Vitória’ na qual, segundo o Procurador Militar, continha estrofes injuriantes à Corte Suprema do país, quando afirma: “Onze Juízes um Tribunal, onze, o Supremo coito venal, onze a vergonha nacional, pisam o Direito celebram o mal”.

Arcebispo. Aliás, nunca aceitou ficar fora da Diocese mais do que o período previsto pelo Direito Canônico para as férias, dois meses por ano ” (PINHEIRO, 02 de Set. 2014).

Diante disso, Dom Lamartine assumiu responsabilidades de ordem administrativas e aquelas relacionadas com a coordenação pastoral, como por exemplo: Liturgia e Catequese, Comissões de Ação Social, Ecumenismo, Serviço Administrativo Arquidiocesano, Cáritas Diocesana, Secretaria Geral da Arquidiocese e da Cúria Metropolitana, além do Movimento de Evangelização Encontro de Irmãos e da Comissão Justiça e Paz (CJP). Acrescentem-se ainda setores eminentemente de suporte como biblioteca, arquivo e o Boletim Arquidiocesano.

A propósito, um acontecimento no decurso das perseguições feitas pelo regime civil-militar na Arquidiocese de Olinda e Recife expressa muito bem a relevância do bispo Dom Lamartine para a condução da Arquidiocese. Naquela situação de extrema dificuldade para Dom Helder, ele chegou a ser interpelado pelo então Papa Paulo VI (1963 a 1978), que queria saber como poderia ajudar à Igreja local em face dos graves problemas ligados à conjuntura da vida política do país, Dom Helder assim respondeu: “Santo Padre, se o senhor quiser saber o que pode fazer para atrapalhar, eu lhe direi: Tire Dom Lamartine da Arquidiocese” (ALENCAR, 1994, p. 71).

Esse depoimento de Dom Helder é revelador porquanto Dom Lamartine era a pessoa na hierarquia da Arquidiocese mais próxima dos padres diocesanos e do laicato para solucionar todo o tipo de problemas paroquiais e até pessoais dentro da esfera administrativa do arcebispado. Conforme constatamos com as investigações nos Boletins Arquidiocesanos, sua ajuda foi essencial, entre outras razões, pela qualidade e pela importância do trabalho de base, ou seja, na escolha das pessoas (leigos, padres e religiosas) com as quais ele vai dialogar, pessoas interessadas e imbricadas com essa temática, que tinham a ver com o assunto, que eram críticas, mas acima de tudo comprometidas com o projeto pastoral desenvolvido na organização das comunidades.

2.4 O MEEI e a Operação Esperança

No que tange à promoção social, o ponto de partida consistia em pesquisas realizadas pela Arquidiocese, através das quais se procurava identificar as carências mais prementes da população. Esse movimento foi, sem dúvida, importantíssimo em se tratando da administração arquidiocesana, pois permitiu a Dom Helder focar seus 21 anos de pastoreio em Olinda e Recife no estímulo à formação de grupos por bairros ou ruas, os quais se reuniam, a

intervalos regulares, com o objetivo de planejar as estratégias de ação com vistas a resolver os problemas considerados prioritários por aquele núcleo.

Por conseguinte, o desenvolvimento das CEBs no Recife passaram por dois movimentos que foram criados no início do seu pastoreio na Arquidiocese: a Operação Esperança e o Encontro dos Irmãos. A primeira ação teve início em 1965, com uma grande enchente causada pela inundação do rio Capibaribe, que atingiu o Recife e algumas cidades vizinhas, era a chamada ‘Operação Esperança’.⁵¹ A cidade do Recife é cortada pelos rios Capibaribe e Beberibe, por isso é conhecida como a ‘Veneza Brasileira’, em alusão à cidade italiana. Porém, continuamente, esses rios transbordam causando verdadeiras calamidades.

Nesse momento, a Arquidiocese partiu na frente a fim de socorrer os desalojados da cheia. A ‘Operação Esperança’ nasceu, nesse contexto, através de Dom Helder e do seu Bispo Auxiliar Dom Lamartine. O princípio desse trabalho visava criar sinais de esperança no meio do povo desolado. Nesse sentido, surgiu um grande projeto de apoio aos desabrigados, pois a metodologia participativa da ‘Operação Esperança’ procurava formar o espírito associativo e organizar Conselhos de Moradores.

A partir daí, tornou-se quase impossível distinguir esse projeto de Dom Helder na Arquidiocese de Olinda e Recife da organização das comunidades em Associações de Moradores. Nesse novo momento, no decorrer de cada ano litúrgico, o trabalho nas comunidades, era complementado pela ‘Operação Esperança’, na perspectiva de torná-las responsáveis pelo próprio destino. Assim, através da Operação Esperança: “Organiza-se o povo. Não para o ódio e a destruição. Para a resistência pacífica. Para a exigência na paz. Para a imposição do direito na base do amor” (CAMARA, 2009, p. 39). Noutro momento, com muito entusiasmo, reconheceu Dom Helder que,

A Operação Esperança leva o povo a enfrentar seus próprios problemas, superando o pessimismo, o fatalismo e o mau hábito de tudo esperar do Governo. A Operação Esperança, através de atividades concretas, ligadas ao interesse de cada área, desperta iniciativa, suscita liderança, inicia no trabalho em conjunto, prepara para o desenvolvimento (CAMARA, 2011, Circular 37, p. 122).

Nesse aspecto, entendemos que esse foi um projeto de dimensões humanas, perfeitamente estruturado para alcançar uma viabilidade política, uma vez que procurava incentivar a capacidade de interpelação ativa da cidadania para que seus interesses fossem

⁵¹ A Operação Esperança como organização social foi registrada em cartório, tendo como 1º presidente eleito Dom Helder.

incluídos na agenda pública. Sendo assim, esses pequenos grupos tornavam-se aos poucos comunidades eclesiais de base com o apoio da Arquidiocese de Olinda e Recife (AOR).

Outras experiências foram sendo incorporadas como: promoção de assentamentos rurais (a partir de 1971), formação de mão de obra, formação educacional através do MEB e a organização à ação política, sendo essa acompanhada a pedido de Dom Helder mais de perto por Dom Lamartine. Como consequência desse trabalho, houve a compra de três engenhos, um deles em plena zona da cana-de-açúcar, no município do Cabo de Santo Agostinho (Engenho Ipiranga), os outros dois no município de Sirinhaém (Engenho Taquari) e Amaraji mais afastados de Recife e dedicados à experiência de diversificação agrícola.

A terra foi comprada por Dom Helder com o dinheiro que recebeu de vários prêmios internacionais em decorrência da sua luta pela paz, principalmente entre 1971 e 1974, a terra era adquirida em nome de uma associação dos camponeses e a posse ficava sendo coletiva. Entretanto, não dava para enriquecer esses pequenos trabalhadores, mas dava para garantir uma vida diferente, em relação à que levavam quando eram marginalizados da terra. Em suma, a Operação Esperança serviu como pano de fundo na formatação do espaço simbólico pelo qual a Diocese fazia questão de promover a valorização do leigo que, através da religiosidade popular, costumava liderar determinados atos religiosos na sua área geográfica: reza do terço, novenas a santos de devoção particular, Vias-Sacras, benzimentos, orações para situações difíceis etc.

Por fim, a Operação Esperança se expandiu rapidamente, atingindo uma população aproximada de 150.000 pessoas. Esse não foi um movimento de evangelização, consistia em um trabalho de ajuda às vítimas da enchente do rio Capibaribe no que tange à moradia e à saúde, com ela a Igreja passou a estimular a criação de Conselhos de Moradores em diversos bairros na periferia de Recife.

Igualmente, após 1969, esse imaginário construído e sua prática abriu o caminho para evoluções posteriores como o Movimento de Evangelização Encontro de Irmãos (MEEI). Não há como fugir à evidência de que o MEEI trouxe a fórmula do antigo MEB no sentido da utilização do rádio como um veículo de mensagens para a conversão. Ainda com relação a esse início, Eduardo Hoornaert (1975) afirma que: “a organização do Movimento Encontro dos Irmãos, a partir de Dom Helder, foi fortemente influenciado pela ideologia da Ação Católica”. Diferia desta, no entanto, em vários aspectos, sendo um deles e talvez o mais importante, estar voltada para o meio popular. Assim, o MEEI estava localizado na organização do Conselho de Pastoral na área popular urbana, que, por sua vez, estava diretamente envolvida nas carências da população mais pobres do Recife, bem menos no

organograma da Arquidiocese e muito mais uma parte de sua estrutura vinculada às chamadas comissões por prioridade, a saber: juventude, mundo do trabalho, direitos humanos e pobres.

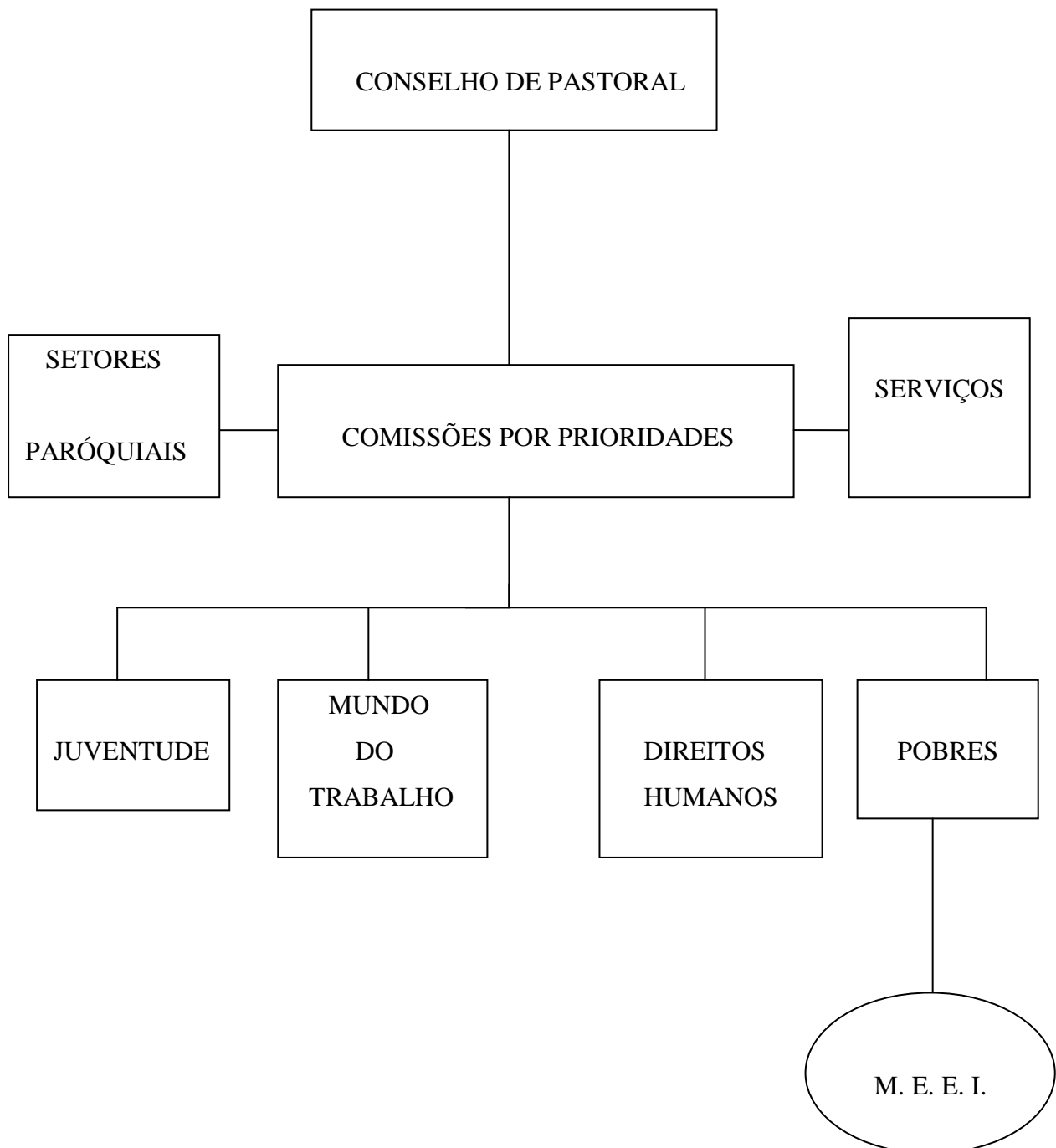


FIGURA 4 - O MEEI na Organização do Conselho Pastoral

Explicitando melhor, com um programa na Rádio Olinda entre 1969 e 1982, o MEEI torna-se um grande esforço para, a partir da ligação do Evangelho com a vida, rejeitar o rebuscado discurso da Igreja, que passou a querer caracterizar na, área urbana do Recife, a matriz do próprio movimento eclesial de base. Nisso, o movimento tinha o foco específico: o processo de evangelização das áreas populares para discutir temas do cristianismo, usando uma dinâmica participativa mais espontânea, com o objetivo de refletir sobre problemas concretos das comunidades pobres.

Talvez um bom ponto de partida consista em examinar melhor a capacidade aqui atribuída ao MEEI, de funcionar como ambiente de uma Igreja preocupada com todos, especialmente com os mais pobres, em contato mais íntimo possível com a vida moderna. Buscando em parte e provisoriamente responder a essa indagação, nos remetemos a dois dos 16 capítulos das conclusões de Medellín.

De fato, o documento sobre a Pastoral das Massas faz uma reflexão sobre a mudança para uma situação melhor, sobre a formação do homem como cocredor e responsável, com Deus, de seu destino e, sobre o perigo de uma religião subalterna. Já o documento sobre pobreza na Igreja insiste em dizer que “o episcopado latino-americano não pode ficar indiferente ante às tremendas injustiças sociais que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que, em muitos casos, chega a ser desumana” (CARAMURU & OLIVEIRA, 2011, p. 129).⁵²

Nesse caso, pode-se inferir que o MEEI cumpriu plenamente a incumbência episcopal para evangelizar, deixando a animação da vida religiosa paroquial e se dedicando à ação evangelizadora propriamente dita. Assim, a partir de 1968 na América Latina com o encontro dos bispos em Medellín e também em 1974 no sínodo sobre a evangelização no mundo contemporâneo, sobressai-se o mesmo compromisso solidário e profético defendido pelo Movimento Encontro de Irmãos, ou seja, a finalidade estritamente religiosa da evangelização.

Nesse contexto, “considerando a necessidade de um melhor atendimento pastoral às diversas áreas do território da Arquidiocese de Olinda e Recife, em função de um trabalho mais intenso de evangelização” (AOR, 2014), realiza-se a 1ª Assembleia Diocesana em 15/09/1974. As assembleias foram acontecimentos importantes para o aprofundamento da consciência eclesial, para a revisão e encaminhamento de pistas comuns. Nessa 1ª

⁵² Palestra de encerramento do ciclo de conferências promovidas pela Folha de São Paulo em torno das conclusões da 2ª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em São Paulo, a 27/09/1968, por Dom Helder Camara, Arcebispo de Olinda e Recife. *Apud* CARAMURU ; OLIVEIRA, 2011, p. 129).

Assembleia, foram definidos como prioridades de ação: a juventude, os pobres e a descoberta de uma metodologia de ação pastoral. Assim, distintivamente de Salvador, a metodologia aplicada deveria contemplar a participação das bases através de um levantamento amplo dos problemas mais sentidos com referência a vários aspectos da realidade social.

Esse esforço da Arquidiocese está presente na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI, quando comunica as conclusões do Sínodo de 1974, anunciando a necessidade da ligação entre a evangelização e a promoção humana, compreendida como desenvolvimento e libertação. Com efeito, convoca todos os cristãos ao compromisso de solidariedade com o plano de vida e a salvação revelada na missão de Jesus.

É impossível aceitar que a obra de evangelização possa ou deva negligenciar os problemas extremamente graves, agitados sobremaneira hoje em dia, pelo que se refere à justiça, à libertação, ao desenvolvimento e à paz no mundo. Se isso, porventura, acontecesse, seria ignorar a doutrina do Evangelho sobre o amor para com o próximo que sofre ou se encontra em necessidade (SÍNODO DOS BISPOS, 1975, nº. 31).

A Exortação *Evangelii Nuntiandi*, “adota um tom apostólico, tendo em conta as necessidades e os apelos da Igreja, na esperança da superação das situações de medos e angústias resultado do confronto entre a Igreja e os tempos modernos” (EVANGELLI NUNTIANDI, 1975, p. 44). Por conseguinte, a Arquidiocese de Olinda e Recife confirma a sua função evangelizadora num boletim de 1977 quando afirma: “É preciso procurar a comunhão de todos os homens com Deus e entre si, por Jesus Cristo, na força do espírito [...] a partir da perspectiva dos pobres, conscientes de que a ação pela justiça é uma dimensão constitutiva do Evangelho” (BOLETIM ARQUIDIOCESANO, 1977, p.8).

Diante disso, a questão é: como a ação evangelizadora do MEEI no espaço geográfico da periferia de Recife foi modificando através do Evangelho as linhas de pensamento e influenciando outros modelos de vida? Em especial, isso ocorreu no Morro da Conceição, com a comunidade do Alto José do Pinho, objeto da nossa investigação. Essa comunidade, como produto do Movimento Encontro de Irmãos, criou uma agenda social com vistas a resolver seus próprios problemas. Além disso, passou a se organizar também juridicamente. Assim, apoiado por representantes eleitos em conselhos, saíam às determinações, as diretrizes de ação, a definição, enfim, de um programa, e à equipe diocesana do movimento, juntamente, com a base competiria a sua execução.

Talvez, por isso, não encontramos em nossas pesquisas algo parecido com um determinismo social nas comunidades, percebemos nos boletins do MEEI desde muito cedo

um poderoso sentimento de pertencimento de classe, conforme a concepção de Edward Thompson (1987, p. 10), “[...] a classe acontece quando alguns homens, como resultado das experiências (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) aos seus.”

Do mesmo modo, esse conceito é determinante para desmistificar a ideia de que nas CEBs a mudança de comportamento ocorre apenas por uma orientação recebida de um sacerdote ou agente pastoral. Pois, se assim o fosse, o controle das comunidades teria sido bem mais tranquilo pela ala politicamente conservadora dentro da Instituição. Apenas para confirmar esse fato, citamos a resposta que foi dada em 1984, pelo então Cardeal Joseph Ratzinger, Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé a Dom Paulo Evaristo Arns Arcebispo de São Paulo, quando foi convidado a conhecer o trabalho das CEBs no Brasil: “Nosso compromisso é com a Igreja Universal, não com Igrejas locais” (REVISTA ÉPOCA, 2005, p. 84).

De certo modo, a resposta de Ratzinger não foi uma surpresa. Na perspectiva de uma retomada do cristianismo, o mais próximo possível de suas raízes era inevitável o choque, por se tratar de uma questão de incorporação mais do que de adaptação do povo à estrutura eclesial, tendo em vista a sua articulação com uma estrutura monárquica como é a Igreja Católica. Nesse sentido, segundo Gramsci, citado por Monasta (2010, p. 75-76)

A Igreja Romana foi sempre a mais tenaz na luta para impedir que se formassem “oficialmente” duas religiões, a dos “intelectuais” e a das “almas simples”. Esta luta não foi travada sem que ocorressem graves inconvenientes para a própria Igreja; mas estes inconvenientes estão ligados ao processo histórico que transforma toda a sociedade civil, bem como a relação abstratamente racional e justa que a Igreja, em seu âmbito, soube estabelecer entre os intelectuais e o povo.

Nesse ponto, o boletim da Arquidiocese do início de 1976 afirmava qual era a missão do MEEI: “Conhecer os problemas sentidos pela população para despertá-la e organizá-la a partir deles, ou seja, que em todas as atividades seu conteúdo seja estruturado a partir da vida do povo” (AOR, 1976, nº. 68, p. 1). Vejamos ainda: “Consultar o povo, planejar e avaliar as ações com o povo” (AOR, 1979, nº 144).

Em correspondência com as metas, o Encontro de Irmãos ganhou autonomia – em comunhão – dentro da Igreja, por extensão se diversificaram por setores, representados numa equipe executiva e respaldados por um conselho anual, com delegados eleitos democraticamente. A saber, o MEEI se articulava em quatro esferas:

- Conselho Coordenador;
- Equipe Executiva;
- Equipes de Coordenação de Setor;
- Grupos de Base.

Contudo, se considerarmos o que significa uma comunidade de base, ver-se-á, sucintamente, que a sua eclesialidade tem como referência no Recife o MEEI. Elas querem ser a Igreja constituída por quatro elementos: Fé, Celebração, Comunhão e Missão. As reuniões eram animadas por um monitor, em geral uma pessoa da própria área, previamente treinada por uma equipe da Arquidiocese organizada para esse fim. Não havia exigência de formação intelectual para os candidatos a monitor, sendo a capacidade de compreender e transmitir o Evangelho o único requisito. Vejamos como a Irmã Cony, participante do MEEI no Morro de Casa Amarela, exemplificou o trabalho desse movimento, sendo citada no Boletim MEEI:

Encontramos uma boa acolhida por parte do povo, fomos distribuindo: coordenadores, relatores, monitores, supervisores de área. As reuniões tinham que ter princípio, meio e fim. Quantas vezes interrompemos uma conversa que se passava no grupo para dizer: **‘Gente, já está na hora de começar a nossa reunião’** (AOR, BOLETIM MEEI, 1979, nº 114, grifo nosso).

Ao refletir sobre as palavras da Irmã Cony, percebe-se que o jeito de trabalhar com o povo mais humilde, ao mesmo tempo, em que pretende dar voz às emoções e à expressividade, reforçando o potencial do grupo, também procurava definir com antecedência uma pauta e as regras a serem cumpridas. Assim, a Irmã Cony, bem ao estilo da Ação Católica estabelecia as normas em que deveriam predominar a busca pela eficácia e a produtividade do encontro. A esse respeito, mesmo considerando a sua empatia com o grupo, a sua fala: “Gente, já está na hora de começar a nossa reunião”, é a prova da tensão que existia entre os moradores do Morro e a irmã Cony, que não conseguia incorporar a lógica do povo simples na dinâmica dos encontros. Certamente, para a Irmã, era preciso garantir o mínimo de organização dessas reuniões e reforçar dentro do grupo a ideia de pertencimento a uma causa. Nesse sentido, como uma extensão do palácio episcopal, o MEEI fazia a ponte entre os leigos militantes e à Igreja, espaço próximo e possível da luta, aspecto fundamental do movimento.

Assim, pela prática adotada existia uma pesquisa realizada com a comunidade cuja finalidade era descobrir os problemas mais sentidos e ver que tipo de luta ela estaria disposta a enfrentar. Sendo assim, o trabalho consistia em partir das necessidades mais sentidas pela

‘massa’ e das decisões que ela mesma tomava. Nessa perspectiva, as reuniões sempre terminavam com um plano de ação traçado pelo grupo, fixando objetivos e dividindo tarefas.

Todavia, tomando por base a organização do MEEI, os trabalhos na Arquidiocese eram desenvolvidos por agentes comunitários e assistentes sociais, numa tentativa de mobilizar a população ‘porta a porta’, discutindo sobre a importância da organização e dos problemas elencados. Nessa época, existiam, aproximadamente, trinta conselhos de moradores no Grande Recife. Depois, pesquisando os problemas mais sentidos na vida e nos interesses da maioria da comunidade, foram elaboradas ações com toda a gente e analisando juntos os passos - que são certificados com as pessoas mais empenhadas e realizadas, na medida do possível, em equipe com a sociedade civil, os Conselhos de Moradores e Sindicatos.

A partir de 1976, quando houve certa abertura do Estado de Segurança Nacional por razões diversas, entre elas, a crise de legitimidade capitaneada em decorrência da situação de pobreza e pauperização insuportável da massa trabalhadora, as CEBs passam a reivindicar mudanças sociais. Esse período foi um momento de extrema politização e polarização na sociedade, junto com a não garantia do regime autoritário dos ganhos do capital e dos interesses dominantes no Brasil.

Há, pois, que se considerar a forte influência desses fatores externos, estruturais ou conjunturais na configuração da fisionomia particular de uma Igreja, que se tem posicionado por atitudes mais pastorais, desde o último Concílio. Assim, conforme as explicações oficiais, documentais ou não, para entender-se uma comunidade deve-se buscar entender o local em que ela se acha estabelecida e analisar as particularidades do seu povo e seu lugar.

Em meados do século XX, com as enchentes que ocorreram em grande número houve um movimento de retirada dos mocambos das planícies centrais do Recife. Em contrapartida, na década de 1940, iniciou-se a transferência não planejada desses moradores para a área do Morro, no bairro de Casa Amarela. Seu nome, Morro da Conceição, surgiu em 1904, depois que o então bispo de Olinda e Recife, Dom Luís Raimundo da Silva Brito, mandou construir ali um monumento em honra à Virgem da Conceição.⁵³

Em tempos de contemporaneidade, o esforço pastoral foi conduzido pelo padre Reginaldo Veloso e orientou-se, sobretudo, para a criação ou consolidação das comunidades

⁵³ O Morro foi povoado por gente humilde e desabrigada das regiões ribeirinhas da cidade do Recife. A Festa no Morro teve origem a partir da comemoração do cinquentenário do dogma da Imaculada Conceição em 1904. Nessa época, o bispo católico mandou construir ali uma capela em estilo gótico (hoje modernizada) e nela colocou a imagem da Virgem da Conceição: Maria vestida de branco, envolvida em um manto azul, de pé sobre o globo terrestre, com as mãos unidas em oração, esmagando com os pés uma serpente, símbolo do pecado original. (Disponível em: <http://cronicap.blogspot.com.br/2012/12/festa-do-morro.html>. Acesso em: 08/03/2014).

eclesiais de base. Nos anos seguintes ao início desse processo, surgiram vários conselhos ou Associações de Moradores. Nessa inter-relação, a pedido do próprio Dom Helder teve início a capacitação dos animadores e animadoras dos grupos de evangelização de todas as faixas etárias, de modo que, tanto a vida das comunidades como a atuação dos grupos de evangelização e a própria festa do Morro (29/11 a 08/12) tornaram-se espaços de desenvolvimento da consciência crítica, da consciência ética e evangélica e da consciência política de seus integrantes ou participantes.

Os moradores se reúnem para enfeitar as ruas, colocar gambiarras, montar barracas, pintar a casa. Preparam-se para receber os amigos e familiares vindos de outros bairros e do interior. Uma verdadeira manifestação de fé em que as devoções são intensamente vividas e traduzidas num profundo sentimento de apropriação e participação popular. [...]. Ao trazer em sua trajetória histórias de vida, sentidos e sentimentos, compartilhado e vivenciado por todos, num processo de reconhecimento e afirmação das várias identidades, a festa permite não só o divertimento e a fé do povo, mas estabelece laços, preserva lembranças individuais e coletivas, diz o que fomos e confirma o que somos (RIBEIRO, 2010, p. 24).

Nesse contexto, a comunidade do Alto José do Pinho foi uma das primeiras a fazer algumas manifestações públicas para conseguir o que achava que tinha direito: a terra. Era o surgimento do movimento 'Terra de Ninguém de Casa Amarela',⁵⁴ ou o início de uma longa caminhada (palavra-chave no vocabulário das CEBs), pois onde há luta, haverá a mística da resistência e do compromisso. Entretanto, isso já são sobras de palavras para as mangas dos próximos capítulos.

⁵⁴ O Movimento Terra de Ninguém surgiu na década de 1970 e reuniu milhares de famílias proletárias do bairro de Casa Amarela, localizado na zona norte, um dos mais populosos da cidade. Tinha como característica a relativa autonomia em relação aos partidos políticos e às formas tradicionais de atendimento às demandas sociais. O objetivo era defender a posse e a titularidade das terras ocupadas pelos trabalhadores, ainda nos anos 40 e 50.

CAPÍTULO 3 - O PROJETO DA CNBB E O TRABALHO DOS BISPOS NO CELAM: DISCURSOS E PRÁTICAS POLÍTICAS

No mundo católico, a CNBB tem uma fisionomia bem particular, que não decorre de textos jurídicos, e sim da sua história. Não é uma Conferência Episcopal semelhante às outras. Ela é a CNBB (COMBLIN, Apud POTRICK, 1983, p. 27-28).

Estamos certos de que os benefícios que agora recebemos serão devolvidos mais tarde consideravelmente multiplicados. Chegará o dia em que a América Latina poderá restituir a toda a Igreja de Cristo o que recebeu (PIO XII, CARTA APOSTÓLICA XXVI, p. 539-544).

3.1 A contribuição dos bispos na CNBB

A CNBB foi criada em, 17 de outubro de 1952, por inspiração de Dom Helder Câmara e contou, desde cedo, com a ajuda de outros bispos como: Dom Fernando Gomes, Dom José Delgado, Dom Antônio Cabral e do Monsenhor José Vicente Távora. O motivo alegado por Dom Helder, primeiramente, ao núncio apostólico Dom Carlo Chiarlo e mais tarde em audiência com o antigo Secretário de Estado de Pio XII, o Monsenhor Giovanni Battista Montini, futuro (Paulo VI), era a falta de um trabalho mais unificado dos bispos brasileiros e a carência de um espaço para articulações. De acordo com Marques e Beozzo (2011),

Dando passos cujos frutos a Igreja do Brasil colheria na década seguinte, Helder Camara e sua equipe, composta majoritariamente de leigos, promovem, com sucesso, a nutrida peregrinação brasileira ao Ano Santo de 1950. Ele, em consequência, tornando-se conhecido em Roma, especialmente pelo pró-secretário de Estado, Mons. Giovanni Baptista Montini, consegue, em 1952, concretizar a velha ideia de dar à Igreja brasileira uma estrutura de serviço e coordenação, com a fundação da então Conferência Nacional dos Cardeais e Arcebispos do Brasil, hoje CNBB, da qual, torna-se o primeiro Secretário.

Todavia, ainda havia o problema da questão geográfica que impedia uma maior organização das diversas atividades realizadas pela Igreja brasileira e o desejo de criar um órgão que promovesse a colegialidade. Assim sendo, conforme a ata da assembleia de fundação da CNBB, houve uma descentralização do poder, sendo eleitos para a Comissão Permanente: “Dom Vicente Scherer, Dom Mario Miranda Vilas Boas e Dom Antônio Moraes de Almeida Júnior. Os dois cargos mais importantes ficaram com o Cardeal Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta e Dom Helder Camara, respectivamente, Presidente e Secretário” (REVISTA SEDOC, 1972, p.561-565).

Destarte, a CNBB foi lançada para facilitar a comunicação do episcopado, portanto, no seu início ela se apresenta como um órgão muito mais eclesial do que político. Nesse processo, Dom Helder foi eleito Secretário Geral por aclamação, permanecendo no cargo até 1964. Porém, com o seu trabalho e de outros bispos progressistas, a Conferência tornou-se a maior defensora da liberdade de expressão e dos direitos humanos. Além do que, esteve no centro das decisões políticas da Instituição como porta-voz da Igreja no Brasil sobre questões religiosas.

Em relação a Dom Avelar Brandão Vilela, o bispo foi eleito vice-presidente da CNBB em 1964. Essa eleição, realizada em Roma durante a VI Assembleia Ordinária da Conferência, foi sem dúvida a mais importante pelas transformações políticas que aconteceram na entidade. Dom Helder e a ala, politicamente, progressista da CNBB em pleno Concílio Ecumênico Vaticano II, sofreram um afastamento impositivo. Além de Dom Avelar, também foram eleitos Dom José Gonçalves da Costa, um conservador, para o cargo de Secretário Geral e Dom Agnello Rossi, Arcebispo de São Paulo, também conservador, para a Presidência da Conferência. Entendemos que o maior desafio de Dom Avelar, nesse momento, foi organizar junto à CNBB um documento único, com pensamentos múltiplos e práticas diversas entre as Igrejas regionais e as Dioceses. Para o bispo, mudar a sociedade sim, mas pelas mãos da Igreja.

Por outro lado, o Arcebispo de Olinda e Recife continuou tentando convencer os bispos de que o melhor caminho para a CNBB era o que ele e a ala progressista da Instituição advogavam. Ou, mais precisamente, revela-se a fronteira que distingue o Dom Helder articulista do Dom Helder indutor. De toda a maneira, essa postura do Arcebispo na CNBB aos poucos foi criando dissabores entre os bispos que não faziam parte do núcleo decisório do órgão. Na verdade, Dom Helder temia que a CNBB nas mãos dos conservadores abandonasse as questões sociais e caminhasse para uma Igreja com viés triunfalista.

Com efeito, alguns religiosos como o bispo de Palmas Dom Saboia Bandeira de Mello e o bispo de Diamantina, Dom Geraldo de Proença Sigaud, que, ao longo do seu apostolado, fez várias denúncias contra Dom Helder, acusando-o de ser centralizador e representante do comunismo internacional, subscreviam que, na maioria das vezes, alguns religiosos se limitavam a aprovar pareceres já preparados pela Comissão Central que era integrada apenas por sete Arcebispos. Juntando os dois argumentos, com a vitória dos conservadores, paradoxalmente houve mais democracia na CNBB, sendo a estrutura do órgão modificada e a Comissão Central ampliada para trinta e sete membros.

Não podemos, contudo, esquecermos que os bispos recorreram a uma expressão muito utilizada no Concílio Vaticano II, o princípio da “Colegialidade Moral” frente às Conferências Nacionais. O conceito de colegialidade moral faz uma crítica a colegialidade alicerçada apenas na questão jurídica do termo, o que segundo alguns religiosos, termina diminuindo os poderes dos bispos locais em face dos poderes das Conferências Nacionais, como por exemplo, a CNBB.

Diante disso, a VII Assembleia Extraordinária da CNBB, ocorrida também em Roma (1965), impunha um novo insucesso a Dom Helder. Isso porque, para o cargo de delegado do Brasil no CELAM foi eleito o próprio Dom Avelar e para o cargo de Secretário Nacional do Ministério Sacerdotal Dom Vicente Zione, derrotando o seu candidato, Dom José Delgado. Na ocasião, Dom Helder teria comentado com seus assessores como o Papa Paulo VI iria receber a notícia da sua derrota “[...] Paulo VI há de sentir que meu prestígio em casa anda a zero [...]” (*Apud* PILETTI & PRAXEDES, 2008, p. 268).

De outra parte, Dom Avelar, em virtude dessa projeção internacional na América Latina, passou a ser tratado pelo regime de exceção com outros olhos, notadamente por ser nordestino e sempre ter trabalhado nessa região. Dessa maneira, o Arcebispo passou a representar, para os militares, um ponto de apoio importante no Nordeste após o golpe civil-militar numa época em que a Instituição estava dividida: havia os bispos anticomunistas, portanto a favor dos golpistas e os contrários a qualquer tipo de violência.

Contudo, Dom Avelar, na CNBB, afirmava que a Igreja não poderia se omitir a respeito de problemas sociopolíticos do país, na medida em que esses problemas sempre apresentam uma relevante dimensão ética. Essa intimidade da Instituição com o mundo político tem com Dom Avelar uma marca, suas ações na CNBB eram adversas a mudanças radicais. Nesse sentido, manteve seu perfil politicamente conservador, sempre atento à necessidade da Instituição de manter seus interesses corporativos, preferindo sempre, em primeiro plano, enfatizar a sua lealdade ao Papa, muito embora reconhecesse o papel de destaque que ganhou a CNBB graças à atrofia de instituições como: partidos políticos, sindicatos e imprensa, vítimas da censura e da repressão.

Nesse ponto, reside uma das estratégias utilizadas pela CNBB para abrir um canal de diálogo com o governo, a ideia era manter um bom relacionamento com os militares, ouvir as contradições do regime e fingir acreditar. Entretanto, era um diálogo seletivo entre a ala, politicamente, conservadora da Igreja e o regime ditatorial. Para isso, alguns religiosos, entre eles Dom Avelar, com largo serviço prestado à Igreja e que, internamente, ficavam, mais à vontade, entre os conservadores que se mantiveram apoiando o regime, estariam à vontade

para essa tarefa. Essa estratégia terminou possibilitando a abertura de uma relação com a linha mais dura do regime o que na prática evitou uma ruptura entre a Igreja e o Estado.

Desse modo, o bispo procurou manter, a todo custo, esse diálogo seletivo com os militares. Na realidade, o seu viés diplomático trabalhou para frear os setores da Igreja, excessivamente, politizados em sua Arquidiocese até a volta de um regime legítimo. Visto por esse ângulo, um bom exemplo desse posicionamento político foi o seu entendimento quanto à possível legalização do Partido Comunista expresso em uma carta pastoral no final dos anos 1970, fiel aos compromissos que assumiu, advertia:

O povo brasileiro que admite reformas e mudanças estruturais de comportamento, não aceita as teorias do comunismo ateu e sua mentalidade política totalitária e onipotente. [...] Sabe-se que a tendência atual das democracias adultas corre no sentido de sua convivência dentro do corpo social. No caso específico brasileiro, **entendo que não se deve forçar esse caminho**, no momento em que se assiste a um processo gradual de redemocratização. [...] No meu entender, a nova caminhada do Brasil nem deve ser truncada nem tumultuada (CARTA PASTORAL, 22 de Out.1979). [grifo nosso].

E assim, o fez até as eleições indiretas de 1985, ocorridas através de um colégio eleitoral. O candidato da oposição Tancredo Neves, da Aliança Democrática (ampla aliança do PMDB com a Frente Liberal, formada por dissidentes do PDS), venceu as eleições no colégio eleitoral no dia 15 de janeiro de 1985, tendo como vice José Sarney. Foram 480 votos a favor, contra 180 dados a Paulo Maluf, candidato do PDS, e 26 abstenções. Após o pleito, o PT desliga do partido os deputados: Airton Soares (SP), Bete Mendes (SP) e José Eudes (RJ) que votaram em Tancredo Neves contrariando a executiva do partido que havia indicado pela abstenção. Esse processo resultou na definição de um quadro de ministros marcados pela heterogeneidade, reflexo dos interesses contraditórios do processo eleitoral.

Por sua vez, em sua oração dominical de 07 de Setembro de 1985, Dom Avelar afirmou: “o próprio regime militar foi, aos poucos, liberalizando o regime de concentração de poder e, afinal, chegamos, **sem graves traumatismos**, às eleições indiretas dos civis” (A TARDE, Set. 1985). [grifo nosso]. Como até intuitivamente já dá para desconfiar, não é isso que ocorre. Assim, dentro de um regime de emergência, torna-se relevante indagar: O que Dom Avelar considerava como “traumas” na política brasileira nos anos de repressão? Nessa perspectiva, sua oração dominical acaba revelando o que o Arcebispo procurava passar para os seus fiéis a respeito da evolução dos fatos políticos durante o regime de exceção.

Aqui, é claramente visível como Dom Avelar, apesar do conhecimento dos crimes e das torturas praticadas durante o regime de exceção, seguiu uma lógica própria em sua interpretação dos fatos. O confortável andar superior governa, o populoso andar inferior obedece. É como se o caminho do país já estivesse definido com o fim do regime em 1985, isto é, ele se tornará o que já pode potencialmente ser.

Nesse contexto, convém sempre diferenciar a sua análise do movimento social de que a Igreja participa e a qual ajuda a canalizar daquelas expressões partidárias que assumem a luta pela participação política e pelo poder: uma coisa é a posição oficial da Instituição, e outra é a própria religião. Podemos localizar, nesse impasse enfrentado por Dom Avelar, o conceito de várias ‘religiões’, ou ‘concepções ativas do mundo’ como diz Gramsci, citado por Monasta (2010, p.75)⁵⁵, ou seja, é a religião que move os cristãos ativos politicamente.

Portanto, ao analisarmos a atuação de Dom Avelar, na CNBB, teremos conclusões, aparentemente contraditórias. É tanto possível dizer que com a contribuição dele a Igreja avançou e se tornou no Brasil uma agência de dignidade pela sua acolhida aos presos políticos e as suas famílias, primeiramente com visitas frequentes e depois no apoio dado ao Pe. Renzo Rossi sacerdote italiano vinculado a sua Arquidiocese e um dos fundadores da Pastoral Carcerária; como também sustentar que retrocedeu diante da sua insistência em manter: ora um diálogo com setores das Forças Armadas (especificamente o da ‘Comunidade de Informações’), a fim de manter sua opção por determinadas políticas de conveniência, ora sendo ausente na sua capacidade de mobilizar por meio de convocações, ora se afastando quando lhe interessava de seus elementos mais radicais.

Neste contexto, por razões humanitárias Dom Avelar acolheu em sua Arquidiocese a Pastoral Carcerária. Todavia, essa atitude não pode ser entendida como uma iniciativa política de enfrentamento ao regime ditatorial como fez Dom Helder. Naquele momento, a atuação de Dom Avelar, reafirmava o seu compromisso evangélico, mas, quase nunca esse empenho humanitário era acompanhado de um chamado à responsabilidade dos militares pela violação dos direitos humanos. Em alguns momentos, poder-se-ia pensar que esse lado evangélico surge inclusive diante de situações já definidas pela Justiça Militar, ou seja, são presos já condenados pelo regime. Doravante, mesmo que as razões para esse engajamento não fossem políticas, esses atos marcaram positivamente a Arquidiocese de Salvador durante o regime ditatorial.

⁵⁵ Segundo Gramsci, a força das religiões, notadamente da Igreja Católica, consistia e consiste no seguinte fato: que elas sentem intensamente a necessidade de união doutrinal de toda a massa “religiosa” e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se destaquem dos inferiores (MONASTA, 2010, p. 75).

Diante disso, assim como a Igreja Católica não pode ser compreendida fora das suas relações com a sociedade do ponto de vista de sua natureza política, conclui-se que o Arcebispo teve muita dificuldade em apoiar certos grupos de leigos que estavam vinculados a movimentos sociais e a partidos políticos de esquerda e de centro-esquerda, como por exemplo: Cristãos para o Socialismo, Cristãos para a Libertação, Sacerdotes para a América Latina, Religiosas para a América Latina, JUC etc. De igual forma, havia movimentos nos quais enxergava validade, mas não exclusividade, como por exemplo: algumas comunidades eclesiais de base, associações, organizações, movimentos e instituições, que assumiram uma postura mais à esquerda durante o regime de exceção e que lhe causava muita preocupação ao utilizar o conceito de ‘Igreja Popular’ atrelada à Teologia da Libertação.

Por outro lado, a grande conquista da entidade foi estabelecer um núcleo comum que tomava as decisões e posicionavam os bispos num mesmo plano mesmo entendendo que a Igreja nunca foi homogênea quanto às suas ideias, isto é, havia uma necessidade de organização da Igreja brasileira que era consenso entre os bispos. Ressaltamos que antes da CNBB cada Diocese se ligava a Roma em contato com o Embaixador do Vaticano no Brasil. Segundo Serbin (2001, p. 98), a CNBB serviu também como: “Defensora da Igreja brasileira em nível nacional e internacional, promoveu assembleias e levantou numerosos problemas da Igreja”.

Tais dimensões fizeram da CNBB um importante centro ativo de iniciativas para o amplo envolvimento dos religiosos com os problemas sociais do Nordeste. Ademais, na Ata de fundação do órgão, dos dez bispos que assinaram o documento, sete eram dessa região. Assim, com a ajuda de Dom Manuel Pereira da Costa e Dom Eugênio Sales a Conferência promoveu encontros regionais (Campina Grande, 1956 e Natal, 1959) de onde saíram documentos norteadores e desafiantes para o engajamento social da Instituição com o flagelo da seca e do subdesenvolvimento. Nessa época, Dom Avelar em Teresina, apesar de conhecer profundamente esses problemas, à medida que se aprofundava o compromisso político, torna-se quase nulo o seu envolvimento junto a CNBB, principalmente quando percebe que o órgão começava a se transformar em uma agência política. Segundo Mainwaring (2004, p. 74),

Por volta do final da década de 1950, os bispos começaram a questionar se o desenvolvimento econômico em si resolveria os problemas dos camponeses. A perspectiva reformista mudou, passando de um apoio à modernização sem a distribuição de terras a um encorajamento da modernização com a redistribuição. A virada decisiva nesse assunto ocorreu no início da década

de 1960, mas um documento de 1956, dos bispos nordestinos, que eram os mais progressistas do país, a antecipavam.

Como se vê, a realização desses encontros entre os bispos, ora debatendo o desenvolvimento social do Nordeste, ora apoiando uma maior cooperação entre Igreja e Estado, reforçava a necessidade do episcopado em revalorizar a tese da transformação da região através da industrialização. Nesse sentido, a Igreja acabou pressionando o Governo Federal a conceber um órgão para a promoção do Nordeste. Assim, em dezembro de 1959, na Presidência de Juscelino Kubitschek foi criada a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE).

Para Dom Helder, a SUDENE deveria contemplar um plano integrado entre vários ministérios para atuar de forma ostensiva na região, comprometendo-se com iniciativas de planejamento que, forçosamente, teriam que trabalhar com o médio e o longo prazo. Faltava uma visão de conjunto acerca da economia do Nordeste. Nesse aspecto, as anotações do bispo foram acatadas no momento de criação do órgão, conforme se vê no decreto de lei nº 3.692,

Elaborar um plano de desenvolvimento do Nordeste; coordenar e controlar os projetos a encargo do governo federal na região; executar diretamente ou por contrato os projetos de aproveitamento dos meios aprovados; controlar a execução dos programas de assistência técnica, nacional ou estrangeira (ARAÚJO, 2012, p. 79-80).

Mais importante, como desejava Dom Helder, era a revalorização do trabalho entre a Igreja e o Estado. Assim, o decreto trata de um conjunto de medidas de grande alcance para a região, era a chance de quebrar uma política de domínio assentada nos interesses de uma oligarquia agrária. A partir daí, já poderíamos perceber as grandes dificuldades que a SUDENE iria encontrar em sua trajetória. Com efeito, “a ação da SUDENE será, precisamente, o instrumento de ação da política partidária, dos interesses inconfessáveis e dos coronéis que dominam o eleitorado local” (JORNAL DO COMMERCIO, 25 de março de 1960).

Desse modo, na década de 1970 quando alguns bispos capitaneados por Dom Helder e com o apoio da CNBB lançaram o já citado documento “Eu ouvi os clamores do meu povo”, ao fazerem um balanço sobre a política econômica do governo, também analisaram a atuação da SUDENE na região. No manifesto, ficou claro que em meio a tantas promessas, antes o órgão que era importante e politicamente avançado para a região aos poucos foi sendo desmontado e loteado entre políticos tradicionais da região, principalmente durante o regime

ditatorial. Para a CNBB, esse fato foi responsável por criar uma estrutura burocrática no órgão, e que, possivelmente, culminou com a corrupção e a manutenção dos privilégios das oligarquias nordestinas. De fato, segundo a professora Socorro Ferraz, "A SUDENE era um superministério. Não existiam apadrinhamentos nem funcionários que realmente não tivessem aptidão para o exercício das funções" (FERRAZ, 2014). Enfim, a estatal não cumpriu nem de longe o seu papel de levar o progresso e o desenvolvimento industrial ao Nordeste. Segundo o documento,

mesmo transcorrido mais de dez anos da criação da SUDENE, cabe perguntar, hoje, se a Autarquia exerceu aquele papel que lhe foi atribuído na luta contra o subdesenvolvimento regional, assim como indagar sobre o sentido das alterações a que foi submetida sua política de desenvolvimento.⁵⁶

Do ponto de vista econômico, procurando tornar o Nordeste uma região eficiente e produtiva, a SUDENE fracassou não somente no terreno dos resultados práticos, mas no enfrentamento do tipo de desenvolvimento promovido pelo capitalismo no Continente latino-americano. Além do que, pelos motivos supracitados não houve vontade política para encabeçar as reformas necessárias que a região necessitava, como por exemplo, a reforma agrária. Nesse sentido, sobre a SUDENE, lamentou Dom Helder: "Naquele tempo estava convencido que através de órgãos como a SUDENE podíamos verdadeiramente mudar as estruturas" (CAMARA, 1977, p.94).

Outro trabalho de grande alcance que contou com a participação de Dom Avelar e de Dom Helder à frente da CNBB foi o Movimento de Educação de Base (MEB), inicialmente com o nome de Movimento de Educação de Base da CNBB. Como exposto anteriormente, a origem do MEB remonta aos anos de 1960, quando o então Secretário da Ação Social da CNBB e Bispo Auxiliar de Natal, Dom Eugênio Sales, com o objetivo de amparar a educação de base em sua Diocese passou a utilizar o rádio como ferramenta para alfabetizar, principalmente, o trabalhador rural.

O MEB foi criado durante a Presidência de Jânio Quadros e teve como primeiro Presidente Dom José Távora, na ocasião passou a receber verbas do Ministério da Educação. No início de 1964, o MEB estava presente em 14 Estados com, aproximadamente, 14 emissoras e mais de 7.000 escolas. Dessa maneira, as escolas radiofônicas, criadas em paróquias terminaram por impulsionar as futuras comunidades eclesiais de base, pois incentivaram a participação do leigo na Igreja.

⁵⁶ Documento de Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste Brasileiro. 'Eu ouvi os clamores do meu povo', divulgado em 06 de Maio de 1973, p, 14.

Nesse particular, Dom Avelar, desde o seu apostolado em Teresina (1956 a 1971), formou com o MEB um padrão cultural no qual, com o mínimo de encorajamento, o leigo poderia entrar. Isso preparou o caminho para o desenvolvimento de programas educativos voltados para a população do campo, alfabetizando e dando-lhe noções de política e sindicalização rural. Como consequência, o sacerdote, de certa forma, proporcionou às pessoas que se sentiam marginalizadas e exploradas meios de se fazer ouvir pela elite. O recado era claro, ‘deve-se buscar a realização pessoal no âmbito terreno e não, no sobrenatural’. Assim, para Dom Avelar, com o MEB religião e política integravam o mesmo campo de visão.

De igual teor e forma, Dom Helder acreditava que a CNBB deveria dar total apoio ao MEB como um projeto de dimensão social, política e cultural. A metodologia estava centrada no trabalho de Paulo Freire. O educador era um dos grandes idealizadores do paradigma da educação popular, defendendo a necessidade de teorizar a prática, a necessidade da pesquisa participante, reconhecendo a legitimidade do saber popular. Freire recusava uma pedagogia fatalista, ao contrário apostava em uma pedagogia comprometida com a autonomia e a cidadania, era muito elogiado pelo bispo por tratar a educação como uma forma de conscientização em busca da mobilização social e da formação integral do homem. Nesse sentido, segundo Dom Helder,

O MEB colocava as pessoas em pé, abria os olhos, desenvolvia a consciência. Seria triste que, devido aos nossos pecados por omissão, as criaturas humanas tivessem a impressão de que foram abandonadas pela Igreja, porque estava ligada aos poderosos e era cúmplice dos ricos que cobrem as suas injustiças tremendas com as ofertas generosas para o culto e as obras sociais cristãs (CAMARA, 1968, p. 17-18).

O discurso de Dom Helder em relação ao MEB evidencia uma educação em que a finalidade primeira era o desenvolvimento de uma reflexão crítica sobre os fatores e condicionamentos da existência individual e coletiva. Nesse sentido, era um alerta a uma Instituição muito ligada à classe média, em que as massas eram tratadas como incultas. Para Dom Helder, o desafio maior do MEB era entrosar a realidade brasileira à educação, quebrar, entre o povo, hábitos de subordinação passiva e sujeitos à manipulação de toda ordem. Desse modo, os procedimentos então adotados na alfabetização deveriam mitigar a sensação de abandono e aproximar a Igreja dos pobres, melhorando a sua condição de existência. Ao mesmo tempo, o pecado da omissão deveria ser combatido com apoio da Igreja ao exercício de uma democracia militante.

Finalmente, o apoio incondicional da CNBB ao Movimento de Educação de Base projetou Dom Helder ainda mais, especialmente junto ao Ministério da Educação, órgão em que havia trabalhado no início da década de 1940 como técnico em educação. Entre 1962 e 1964, o religioso foi nomeado para o Conselho Federal de Educação. No Ministério endossou o projeto da Lei de Diretrizes de Bases (LDB) da Educação, aprovado no Congresso em 1961. Por conseguinte, Dom Helder conseguiu manter os interesses da Instituição no que tange à área da educação religiosa nas escolas públicas. Quanto à relação entre fé cristã e as práticas políticas concretas relacionadas com a sua proximidade com o poder, há da parte de Dom Helder uma substancial contribuição comprovado na sua intimidade com o Presidente Kubitschek e no apoio as reformas de base do Presidente Goulart.

Na CNBB, Dom Helder acompanhou também o afastamento paulatino da Ação Católica da Conferência, ao optar por um engajamento político de centro-esquerda e depois quando lideranças importantes abraçaram o Marxismo e a revolução. Todavia, antes dessa guinada ser combatida pela CNBB, houve um esforço pessoal de Dom Helder, como Assistente Nacional da Ação Católica na década de 1960, no sentido de aproximar os leigos da CNBB, fazendo com que esta recebesse a prática desses movimentos. Além disso, Dom Helder era uma liderança ativa nas duas instituições eclesiais.

Esse esforço do Arcebispo como Secretário Geral da CNBB contribuiu para sobrevivência material da Ação Católica e defendeu-a das pressões externas. Entretanto, desde a fundação da CNBB, diminui a força da Ação Católica, pois os bispos passaram a priorizar, financeiramente, a sua própria estrutura. Nesse jogo de interesses, a Ação Católica, que em outros tempos chegou a ter um orçamento autônomo dos bispos, começou a padecer de sérias clivagens internas, distanciando-se de uma concepção mais sacramental da fé. Por fim, em 1962, a ala esquerda da Juventude Universitária Católica (JUC), rompeu com o órgão e funda a Ação Popular (AP)⁵⁷, visando a uma preparação revolucionária. Após esse fato, Dom Helder se rende à pressão da ala conservadora da Instituição e a CNBB acaba por dissolver a Ação Católica. Segundo Piletti e Praxedes (2008), apesar dessa polêmica em relação aos desvios da doutrina social da Igreja pelos leigos, Dom Helder:

[...] Incentivou o engajamento dos movimentos leigos da Ação Católica como a JAC, JEC, JIC, JOC e JUC, em prol da justiça e da democracia em nosso país, lutando sempre em defesa dos direitos humanos, da reforma agrária, enfim, para a construção de condições de vida melhores para os

⁵⁷ A Ação Popular (AP) foi fundada em 1962, em Minas Gerais, durante um evento organizado pela JUC. O conceito-chave era o de socialismo.

trabalhadores do campo e da cidade (REVISTA DO INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, dez.2014).

Outro tema focado por Dom Helder – que estava associado a CNBB, foi o Plano de Emergência. Na verdade, a origem desse programa remonta ao final dos anos 50 quando o Papa João XXIII solicita ao CELAM uma resposta das Igrejas nacionais latino-americanas aos problemas acarretados pelo subdesenvolvimento no Continente. Diante disso, o desafio da CNBB era atender à solicitação do Papa, elaborando um projeto de pastoral de conjunto para a Igreja brasileira e intensificando a ação dos leigos na Instituição.

Em 1961, numa carta dirigida ao Episcopado Latino-Americano, João XXIII, novamente, cobrou uma linha de atuação disciplinada da Igreja sobre o mesmo tema: os graves problemas civis, sociais e econômicos das nações no Continente. Nessa carta, o Papa se apresenta como um vigilante atento da conjuntura política internacional, nada parecendo temer enquanto o inimigo atacava velava pelo destino da Instituição. Como antítese a esse discurso, pode-se dizer que o real motivo da exigência do plano era o medo da expansão do comunismo pelo Continente.

Procurai difundir, cada vez mais, a doutrina social cristã sobre os problemas sociais e estimular os fiéis – particularmente os que tem mais responsabilidade a realizá-la, evitando que se deixe enganar pelas doutrinas e opiniões falazes, não menos nocivas ao bem estar e a liberdade dos povos, como também ao supremo interesses das almas e que deem azo aos inimigos da Igreja (REB. Jun. 1962, p.462).

No Brasil, a responsabilidade, pela execução do plano, ficou a cargo de Dom Helder Camara, segundo o qual o Plano de Emergência foi um importante instrumento de inserção dos homens na Igreja, pois foi capaz de proporcionar um maior engajamento dos leigos na realidade paroquial. Assim, em 1962, a Assembleia Geral da CNBB aprovou o Plano de Emergência. Esse plano, também incentivou e se adequou à aplicação das diretrizes do Concílio Vaticano II que começava a tomar corpo no Continente.

Ao mesmo tempo, para a eficácia do projeto, foi preciso fazer um estudo sociológico das regiões, associado a um diagnóstico da realidade de cada Diocese. Essas pesquisas enfatizaram para Dom Helder uma carência nas estruturas administrativas regionais ao passo que desnudaram um quadro menos fraterno entre grupos progressistas e conservadores na preparação dos trabalhos. Nada disso, entretanto, afetou a vontade de Dom Helder em cumprir a determinação do Papa. Esses fatos revelam, porém, o quanto foi difícil a missão de Dom

Helder na CNBB, entidade em que ele foi o grande artífice e que se consolidou em meio à efervescência política dos anos de 1960.

Na época, foi com entusiasmo que Dom Helder, na CNBB, procurou atender à solicitação direta da Santa Sé na feitura do Plano de Emergência. Entretanto, quando as Dioceses começaram o trabalho dos seus respectivos programas, em sua grande maioria repousava as dificuldades de ordem humana (falta de pessoal) e financeira. Não obstante, mesmo com esses problemas mencionados, a Igreja brasileira foi pioneira ao promover o Plano de Emergência.

Destaque-se, finalmente, que a especificidade do trabalho realizado pela CNBB para a elaboração do plano de emergência, possibilitou um amadurecimento entre os bispos brasileiros que renderam bons frutos no momento da elaboração dos diversos Planos Regionais de Pastorais de Conjunto. Além disso, esses planos regionais tiveram como objetivo primeiro vivenciar com mais rigor as ordenações do Concílio Vaticano II em suas respectivas Arquidioceses.

No entanto, com o golpe civil-militar de 1964 e a substituição de Dom Helder do cargo de Secretário Geral pela ala politicamente conservadora da Instituição, acentuaram-se as divergências entre progressistas e tradicionalistas no interior da CNBB. De fato, numa Igreja Católica de maioria conservadora, pode-se dizer que a CNBB contribuiu para que a Instituição não perdesse a sua influência, orientando a condução dos acontecimentos. Por outro lado, preocupados com a ameaça do comunismo ou com a desordem social, essa ala tradicionalista apoiou a instauração da ditadura, ao mesmo tempo em que esse apoio trouxe-lhe muito mais respeito do que a Instituição poderia ter suscitado junto ao recém-instalado regime de exceção. Assim, num manifesto, dois meses após o golpe, a CNBB explicava ao povo brasileiro o seu apoio às Forças Armadas:

Atendendo à geral e angustiosa expectativa do Povo Brasileiro, que via a marcha acelerada do comunismo para a conquista do Poder, as Forças Armadas acudiram em tempo, e evitaram que se consumasse a implantação do regime bolchevista em nossa Terra. (...) Logo após o movimento vitorioso da Revolução, verificou-se uma sensação de alívio e de esperança, sobretudo porque, em face do clima de insegurança e quase desespero em que se encontravam as diferentes classes ou grupos sociais, a Proteção Divina se fez sentir de maneira sensível e insofismável. (...) Ao rendermos graças a Deus, que atendeu as orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação (*Apud* MAINWARING, 2004, p. 102).

Essa constatação já era refletida em profundas críticas trazidas pela ala, politicamente, progressista da Igreja. Com isso, essa Igreja, nos bastidores, travava uma luta surda entre seus bispos. Ao mesmo tempo, entretanto, novos arranjos institucionais e modos de ação pública foram forjados a fim de pressionar o governo brasileiro para o enfrentamento de problemas ligados ao incremento de uma operação saneadora e ao expurgo da vida pública nacional dos políticos vinculados à situação anterior.

O pior, porém, resultava em latentes preocupações dentro da CNBB e, tanto Dom Avelar quanto Dom Helder, sob perspectivas de análise bem diversas, chegavam, nesse ponto, a conclusões convergentes quanto ao regime de exceção: a necessidade de um respeito aos direitos humanos tão logo a constatação dos métodos utilizados pelos militares e o resgate ao Estado Democrático de Direito. Todavia, Dom Avelar, ao optar pela manutenção da proximidade com os militares, supostamente, em defesa da preservação da Instituição, evitava tecer críticas mais duras ao governo. Era exatamente nesses momentos que se revelava o caráter ambíguo do seu discurso, sua força e sua fraqueza. Em relação a isso, entre outros aspectos, naturalmente havia no interior da Igreja grupos com maior ou menor influência com o desejo de questionar as autoridades oficiais do grupo civil-militar no poder, independente da integridade física da Instituição.

Na verdade, o que se depreende é que, para Dom Avelar, era exequível negociar com os militares em concurso com grupos civis a fim de evitar o rompimento com o Estado, mesmo sendo ele autoritário e ilegítimo, em que cada parte estava, intrinsecamente, em conexão uma com a outra e sem nenhuma participação popular. A resposta não tardaria e a ala progressista da Igreja partiu para a ação. Essa dupla demandou novos desafios teológicos e, nessa perspectiva, comunidades eclesiais de base com os requisitos anteriormente descritos constituíram uma das mais fortes aproximações ao pensamento de Dom Helder.

A despeito da conjuntura política do período, esses eram temas de ressonância suficiente para granjear, em pouco tempo inúmeros adeptos, marcando de fato uma aproximação entre o socialismo, a Teologia da Libertação e a maioria das Dioceses brasileiras. Progressivamente, as Igrejas perceberam outras diferentes maneiras de unir o Catolicismo popular à prédica libertadora da religião. Por isso, o querer mudar a vida e transformar a sociedade no final da década de 1970 e início dos anos de 1980 passava, necessariamente, pela religião. Desse modo, a abertura ocasionou mudanças dentro da Igreja Católica e nas relações entre a Instituição e o Estado, assim o afrouxamento da repressão

permitiu que a Igreja se concentra-se na evangelização, facilitando o alicerce de novas estruturas eclesiais.

3.2 O nascimento do CELAM: suas etapas

Na sua obra ‘A conquista da América: o problema do outro (1982)’, o pesquisador Tzvetan Todorov mostrou que a conquista da América, no século XVI, teve sucesso, antes de tudo, porque os europeus eram, hermeneuticamente, superiores aos nativos. Era a personificação de uma ontologia de domínio e não, de conhecimento, para a qual toda ação violenta e cada vontade de poder seriam estranhas aos nativos, dentro de sua própria visão de mundo.

Não obstante, a história da colonização europeia tem aqui suas raízes e, pelo fato dela ser de caráter cristão, a Igreja contribuiu demasiadamente com ela, beneficiando, de certo modo, o processo da dominação. Isso permite mostrar, eventualmente, em que grau esse contato também penetrou a vida eclesial e religiosa, pois desde o princípio, o grande desafio do Cristianismo era desenvolver, dentro de si, a cultura do conhecimento do outro em sua alteridade. Essa compreensão é importante para o tema que aqui é abordado: o movimento da Igreja do centro para a margem.

Há aqui uma sutil ironia: a Igreja Católica, quase sempre, internalizou a crítica de que seu trabalho na América só interessava aos seus membros e só tem interesse em si mesmo, e de que pouco tem a ver com a sociedade cristã circundante, mesmo quando tratou de questões universais. De fato, o Cristianismo esteve condicionado, na América, a um espaço cultural, relativamente, homogêneo, a saber, a Europa Ocidental. Predominou o saber da subjugação, saber no sentido de apreensão, de apropriação, como arte de tomar posse. Nesse meio tempo, outras formas sensitivas e intuitivas como a religião passaram por esse mesmo processo.

Considerando os aspectos do pensamento social da Igreja Católica no Continente latino-americano, o Cristianismo deveria, enfim, despir-se de sua roupagem europeia, desfazendo-se, definitivamente, do seu invólucro europeu ocidental. Nesse contexto, o surgimento do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) marcou a passagem de um Cristianismo Europeu, culturalmente, monocêntrico, para um modelo mundial, como manifestação institucional de uma Igreja realmente universal.

Nesse sentido, instala-se, aos poucos, uma firme convicção; pela primeira vez a Igreja via como um todo a ação apostólica na América Latina, apesar de sua extrema fragmentação política. A culpa levou à expiação, colaborando, assim, com o nascimento do CELAM. Seu

precursor foi, inegavelmente, Leão XIII, ao reunir em Roma no ano de 1899 o primeiro sínodo latino-americano, constituindo um marco histórico na vida da Igreja americana.

Mas, afinal, o que de fato queria a Igreja Católica, em pleno final do século XIX, em relação à América Latina? Claro que o motivo principal para essa mudança de posição deriva do fato de que a metade dos católicos do mundo habitava aqui. Por isso mesmo, não era mais possível essa quase desvinculação da América Latina com a Santa Sé. Era preciso, portanto, criar um organismo que pudesse unir mais as forças da Igreja Católica na América Latina. Por sua vez, havia uma escassez muito grande de padres, praticamente, em toda a América Latina, ao mesmo tempo em que a ameaça comunista era um problema prioritário a ser resolvido. Como combater então o avanço comunista numa região subdesenvolvida e deficitária de clérigos?

De certa maneira, o CELAM nasceu dessa proposição, emergindo como porta-voz do mundo subdesenvolvido, entre 25 de julho e 04 de agosto de 1955 por ocasião da I Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano no curso do 36º Congresso Eucarístico Internacional do Rio de Janeiro, que tratou da questão sobre a formação dos presbíteros. Assim, dos esforços de Dom Manuel Larraín Errazuris, bispo de Talca, no Chile e de Dom Helder Camara junto ao Vaticano, mais, precisamente, com o apoio do Monsenhor Montini então Subsecretário de Estado da Cúria Romana, nascia o CELAM. Em novembro seguinte, tempo recorde para os trâmites da burocracia vaticana, Pio XII aprovou a sua Constituição, para, em 1958, criar-se a Comissão Pontifícia para a América latina (CAL).

O grande artífice da criação do CELAM foi Dom Manuel Larraín, mas o auxílio de Dom Helder não deve ser subestimado. O brasileiro contava com a experiência da criação da CNBB e uma excelente relação com o Vaticano, especialmente com a Secretária de Estado de Monsenhor Montini, e se colocou à disposição para ajudar Dom Larraín (PILETTI & PRAXEDES, 2008, p.193).

Para Raimundo Barros (1994, p. 92), os propósitos que levaram à criação do CELAM foram muito semelhantes àqueles que motivaram a criação da CNBB em 1952. Em suas palavras: “corresponde à tomada de consciência crescente dos traços e do destino que caracterizavam as nações do Continente e, mais ainda, da afinidade entre as Igrejas irmãs, plantadas nos diferentes países.”

Primeiramente, o local escolhido, para a sede jurídica do CELAM, foi a cidade de Bogotá. No artigo três do Estatuto de sua criação, aprovado pela Santa Sé, o órgão teve definido como uma das suas principais funções: “a promoção, com sentido colegial e a

intercomunhão dos bispos e das Igrejas particulares na América Latina, conduzida por um clero cada vez mais uniformizado” (REB, 1970, p. 170). Por essa diretriz, entende-se que era preciso prestar às Conferências Episcopais os serviços pastorais de consulta e conselho técnico que melhor correspondessem às exigências da Igreja na América Latina.

É nossa opinião, que também era do interesse do CELAM intensificar a presença dinâmica da Igreja dentro de um processo histórico da realidade latino-americana, oferecendo, mediante os seus departamentos, os serviços que ditavam sua presença. A ideia era promover a unidade de critério nas soluções e nas ações coordenadas. Em suma, a tarefa principal do Conselho era trabalhar em favor dessas mudanças na Igreja, ou seja, apresentar uma visão nova, diferente de uma imponente instituição internacional. De longe, no entanto, os maiores desafios do CELAM passavam por:

- a) Promover e estimular as iniciativas e obras de interesse comum.
- b) Procurar o desenvolvimento ordenado dos organismos e movimentos da Igreja no nível continental, favorecendo, assim, a oportuna coordenação dos mesmos em vistas a maior eficácia.
- c) Ocupar-se da preparação das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano, quando a Santa Sé decidir convocá-las por própria iniciativa ou por iniciativa do CELAM.
- d) Estudar os assuntos específicos que a Santa Sé lhe confiar por serem de interesse para a Igreja da América Latina ou para a Igreja Universal (REB, 1970, p. 170).

Num ponto vigorava um consenso unânime: constituída, em sua maioria, ou na totalidade, de Bispos e Cardeais europeus, dizia-se desse órgão, padecer sobre o vício do paternalismo romano, pois os bispos formados no modelo tridentino achavam-se encarregados da aplicação rigorosa e literal dos cânones da reforma do Concílio de Trento (1545-1563), sendo, portanto, um fiscal e um inspetor, acreditando que a sua principal missão era a de fiscal das doutrinas ensinadas na Diocese, além de administrar todos os sacramentos e cuidar da ordem das paróquias, dos conventos, entre outros.

Segundo Giacomo Martina (1997, p. 251), o Concílio de Trento “abriu um novo período da história da Igreja, determinando, em certo sentido, seus traços essenciais, do século XVI aos nossos dias”. Afinal, indubitavelmente, o Concílio de Trento estava preso a dois importantes sistemas de pensamento que haviam organizado a formação da identidade católica tradicional: primeiro, pôs em evidência a forte capacidade de recuperação da Igreja, vitoriosa de uma gravíssima crise; conforme, reforçou a unidade dogmática e disciplinar, que, mesmo

ameaçada várias vezes, em consequência das forças centrífugas do galicanismo⁵⁸ e dos fenômenos afins, sobressai, sobretudo se comparada à evolução contrária, mas contemporânea, das correntes protestantes (BOBBIO *et al.*, 1998, p. 532).

Voltando à América Latina e ao CELAM, esse órgão acabaria promovendo uma conscientização maior na estrutura da Igreja. As injustiças sociais e a situação de extrema pobreza em que se encontrara a maioria do Terceiro Mundo na sua globalidade, em particular o povo latino-americano, durante as décadas de 1960 e 1970, tornar-se-iam desafios, para a Igreja Católica, e exigiria dela uma clara definição e uma reflexão sobre um novo projeto para a transformação da realidade latino-americana, fato que acabou fornecendo uma estrutura de apoio para o surgimento da Teologia da Libertação no final da década seguinte.

Essa breve divagação sobre o CELAM tem como objetivo traçar um perfil da linha pastoral de Dom Avelar Brandão Vilela e de Dom Helder Camara à frente desse órgão, nas décadas de 1950, 1960 e 1970. De certa forma, há grande diferença entre acontecimentos fortuitos, imprevisíveis, que não obedecem a nenhuma lógica entre eles e outros que, independentemente das circunstâncias, se vinculam a intenções, propósitos ou vontades dos sujeitos históricos em pauta.

Com efeito, ao traçarmos o trabalho pastoral de ambos, pretendemos compreender o surgimento de uma teologia que fosse capaz de apresentar um projeto histórico de libertação política, econômica, cultural, gênero, como sinal e antecipação do projeto definitivo, escatológico, da plena liberdade no Reino de Deus, principalmente, a uma presença mais efetiva da Igreja junto às populações mais desfavorecidas. A seguir, teceremos algumas considerações sobre a aguçada percepção dos bispos do contexto histórico que cercou a atuação do CELAM em suas respectivas épocas.

O estudo sobre o trabalho dos bispos no CELAM, de uma forma geral, proporcionou um maior conhecimento da fragilidade das estruturas da Igreja na América Latina, no campo da liturgia e confirmou a expectativa de evitar conflitos que pudessem vir a ocorrer. Isso foi realizado cuidadosamente pelos bispos, que o fizeram sem perder, em nenhum momento, a fidelidade à sua opção religiosa. Foi o conceito da Igreja quanto a sua missão integral que promoveu o envolvimento de Dom Avelar e de Dom Helder na vida política da Igreja latino-americana.

⁵⁸ Algumas vezes distinguiu-se, por clareza de exposição, um 'Galicanismo episcopal' (ou eclesiástico), preocupado em afirmar os direitos dos Bispos em face do primado romano, e um "Galicanismo político" (às vezes subdividido em "Galicanismo régio" e "Galicanismo parlamentar"), que desenvolvia o tema de uma certa autonomia da Igreja da França em relação à de Roma e, ao mesmo tempo, lembrava a estreita vinculação desta Igreja com a monarquia. O Galicanismo é, antes de tudo, um produto da história, resultante, em suas várias formas, de situações conflitantes (BOBBIO *et al.*, 1998, p. 532).

Os documentos analisados mostram a Igreja enfrentando a si mesma no interior do órgão, percebendo todas as suas incoerências e vícios face aos desafios da sociedade humana, preconizadas pelas Encíclicas *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Populorum Progressio* e, finalmente, o Concílio Vaticano II. Sendo Assim, tanto para Dom Avelar quanto para Dom Helder, estava implícita a intenção de promover uma significativa abertura da Instituição religiosa face a outras confissões e de atribuir um papel mais participativo do laicato na celebração dos ofícios.

Dentro desse contexto, Dom Helder esteve à frente do CELAM por vários momentos: a partir da primeira reunião em 1956 quando foi eleito 2º vice-presidente, novamente eleito de 1959 a 1960 e de 1961 a 1963, também como 2º vice-presidente e 1º vice-presidente de 1964 até novembro de 1965, quando houve eleições no CELAM. Já Dom Avelar foi eleito vice-presidente do CELAM, em novembro de 1965, sucedendo ao próprio Dom Helder e depois assumindo a presidência, em 1966, pelo falecimento do chileno Dom Manuel Larrain após acidente automobilístico.

Nesse mesmo ano, Dom Avelar foi eleito para um mandato de três anos, renovado em 1969 na mais longa gestão da história do órgão, quando foi substituído pelo argentino Dom Eduardo Pirônio, Arcebispo de Mar Del Prata. Assim, após seis anos e meio à frente daquele órgão foi elogiado com o seguinte comentário: “pretendo manter a linha, moderadamente, progressista característica do Conselho, que conseguiu vencer as tentações do radicalismo, obra de Dom Avelar, bispo de uma Igreja viva” (O ESTADO DE SÃO PAULO, nov.1972). Em suma, a despeito das contradições, tensões e limites que cercaram as mudanças da Igreja na América Latina, Dom Helder e Dom Avelar não conviveram juntos na direção do CELAM.

De um modo geral, quando Dom Avelar assumiu o CELAM, a Igreja passava por uma crise institucional advinda da maneira de encarar o Cristianismo em formas de pensamento, estruturas de organização e modo de integração e atuação na sociedade. Tratava-se de algo muito mais fundamental, isto é, de toda uma reestruturação da Igreja no campo institucional.

Na questão doutrinal, essa renovação supõe, por um lado, recuperar o alicerce essencial do Cristianismo, o fato histórico de Jesus com sua concepção da vida e seus sistemas de valores. Em muitos aspectos, para a compreensão do termo “moderadamente” progressista citado por Dom Eduardo Pirônio no CELAM, é necessário lembrar que Dom Avelar procurou evitar o predomínio da identificação da fé com uma opção política específica, seu objetivo era harmonizar a diversidade de pensamentos dos bispos latinos.

No que diz respeito à estrutura organizacional, o bispo procurou abdicar daquelas disposições jurídicas, formas de autoridade na relação Igreja-leigos; numa palavra, os sistemas de organização que já não correspondiam aos valores próprios e às exigências do Concílio Vaticano II e da sociedade. Por conseguinte, esse arranjo canônico, em vez de revelar a mensagem cristã aos homens e a sociedade, converteram-se em anteparos que obscurecem e escondem a Igreja.

Ressalta-se, ainda que, quanto ao modo de realizar essa reestruturação, Dom Avelar fortaleceu o conceito de uma institucionalização que parte da comunidade cristã. Segundo o bispo, é ela que, na medida em que vai vivendo, encarna seus próprios valores em formas e estruturas que lhe permitem expressar-se e levá-los a termo.

Em outras palavras, esse novo tipo de institucionalização proposto pelo CELAM não poderia realizar-se por decreto, a partir de cima. Com efeito, a única coisa que se consegue dessa maneira é criar um novo telhado de estruturas que não precisaria ser melhor do que a anterior. Essa consciência iria permear a comunidade cristã, na medida em que o Cristianismo fosse vivido, autenticamente, em meio aos problemas e aspirações do mundo atual. Esse é, necessariamente, um processo penoso e demorado, mas afinal de contas, o único capaz de criar algo autêntico.

Convém recordar que foi a luta contra as ditaduras, a defesa dos direitos humanos, o que mais congregou parte da hierarquia católica na América Latina, nessa época, para uma postura mais progressista. O progressismo se apresentou como uma reação aos problemas conjunturais que surgiam e necessitavam de solução prática e, não apenas, de discursos. Entretanto, não se afastam da estrutura institucional. Porém, o fato de que, setores da Igreja tenham assumido a defesa dos direitos humanos, não nos habilita a definir a Igreja como progressista.

Ademais, o CELAM também foi marcado por outras posições teológicas, problemas internos e dissidências, principalmente entre os anos de sua fundação 1955 e o ano de 1968 quando foi criado o Instituto Pastoral Latino Americano (IPLA), pelo qual de certa forma, procurou-se dar uma unidade ao discurso do Conselho. Em 1972, na XIV Assembleia do CELAM, na cidade de Sucre na Bolívia, o órgão elegeu para Secretário Geral o bispo Alfonso Lopez Trujillo conhecido por suas posições, teologicamente, conservadoras.

O Cardeal colombiano Alfonso Lopez Trujillo simbolizava a ala conservadora da Igreja. Foi um severo crítico dos teólogos progressistas. Em seus artigos negou a capacidade científica do Marxismo em conhecer a realidade. Segundo Trujillo, o maior pecado da Teologia da Libertação era atribuir à classe operária uma ação messiânica-redentora da

história. Para ele, a visão economicista impregnada na Teologia da Libertação universalizavam o ódio e depunha contra a sua pretensão de querer ser um novo modo de fazer e pensar a teologia como motor da história.

Assim, o IPLA assumiu uma produção anticomunista, ligada a setores desenvolvimentistas. Em síntese, foi um tempo de repressão na Igreja: limpeza total na Conferência de uma corrente de bispos proféticos. Para Comblin, “a partir de 1972 o CELAM foi uma máquina de guerra contra a Teologia da Libertação, as comunidades eclesiais de base e particularmente a Conferência dos Bispos do Brasil” (COMBLIN, 1992, p. 616).

Entretanto, considerando que esse órgão possibilitou uma maior organização dos teólogos militantes e das congregações religiosas, percebe-se seu envolvimento, mas também sua limitação no enfrentamento das opiniões de bispos progressistas, moderados e conservadores nas plenárias da Conferência. Verifica-se, então, a existência de descompassos, de descontinuidades e de incongruências.

De fato, havia tensões dentro do Conselho e o próprio Dom Avelar procurou representar enquanto estava como Presidente os anseios políticos de diferentes setores da Igreja, tanto com a hierarquia, politicamente, conservadora – quanto com os politicamente mais progressistas, pois acreditava que a legitimidade do órgão decorre, exatamente, da sua integração religiosa.

A despeito das vacilações e dos conflitos, Dom Avelar vai se afastando dessas amarras teológicas, Igreja popular *versus* Igreja institucional. O problema começa a surgir, porém, quando as características de uma e ou outra forma de expressão são comuns dentro da Igreja: atitude racionalista do espírito; ruptura entre a fé e a revelação; querer estar na Igreja segundo sua razão e vontade própria, e não segundo o magistério eclesial.

Nesse espírito, seu discurso de abertura na Conferência de Medellín (1968), recebeu significativos aplausos ao aludir as dificuldades surgidas na preparação do encontro, na sua fala pediu: “harmonia e compreensão nos trabalhos, sem posições radicais” (REVISTA VOZES, abr. de 1969, p. 322). Sua mensagem era clara, prudência para reafirmar a posição da Igreja pontifícia do Papa Paulo VI (1963-1978) como orientadora dos debates sobre a situação de pobreza e desamparo social no Continente.

Nesse período, procedeu-se à reforma estatutária, em razão do qual o conselho se adaptou aos princípios da colegialidade proclamada pelo Concílio Vaticano II.⁵⁹ Todavia,

⁵⁹ Assegurado pela LG, o caráter colegial do corpo dos bispos fundamenta-se em quatro argumentos da tradição: a comunhão e comunicação dos Bispos entre si e com o Bispo de Roma, os Sínodos Particulares, os Concílios Ecumênicos e o rito da ordenação episcopal. O antiquíssimo costume de convocar vários Bispos para a

emergiu um dilema para Dom Avelar, em relação à antiga identidade tridentina, pois; deixou-se, de lado, essa face unilateral da Igreja em função de um novo ministério, o da colegialidade. Nessa situação, como resolver, no CELAM, o que parecia contraditório para a Igreja: o primado do Pontífice Romano e a colegialidade episcopal. Além disso, como pode o primado garantir a unidade da fé e a disciplina comum na Igreja, sem afetar o exercício moral da colegialidade?

Nesse sentido, Dom Avelar, à frente do CELAM, defendeu que a autoridade do primado fosse exercida eficazmente. Para ele, todos os problemas de interesse da Igreja deveriam ser resolvidos com o Santo Padre e não, contra ele, ou seja, ao se falar de unidade e pluralismo, não se poderia atingir, absolutamente, o princípio da autoridade.

Partindo dessa lógica, o Romano Pontífice sucessor de Pedro e os bispos, sucessores dos apóstolos, unem-se entre si à semelhança de Pedro e dos demais apóstolos que formam um só Colégio Apostólico (LG III, 22a). O Colégio Episcopal sucede, portanto, ao Colégio Apostólico (LG III, 22b), enquanto o Papa sucede a Pedro e os bispos não sucedem a um Apóstolo em particular, mas são sucessores do Colégio Apostólico.

A partir daí, o que nos interessa, especificamente, é perceber que o CELAM durante a liderança de Dom Avelar foi à primeira Conferência Episcopal do mundo a se colocar como uma instância intermediária entre a Santa Sé e o bispo local. É interessante considerar que, antes mesmo do Concílio Vaticano II, ainda na década de 1950, a fundação do CELAM trazia no seu bojo, como Conselho Geral do Episcopado, o princípio da colegialidade. Mais tarde, esse modelo de estrutura hierárquica foi normatizado em assembleia, por um conjunto de bispos no período em que Dom Avelar, reconhecido por posições menos revolucionárias, era o seu Presidente. Dessa maneira, não foi difícil prever que de tudo isso, fluiu um conceito novo de bispo e sua função específica na Igreja. Haverá, então, um novo tipo de religioso, não mais, estritamente, monárquico e tradicional.

Por isso, com esse modelo democrático, tanto quanto o pode ser uma estrutura tridentina, o órgão avançou nos princípios da corresponsabilidade e da colegialidade, de valorização a movimentos pastorais e de trabalho colegiado, paradoxalmente, mitigando a concepção de bispos conservadores formados no modelo do Concílio de Trento.

Pode-se imaginar que essa colegialidade a serviço dos bispos requer um amplo governo eclesial. Contudo, num sentido mais geral, não podemos negar que o polo que atraiu

e concentrou as atenções do Vaticano II foi a autoridade dos bispos contemplando uma maior participação das Conferências Episcopais e outras instâncias eclesiais. Certamente, a Igreja Católica descobre lacunas, insuficiências e erros em algumas expressões da colegialidade, na análise do tema Ratzinger (1965, p. 36) afirma que:

A doutrina da Colegialidade dos bispos, explicitada pelo Vaticano II, não suprime o primado, mas impõe modificações nas suas formas de apresentação, revelando seu significado central e teológico. Na comunhão das Igrejas há um centro fixo de comunhão, a Sé Romana. O primado do bispo de Roma configura-se como um primado de comunhão.

Para reforçar o argumento supracitado, o Concílio nos fala desde o seu primeiro esquema sobre a Igreja da colegialidade do episcopado. Isso não significa que o Concílio não teve de lutar, não sem sofrimento, contra aqueles que se opunham, inteiramente, a essa colegialidade, mas ainda contra aqueles que a aceitavam, contudo a concebiam de maneira por mais jurídica. Antón (1970, p. 71)⁶⁰ lembra que: “A missão do bispo de Roma consiste em salvaguardar e promover a unidade do Povo de Deus, dentro da legítima diversidade.”

De qualquer maneira, com a sua doutrina da colegialidade episcopal radicada, não apenas numa jurisdição de direito pontifício, mas também na própria sacramentalidade do episcopado, o Vaticano II superava uma concepção individualista sobre o encargo episcopal. O bispo não é criado para uma existência, exclusivamente individual, mas ele se origina por um rito sacramental que o insere num colégio. Antes de agir colegialmente, a sua existência como bispo, a sua participação no cargo episcopal já tem, portanto, uma estrutura colegial.

Diante disso, no mandato de Dom Avelar como Presidente do CELAM, as Conferências nacionais passaram a contar com 57 e, não mais, com 22 membros delegados, entre eles se incluíam também todos os Presidentes das Conferências Episcopais. Assim, antecipa a Conferência uma imagem da unidade do Continente que pode ser antevista no plano político, pois demonstra a disposição da Igreja de não se deixar marginalizar na América Latina, pois, ainda, enfrentava os mais elementares desafios da evangelização e da catequese. Aqui, abre-se o caminho para um novo ensaio histórico: integrar a liturgia, organicamente, à educação religiosa, capacitar as paróquias para uma verdadeira vida comunitária e buscar valores mais autenticamente evangélicos.

⁶⁰ Angel Antón, jesuíta, professor de eclesiologia na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma durante os anos de 1963 a 1997. Nasceu em Palência na Espanha. Atuou como perito do episcopado espanhol no Concílio Vaticano II, secretário do Sínodo Extraordinário de 1969 e perito do Sínodo Extraordinário de 1985. Autor de importantes obras e artigos sobre eclesiologia destaca-se em temas sobre a evolução das ideias eclesiológicas e outros ligados ao Concílio Vaticano II.

Pode-se, portanto, deduzir que o espírito da colegialidade episcopal só se realiza, no seu cerne cristão, como forma de fraternidade. É, esta por assim, dizer que supre o perigo de ater-se ao puramente canônico. O que o bispo deseja encontrar junto aos seus presbíteros não é em primeiro lugar a obediência, mas comunhão na esperança que constitui a essência da fraternidade cristã. Em outras palavras, a autoridade de chefe de sucessor de São Pedro não o impede de colocar-se na mesma posição dos presbíteros a quem ele exorta.

Desse modo, o período de Dom Avelar à frente do órgão foi marcado por combate ao modelo de pastoral que apostava na conservação, baseada na sacramentalização, com pouca atenção à evangelização. Aqui, nota-se uma preocupação com um modelo de evangelização que orientava o indivíduo para a formação de uma fé pessoal, adulta, interiormente desenvolvida, operante e constantemente confrontada com os desafios da vida atual, relacionada com os sinais dos tempos. Certamente, não foi fácil aplicar tudo isso à situação concreta da Igreja naquele período de tantas clivagens sociais.

Sob a liderança dinâmica de Dom Avelar, saíram recomendações para apoiar as paróquias a tal ponto, que possam ser um conjunto pastoral vivificador e unificador; quando recomenda aos bispos que favoreçam a celebração da eucaristia em pequenos grupos; quando aposta na pastoral familiar como prioridade; quando insiste na educação de base e por fim quando recomenda uma Igreja mais missionária e pastoral.

Aliás, por esses princípios, pode-se argumentar que estamos nos referindo a um pastor com perfil moderado. Porém, para as reflexões propostas neste capítulo não serão considerados os pormenores dessas recomendações, dado que o próprio Dom Avelar, politicamente, metamorfoseia-se com facilidade, fato comprovado pelos debates teológico-pastorais nos anos de 1980 em relação às CEBs e à Teologia da Libertação, fatos que discutiremos em outro momento.

Em qualquer dos casos, todas essas recomendações eram controladas muito de perto por Dom Avelar, tanto assim que a colegialidade apregoada por ele no CELAM, ao ser implementada em sua Arquidiocese, refletia uma postura de atenção e de espera por sua palavra final. No âmbito local havia, portanto, um clima de muito respeito ao Arcebispo, mesmo se apresentando como um governo episcopal colegiado, em cujo funcionamento da Cúria havia pouco espaço para interpretações divergentes. Desse modo, se, no CELAM, o princípio da colegialidade foi uma meta normatizada em seu governo, em Salvador não passou de uma inflexão daquilo que o corpo de funcionários sagrados produziu sob suas ordens, ou seja, o poder era exercido sem divisão.

Ademais, talvez o único momento em que ocorreu um verdadeiro princípio colegial na sua Arquidiocese tenha sido, paradoxalmente, na sua ausência, logo após o conhecimento da sua enfermidade que o levou à morte. Dessa forma, em comum acordo com o Vaticano, foi empossado um colegiado formado por: Tomás Murphy (Bispo Auxiliar), Gaspar Sadoc (Vigário Geral), Padre José Luna e Padre Manoel Pithon, que passaram a responder pela Arquidiocese em relação a Roma.

De outra forma, em torno dessa discussão acerca da colegialidade, Dom Helder enxergava a necessidade de uma abertura com as Igrejas locais, na observância do princípio da subsidiariedade contra uma práxis simples de generalizações, que chamamos de centralismo. O bispo era, portanto, contrário à separação e à uniformidade de uma Igreja declaradamente do Papa que se apresenta como via de mão única de cima para baixo, situação peculiar de uma autoridade inalienável.

Nesse sentido, o Arcebispo, a partir da segunda metade dos anos de 1950, desenvolveu uma linha de ação e de organização que assinalava, definitivamente, a sua ascensão rumo ao episcopado, mas também ao papel de uma figura de destaque no panorama nacional e, paulatinamente, no cenário internacional. Assim, muito desse destaque alcançado por Dom Helder estava vinculado a sua profética dedicação para a criação da CNBB, um órgão que, pela primeira vez, implementou de maneira sistemática a colegialidade episcopal, talvez devido a certa autonomia concedida por Roma e instrumentalizada pelo Arcebispo.

Entretantes, a criação do CELAM (1955) representou para Dom Helder uma continuidade do princípio colegiado vivenciado já nos primeiros anos da CNBB, quando o Vaticano, finalmente, entendeu a importância do Brasil como centro irradiador de uma política episcopal para toda a América Latina. Assim, ao longo dos anos 50, houve uma nítida evolução nas relações entre a Igreja-Estado no Brasil. Passou-se da linha, traçada no início da República, de autonomia, respeito e simpatia mútua, para abranger também uma cooperação mais estreita em termos de justiça social e cooperação para um desenvolvimento mais humano. Além do mais, a CNBB “Manteve autonomia em relação às outras estruturas eclesiais. Exercendo liderança, com a capacidade criativa e de mudança segundo as circunstâncias. Criando uma identidade firme e coerente” (LIBÂNIO, 2000, p.111).

A Instituição passava, assim, do simples assistencialismo para ajudar a sociedade, no seu conjunto a desempenhar, o seu papel de sujeito do desenvolvimento do Estado. Essa característica corroborava toda a tradição herdada da fase colonial. Por conseguinte, entraram na pauta da cooperação Igreja-Estado: o movimento de educação de base, o desenvolvimento

do Nordeste brasileiro e o sindicalismo rural. Em contrapartida, num contexto mundial dominado pela Guerra Fria, não foi difícil taxar essa posição de subversiva.

Não obstante, mergulhada numa realidade utópica havia a verificação constante de que a ação a empreender no nível local justificava, plenamente, o que Dom Helder pensava: uma Igreja embrenhada de participação e reflexão cotidiana. Diante disso, está mais do que esclarecido que foi através da CNBB que Dom Helder intuiu no CELAM a expressão da colegialidade. Assim, fugindo do tradicional modelo clerical, Dom Helder (2009, p. 47) comentou em carta circular:

O que há por detrás destas eleições é todo um rumo novo para a Santa Igreja. A Cúria Romana, quando reage desta maneira, não está defendendo o primado de Pedro, porque nosso esquema nem de longe o arranha: está defendendo, isto sim, seu próprio reinado. Quando o Santo Padre promulgar a colegialidade (e esperemos em Deus que o diabo não se meta no final das eleições e não atrapalhe as atuais disposições do querido Pai) estará terminada a centralização excessiva de após-Vaticano I (centralização que teve seu papel providencial, teve suas vantagens, mas acarretou malefícios terríveis) e abrir-se-á a fase de responsabilidade muito maior para as hierarquias e especialmente para as Conferências.

Por esse motivo, enquanto exerceu a vice-presidência no órgão, a ala da Igreja mais tradicional permitiu, até um determinado momento, que o carismático Dom Helder Camara exercesse livremente a sua liderança na criação e formação de um órgão colegiado, infundindo-lhe ideologia de mudança social. No entanto, a independência de Dom Helder no CELAM não o isentou de dissabores e conflitos com o poder político e com membros da Igreja latino-americana.

De qualquer forma, a irredutibilidade da década de 1960, vista como um novo período da história representa, para Dom Helder, o início do repensar da Igreja Católica na América Latina, tendo como pano de fundo o Concílio Vaticano II e um mundo cada vez mais bipolarizado. Diferente, portanto, de Dom Avelar, por onde Dom Helder levou seu projeto pastoral fez questão de aplicar ainda com mais veemência as decisões conciliares, uma das quais era, exatamente, o arquétipo da colegialidade. Um bom exemplo disso pode ser verificado na Arquidiocese de Olinda e Recife, marcada por uma práxis religiosa em que o otimismo fazia justiça à realidade, face às rupturas sociais vividas pela sociedade na América Latina.

3.3 A unidade difícil de se achar

Nos documentos consultados, chama a atenção o desejo por uma unidade construída no CELAM a partir do seu espírito colegiado. Essa unidade deveria fortalecer a identidade da Instituição na América Latina, sendo ela indispensável à fecundidade pastoral. Nesse sentido, esclarece o Papa João Paulo II, “quanto mais graves sejam os problemas, tanto mais profunda há de ser a unidade com a cabeça visível da Igreja e dos pastores entre si. Sua unidade é um sinal precioso para a comunidade” (JOÃO PAULO II, 1980, p. 63).

De certa maneira, foi uma situação inversa que ocorreu. Não era apenas o início da transformação; na década de 1970, ficou latente que, em vez de abertura, diálogo, comunicação, favoreceu-se, novamente, a separação. Pode-se dizer que, nessa década, por força das circunstâncias políticas que levaram a América Latina a sucessivos golpes de Estado, o órgão viveu entre a cruz e a espada, não raro uma espada de dois gumes, considerando os radicalismos que afetavam a própria Igreja e produziam alguns párias da Teologia da Libertação e da revolução marxista na sociedade civil. Segundo Guazzelli (2004, p. 28), “na década de 1970, apenas o México, a Colômbia e a Venezuela não haviam apelado para golpes militares como solução para seus problemas.”

Na prática, a discussão, em torno da concretização político-social do ímpeto libertador, agravou-se para os cristãos latino-americanos quando se indaga sobre o processo de racionalização tecnocrática da sociedade. Assim, nada influenciou tanto a cultura política quanto o exemplo desses golpes militares, incluindo a centralização estatal, a despolitização social e as derrotas políticas de 1964 e 1968 (é relevante lembrar o amplo conteúdo de possibilidades havidas no interior dos movimentos sociais desse período no Brasil e em outros países).

Toda essa efervescência era motivada pelos altos índices de inflação, pelo magro crescimento econômico e pela constatação de que a substituição de importações – o modelo de crescimento implantado no período pós-segunda guerra mundial – estava se exaurindo. Todos esses fatos estavam sendo, constantemente, denunciados por outros bispos que lutavam também contra as arbitrariedades do regime como: Helder Camara, Waldir Calheiros, Cândido Padin, Paulo Evaristo Arns, Dom Fragozo, Dom Pedro Casaldáliga e alguns outros mais que estavam sendo vigiados e perseguidos.

A partir daí, os cristãos eclesialmente avançados, organizados em países sob circunstâncias repressivas tenderam a buscar, na sua maioria, caminhos centrados sobre uma estratégia de pressionar a hierarquia eclesiástica e o governo e, ao mesmo tempo, fazer um

trabalho paciente e em longo prazo, no campo da educação e organização popular. Não por acaso, isso não impediu que sofressem perseguições abertas e sistemáticas, tanto do governo como às vezes também das próprias autoridades eclesiais.

Em relação a Dom Helder Camara, o CELAM procurou não se envolver nas polêmicas entre o Arcebispo de Olinda e Recife o governo brasileiro e a Santa Sé. Após a instalação do regime de exceção no Brasil, Dom Helder foi comunicado, através de uma correspondência, assinada pelo Secretário de Estado do Vaticano que fora proibido de falar além do limite da sua Diocese. Porém, de acordo com Dom Avelar esse problema nada tinha a ver com o pensamento do órgão, pelo contrário, era de cunho particular e deveria ser resolvido entre o próprio Dom Helder e a Cúria Romana. Segundo o bispo, em entrevista a *Revista Criterium*: “O CELAM desconhece, oficialmente, o problema. E nem se considera autoridade para discutir o caso” (*REVISTA CRITERIUM*, 26 de Out. 1969). Essa posição além de ser cômoda para Dom Avelar fazia parte da sua compreensão de como era perigoso a relação entre a política e a religião.

Deve-se ponderar, igualmente, que uma decisão tão radical como essa, vinda do Vaticano, que tentava calar um bispo importante como Dom Helder, dificilmente, não chegaria ao conhecimento de Dom Avelar, outro nome importante da hierarquia da Igreja e ainda mais, Presidente do órgão. Então: Qual foi o motivo da disputa dentro do CELAM entre Dom Helder e Dom Avelar? O que estaria então por trás dessa atitude do CELAM em abandonar o bispo ‘encrenqueiro’?

Os pontos de discórdia entre as sensibilidades socialistas dos progressistas e o terreno tradicional dos conservadores são declinados de múltiplas maneiras no CELAM (‘revisão’, ‘reformismo’, ‘legalismo’, ‘transformismo’). Naquele momento, Dom Avelar estava vinculado ao projeto político com base na retórica da ameaça comunista à democracia no Brasil e no conjunto da América Latina. De outro lado, embora não se possa sinalizar na direção de que esse discurso seria hegemônico no órgão, também não se pode desconsiderar que, para Dom Avelar, esses movimentos que derrubaram presidentes nos anos de 1960 e 1970 eram irreversíveis.

Segundo Michael Löwy (2000), a isso se juntam os conflitos entre diferentes modelos eclesiais no interior da Igreja Católica na América Latina, principalmente, a partir da década de 1960 – especialmente após o Concílio Vaticano II e a II Conferência Geral do Conselho Episcopal Latino-Americano, em 1968. Essa Conferência foi uma oportunidade para que os bispos pudessem dar sequência às reflexões do Concílio Vaticano II, ou seja, legitimou-se o envolvimento político da ala progressista na Instituição, abrindo espaços para os teólogos da

libertação. Assim, Medellín previa a contribuição teórica sobre diversos temas importantes da Igreja em nível nacional: 1) Promoção Humana; 2) Evangelização e crescimento na fé; 3) Igreja visível e suas estruturas.

No entanto, esse posicionamento do Conselho buscava afastar a Igreja da América Latina de uma possível identificação com aqueles movimentos clericais ou leigos, que se formaram sob regimes políticos progressistas e esquerdizantes e, em alguns casos inclusive, estavam pressionando o governo num sentido mais radical e revolucionário, no mesmo momento em que a corrente minoritária dentro do CELAM começava a virar o jogo para uma linha mais politicamente conservadora. Em síntese, o que, estava em jogo, eram os rumos da Igreja Católica no Continente. Segundo Mainwaring (2004, p. 31), “Desde o encontro de Medellín, em 1968, o CELAM tem exercido considerável influência sobre a Igreja latino-americana, primeiramente encorajando algumas inovações e, após 1972, tentando limitá-las”. Ou seja, são duas conjunturas distintas no Conselho, principalmente após 1972, com a eleição do bispo conservador Dom Lopez Trujillo como Secretário Geral, embora o Presidente eleito tenha sido Dom Aloísio Lorscheider, progressista.

Para citar um exemplo – provavelmente, o Conselho foi um dos órgãos mais cobrados por Dom Helder a cumprir o seu papel pastoral na América Latina no que se refere aos diversos abusos cometidos pelo regime. Em tom de cobrança, perguntava Dom Helder, citado por Caramuru & Oliveira (2011, p. 195):

Por que o CELAM, não dá cobertura plena à defesa dos Direitos do Homem, oferecendo apoio total à atenção esplêndida que, sobretudo, em alguns dos nossos países, vem desenvolvendo a Pontifícia Comissão de Justiça e Paz? Ensina-nos, CELAM, a única e verdadeira prudência - a do Espírito, e ensina-nos a desprezar a prudência da carne, o egoísmo, o oportunismo, o carreirismo, a acomodação e o medo.

Essa cobrança de Dom Helder decorreu da sua preocupação com o ser humano diante de um Estado gerador de injustiça e propiciador de uma violência institucionalizada, tema que era recorrente em seus discursos. Aliás, desde a Conferência de Medellín, Dom Helder apontou, no documento sobre a paz, como condição essencial para explicar e combater a violência na América Latina o fator da estupidez que estava explícito no modelo de desenvolvimento econômico e tecnocrático que gerava a injustiça social na região. Segundo o relatório de Medellín (CELAM, 1968a, p. 56), “o subdesenvolvimento latino-americano, com características próprias nos diversos países, é uma injusta situação promotora de tensões que

conspiram contra a paz”. Para Dom Helder, a desigualdade social era o principal fator da instabilidade política.

Diante disso, a violência constituía um dos problemas mais graves da América Latina e os pronunciamentos do bispo Helder apontam para a busca de uma Igreja servidora e pobre com a evangelização inculturada, colocando-se ao lado do povo. Outro fator da instabilidade política para o Arcebispo apontava para as favelas espalhadas por todo o Continente, especialmente, porque os residentes estavam encurralados entre o arbítrio de traficantes, as incursões policiais e a profunda desconfiança da população da cidade que não mora nessas áreas.

Todavia, seus discursos pretenderam produzir um conteúdo sociopolítico e, no geral, giravam sempre em torno de justiça, dignidade e igualdade social, afirmando, em determinados momentos, que o continente era vítima do neocolonialismo e do imperialismo internacional do dinheiro. Assim, a mudança de estruturas não se dava, apenas, no âmbito da política doméstica, pois, com igual força e expressividade, ampliava o regional, até atingir o sistema internacional. Em suma, afirmava-se como essencialmente crítico dos grupos dominantes, quer na esfera governamental ou na sociedade civil.

É sob essa ordem discursiva que emergem, para Dom Helder, as grandes questões socioeconômicas da região: a questão agrária (dilema resultante do tipo de ocupação e colonização da América, mas que se tornou agudo no período populista dos anos 1950 e início de 1960); a sindicalização rural e urbana; a instabilidade política e o esforço de crescimento econômico como um braço do capitalismo internacional, com exceção de Cuba apoiada naquele momento pelo regime soviético.

A partir desse posicionamento, em termos da Instituição, em vez de arranjo estrutural limitado, o CELAM se tornara, carregado de valor, pelo menos para aqueles que trabalhavam nele, se não para toda a Igreja, reunida em torno da figura de Dom Helder e de outros bispos engajados. Contudo, no seio da Igreja, havia ausência de coerência. Muitos dentre os bispos, politicamente, conservadores não sabiam o que a Conferência representava; os que sabiam, achavam que ela era necessária dadas as exigências do tempo. Mas não havia consenso ou acordo consciente em torno de seus objetivos.

Nesse sentido, a visão que Dom Helder tinha do CELAM não se reduzia ao campo religioso. Para o bispo, o órgão tinha uma grande contribuição a dar no que tange ao problema do desenvolvimento econômico associado à justiça social no continente. A esse respeito, Dom Helder sempre procurava contribuir com documentos que ele chamava de ‘Cadernos de Sugestões Fraternas’ para as reuniões do órgão. Entretanto, essa visão holística que o

Arcebispo propunha para a Conferência, nem sempre tinha correspondência com a ala conservadora do CELAM e a Santa Sé. Entre as censuras impostas aos textos de Dom Helder, uma em especial que tratava do documento ‘Presença da Igreja no Desenvolvimento da América Latina’, e que serviria como subsídio para o encontro de Mar Del Plata (11 a 16.10.1966) deixou o Arcebispo bastante irritado.

Perdão! Não quero envolver a autoridade do Santo Padre! Apresento sugestões fraternas não a crianças ou a adolescentes, mas a meus irmãos no Episcopado que têm, como ninguém, a obrigação de ser adultos... De novo, perdão! Como pensar em restringir o CELAM ao ângulo estritamente religioso quando este seccionamento é simplesmente impossível e absurdo e quando ai está o programa da reunião, o discurso de Paulo VI aos bispos da América Latina (e trata-se precisamente de responder à sua Santidade) e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes!*? (CAMARA, 2011, p. 214).

Sobre esse documento, Dom Helder enviou carta ao Vaticano rebatendo os comentários feitos pela Secretaria de Estado aos possíveis problemas que poderiam suscitar as suas declarações, entre elas: o desentendimento do Governo e o Movimento de Educação de Base, o apoio a leigos católicos em oposição ao Governo, às críticas feitas às ajudas internacionais por acreditar que o problema é de justiça global, suas críticas ao CELAM por se ater apenas ao “Espantallo do Comunismo” no Continente e deixar de lado o problema do subdesenvolvimento, e por fim, a crítica ao alargamento da CAL em detrimento do próprio CELAM.

Não causa estranheza esse desagrado, visto que Dom Helder não fazia mais parte da direção do Conselho. Internamente, esse mesmo grupo de bispos tradicionais, quando colocados em minoria nas assembleias do CELAM, decidem, como estratégia política, buscar reforços fora do quadro eclesial e passam a utilizar os órgãos de comunicação de massas para delatar o suposto ‘comunismo’ dos dogmaticamente progressistas dentro do órgão. Em compensação, essa atitude teve como resultado deixar a maioria mais liberta para expressar as suas opiniões, mesmo que sem o desejo de um cisma.

Sem emprestar maior elaboração a essa questão, o que é, particularmente, interessante é como cada grupo procurou emitir sua avaliação doutrinária acerca das diretrizes e reformas eclesiais que eram colocadas como fundamentais para a Igreja. Assim, a produção cristã do órgão (documentos e planos pastorais) era, basicamente, o resultado do que acontecia nas discussões existentes nas reuniões das comissões do CELAM, sempre realizadas em pequenos intervalos de tempo, pois visavam aprofundar temas específicos de sua área de interesse e de

representação no próprio CELAM. Em suma, a maioria dessas comissões centrava-se na busca de soluções para demandas internas da Igreja, tais como liturgia, sacramentos, formação de seus quadros.

Com efeito, esses embates terminaram por contribuir para a quebra do mito da fraternidade episcopal, pois a cada reunião era comum os bispos dirigirem pelas necessidades, demandas e urgências de cada país. Além disso, com uma inflexão maior após 1968, ocorreu na América Latina o crescimento de variadas formas de novas religiosidades. No Brasil, houve a ocorrência de um crescimento vertiginoso das mais diversas Igrejas pentecostais, como também das mais variadas formas de espiritismo e de religiões afro-brasileiras nos grandes centros urbanos.

Por conseguinte, sobre essas novas religiosidades Dom Helder acreditava em um ecumenismo que fosse capaz de realizar a justiça e a paz no Continente. Assim, defendeu que um dos objetivos do CELAM passava por articular-se com outras instituições religiosas e organizações internacionais, igualmente, envolvidas em projetos de promoção humana e cultural, proposta essa aprovada pelo grupo de bispos liderados pelo próprio Dom Helder durante o processo de fundação e da confecção do estatuto do Conselho.

Nós, os que acreditamos em Deus, levamos séculos nos combatendo mutuamente, apregoando a ilusão de que Deus se prestava ao papel ridículo de deixar-se monopolizar por nossa minúscula facção. Um dia, por muito favor e a muito custo, passamos a admitir um ecumenismo sob medida, entre Religiões que nos pareciam mais nobres e menos distantes da nossa. Mas, quando muito, conseguimos um ecumenismo de cúpula, enquanto nossas respectivas bases continuavam a ver, nos outros, a encarnação do Espírito do Mal (CAMARA, 1993, p. 63).

Aqui, vemos, portanto, um tema polêmico. De sua parte, Dom Helder nunca descreditou da possibilidade de um diálogo em profundidade com outras religiões. Para o bispo, o importante era a reflexão sobre a paz em um mundo marcado pela corrida armamentista e a busca por justiça social. Nesse sentido, dizia ele: “Reivindicamos, juntos, o direito e o dever de defender a criatura humana, a pessoa humana, o bem comum” (*Apud* CARAMURU & OLIVEIRA, 2001, p. 138). E foi essa Igreja, por sua vez reformista, que Dom Helder procurou incentivar junto ao CELAM, uma Igreja do diálogo e que procurava contrapor-se ao projeto fundado não sob armas, mas sob a força da verdade.

Segundo Dom Helder, as teologias se enriquecem reciprocamente. A riqueza cultural na qual se enraíza o Evangelho, como a gravidade dos conflitos que dividem a humanidade, permitiriam descobrir novas linguagens e novos desafios para a fé. Nesse sentido, o

ecumenismo seria um esforço de comunicação, mais que a busca da unidade dentro de uma mesma ordem ou sistema, pois o Cristianismo está, historicamente, vinculado a um modelo de dominação.

Por outro lado, durante o Regime de exceção, esse ecumenismo proposto por Dom Helder nunca foi bem digerido por algumas Igrejas evangélicas. No caso da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), por exemplo, havia uma ala que admitia uma teologia que respondesse às demandas políticas e sociais do país, enquanto outro segmento acreditava que a Instituição não deveria manter essa discussão, por compreender que tais questões eram restritas ao Estado.

De sua parte, Dom Helder acreditava que o ecumenismo convinha perfeitamente ao ambiente brasileiro, visto que ele serviria entre outras coisas para fortalecer os cristãos contra as práticas repressivas do governo civil-militar. Contudo, já na década de 1950 a IPB aprovou de forma oficial uma postura de não envolvimento direto em relação a organismos ecumênicos como o Conselho Mundial de Igrejas e o Concílio Internacional de Igrejas Cristãs. Segundo Márcio Ananias Ferreira Vilela, “os seguidores dessas práticas, muitas vezes, foram rotulados de serem adeptos e seguidores do comunismo ateu e de defenderem uma aproximação da IPB com a Igreja Católica Romana, sobretudo, após o Concílio Vaticano II realizado entre 1962 e 1965” (VILELA, 2014, p. 195). Em outras palavras, para Vilela:

O fato de setores da IPB terem participado com segmentos da Igreja Católica do apoio ao Golpe civil-militar de 1964 não significou uma reaproximação duradoura com os católicos, pelo contrário, passado aquele momento inicial de interesse político comum, acentuou-se na estrutura de poder da IPB uma forte reação a qualquer diálogo com lideranças católicas. Sobretudo, na relação com bispos católicos como dom Hélder Câmara, que embora tenha manifestado apoio ao Golpe, foi crescentemente construindo uma rede de oposição e denúncias às prisões, torturas e assassinatos cometidos pelo Regime (VILELA, 2014, p. 199).

Contudo, para o autor, apesar da vigilância da Igreja Presbiteriana, ocorreu uma aproximação e uma convivência mais sistemática dos segmentos que defendiam uma posição ativa da Igreja nas questões sociais com a Igreja Católica. Como também, essas relações ecumênicas se deram não apenas com setores da IPB, mas entre os diversos segmentos protestantes. Não obstante, essas práticas, encontram-se registradas em inúmeras cartas escritas pelo próprio dom Helder Camara.

Entretanto, sob essa perspectiva do ecumenismo e do diálogo, distante da práxis, os discursos de Dom Avelar, nessa fase, reivindicam mudanças estruturais, sem violência, acreditando na aplicação da doutrina social católica. Entretanto, em sentido teológico o pensamento de Dom Helder é mais avançado ao aludir ao movimento de fazer renascer a Igreja lá onde a sua presença se acha praticamente apagada, difusa, periférica, em relação à nitidez do centro decisório ainda hierárquico; de base, na estrutura eclesial. É conveniente, porém, que se situe ao menos sucintamente qual a opinião que parece ter marcado as linhas desse diálogo proclamado por ambos em suas respectivas ações pastorais, internamente no CELAM e posteriormente no debate teórico sobre os caminhos da Igreja no Brasil.

Dom Avelar, enquanto foi seu Presidente, apesar de se declarar como um bispo do diálogo evitou manter um contato mais íntimo com a esquerda católica, notadamente, com os quadros da Juventude Universitária Católica (JUC), em razão das alianças ou composições com organizações e partidos marxistas. Por outro lado, como o seu diálogo era exclusivo com o ‘poder’, continuou mantendo estreitas relações com os militares e os empresários. E, no que tange à JUC, de fato ela acabou dando origem a Ação Popular,⁶¹ abraçando a luta armada. Mais tarde, entretanto, já descaracterizada a JUC continuou a existir como movimento de apostolado até 1966, e se desmobilizou completamente em 1968.

Por outro lado, Dom Helder nunca evitou um diálogo mais intenso com outras correntes ideológicas, inclusive com o ‘comunismo ateu’. Daí seu pensamento ser, dogmaticamente, diferente do Arcebispo de Salvador. Nesse aspecto, na década de 1960, teve a percepção de que “a Igreja deveria se aproximar das comunidades camponesas para contrabalançar a crescente influência dos movimentos em defesa da reforma agrária liderados por socialistas e comunistas” (PILETTI & PRAXEDES, 2008, p. 168). Mantiveram-se, entretanto, estreitas ligações com os setores católicos mais avançados que receberam influência da teologia francesa, notadamente, da economia humanista do padre Louis Joseph Lebret, batizada pelo nome de esquerda católica. Esses segmentos que defendiam mudanças sociais utilizavam, claramente, conceitos marxistas em suas análises socioeconômicas.

Em 1964, quando se instalou o regime ditatorial, Dom Helder também entendeu que não havia tamanha autonomia intelectual, nesse regime, para que fossem dispostas funções estratégicas para a instauração de um diálogo com esse grupo no poder, simplesmente, por que sabia que o peso do seu nome em uma mesa de negociação com os militares poderia

⁶¹ Após o golpe civil-militar de 1964, a Ação Popular cortaria seus vínculos com a Igreja e enveredaria pela linha da resistência armada ao regime de exceção, finalmente incorporando-se ao Partido Comunista do Brasil.

acabar legitimando um Estado de exceção que, mais tarde, cometeu graves atentados contra os direitos humanos.

Em outras palavras, enquanto Dom Avelar sempre preferiu repudiar por tão perigosa quanto os males que poderia trazer para a Igreja o Marxismo, Dom Helder sem oferecer algum ardil aos seus interlocutores, procurou convencê-los sobre a importância da fé contra a filosofia materialista. Embora, essa politização tenha se acentuado com o golpe civil-militar, pouco importava para o bispo Avelar que muitas das críticas do Marxismo ao Capitalismo coincidissem com as mesmas críticas que os próprios Papas, em suas Encíclicas, fizeram aos males do liberalismo econômico.

Para concluir essas reflexões a respeito do que pensava Dom Avelar sobre o Marxismo, gostaríamos de lembrar um momento de crise entre a Arquidiocese de Salvador e o CEAS, aquele já mencionado centro de estudo fundado pelos jesuítas, com o objetivo de pensar a realidade do Nordeste brasileiro à luz da doutrina social cristã. O conflito se deu durante a visita do então Papa João Paulo II a Salvador, em 1980. Segundo Grimaldo Zachariadhes (2010), apesar da autonomia relativa que os Jesuítas tinham para trabalhar em Salvador, Dom Avelar não aceitou as críticas feitas pelos jesuítas em relação ao local da Missa campal que seria celebrada por João Paulo II na capital baiana.

Por outro lado, o Arcebispo, “fazia severas restrições à atuação do Centro Social e às ideias que a Instituição defendia. Ele não concordava com o diálogo do CEAS com o Marxismo e os marxistas” (ZACHARIADHES, 2010, p.193). Nesse ponto, como fez em tempos atrás com a JUC, Dom Avelar cortou o diálogo e ameaçou de expulsão da sua Arquidiocese à entidade, entre outras coisas por emitir uma nota na imprensa livre sobre a condução da visita do Papa. Assim, pela suposta audácia dos seus representantes, o CEAS, ao julgar e desmoralizar um Cardeal provocou a instabilidade na Arquidiocese.

No plano mais geral, realmente, havia uma incompatibilidade entre as duas instituições. Com efeito, como o trabalho da entidade era ao mesmo tempo o reflexo das aspirações dos movimentos sociais em Salvador, não seria temerário dizer que Dom Avelar permitiu a sobrevivência do CEAS em sua jurisdição mediante a aceitação da entidade da metodologia autoritária romana. Ademais, o bispo nunca deixou de fazer críticas contundentes aos jesuítas do centro pelo o que chamou de ‘política de riscos’, ou seja, conforme os estudos apontam, vê-se que o bispo nunca se deu ao trabalho de tentar ultrapassar o Marxismo perante o seu conflito mais expressivo: a dialética entre fé *versus* revolução.

Assim, em agosto de 1980, Dom Avelar enviou uma carta ao coordenador do CEAS, o padre Cláudio Perani, afirmando que jamais aceitaria, em sua Arquidiocese, a tese pela qual:

“a sociedade está dividida em duas partes e quem não estiver com os chamados opressores deve estar com os oprimidos e vice-versa” (DOM AVELAR, ago.1980).

Destarte, sua não aceitação das análises marxistas sob o manto protetor da Igreja, vai coincidir com a sua postura política de que a Igreja não deve fazer opções político-partidárias, e ao clero é vedado esse tipo de militância. De toda a maneira, já, no final da sua vida, essa posição já não era mais tão absoluta. Dito assim, essa mesma mensagem já havia repercutido anos antes em uma crítica ao pensamento de Dom Helder. O Arcebispo de Salvador fez um comentário sobre o texto de uma Conferência do Arcebispo de Olinda e Recife, na Universidade de Chicago, em 1974, com o título ‘Que faria S. Tomás de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante de Karl Marx?’ Segundo o Arcebispo,

[...] fala-se que assim como S. Tomás de Aquino conseguiu assimilar e aproveitar a filosofia de Aristóteles para uma convivência cristã [...] poderá surgir algum cristão altamente qualificado que chegue a escrever uma súpula com argumentos do Marxismo, será? (DOM AVELAR, mar.1981, p. 6).

Em todo caso, a ironia de Dom Avelar sobre a suposta súpula ainda a ser escrita com argumentos do marxismo, não invalida a visão cristã de Dom Helder. Pelo contrário, o desafio proposto por ele á universidade norte-americana é exatamente esse, a busca pela reinterpretção do Marxismo, o que segundo o Arcebispo permitiria retirar de Karl Marx o que dele era positivo enquanto metodologia do estudo da sociedade. Ademais, Dom Helder evitou ampliar a polêmica, inclusive porque estava absorvido em tentar proteger os católicos mais engajados contra os órgãos de segurança da ditadura civil-militar.

Dom Avelar lembrou ainda que há representantes da Igreja aproximando o Marxismo do Cristianismo com as chamadas CEBs numa clara reconciliação, o que para ele era condenável: “O que vemos são mediocridades tentando fazer uma tradução literal do marxismo para o cristianismo” (*idem*). Como se sabe, essa era a principal mentira a respeito de Dom Helder, ou seja, afirmar que o Arcebispo tinha algo a ver com o Marxismo ateu era um reducionismo que beirava a má fé. Entretanto, devemos destacar que essa agressividade no discurso de Dom Avelar era algo raro, mesmo por que ele nunca ofereceu nada especial ou distintivo ao que já se conhecia contra a ala progressista no trabalho de organização das CEBs. Assim, só nos resta especular: Será que nas mediocridades citadas pelo Arcebispo Primaz incluem-se as ideias de Dom Helder Camara?

Por conseguinte, Dom Avelar procurou se afastar do clamor da Teologia da Libertação, mas não deixou de prestar assistência às camadas mais baixas da sociedade, ou seja, os pobres, os explorados e oprimidos. Analisando, porém, o pensamento de Dom Helder, o imperativo foi, exatamente, o oposto. Em sua ação evangelizadora, emergiu a opinião de que a promoção humana é um processo de organização que será realizado através da criação de órgãos de representatividade envolvendo, crescentemente, os leigos com larga participação nas decisões do clero.

3.4 A via do diálogo contra a violência

Na superfície do CELAM, as coisas corriam e avançavam. Contudo, ninguém se iluda: não há como voltar às circunstâncias do passado, mas essa mesma Igreja estava criando na América Latina a Teologia da Libertação, começando pelas comunidades de base, iniciando protestos pelos direitos humanos e também, secretamente, no caso de Dom Avelar na década de 1970, negociando com os militares.

Assim, apesar da clareza dessas definições, em vários momentos emblemáticos ocorreram confrontos públicos, nos quais Dom Helder respondeu a críticas dos que, naquele momento, assumiram um comportamento politicamente conservador. Já Dom Avelar preferiu apostar na troca do eixo político por um tom apaziguador, dizendo que: “há os radicais de um lado e de outro. É preciso que alguém ou alguns tentem a caminhada sem emoções violentas. Não basta visualizar os objetivos, eu acredito em uma saída dentro dessa linha” (REVISTA VEJA, Nov. 1977, p. 4). Quanto a isso, foi categórico:

Vejo um quadro mais amplo na Igreja, onde cada um pode ter segundo seu carisma, sua missão especial. Dom Helder Camara em sua área e em seu estilo, Dom Paulo em São Paulo, Dom Pedro Casaldáliga com sua pastoral trepidante em Mato Grosso. [...] Dentro da minha ótica, minha missão é outra, não é a de me incorporar a este ou aquele grupo, mas a de ter uma visão mais globalizante da realidade (*idem*).

Em relação ao poder público, Dom Avelar se empenhou ao tentar conduzir no Brasil algo parecido como um diálogo da Igreja com os militares em busca da paz, fundando-a em termos racionais e morais, sobre um alicerce cuja medida ainda precisava ser ajustada com a consecução de que a Igreja não iria tolerar atentados e crimes contra a vida humana, mesmo com o argumento de que era preciso afastar o perigo comunista, principalmente, a partir de 1968, quando as repressões e as torturas atingiram níveis muito violentos.

Foram os ‘anos de chumbo’, os momentos da repressão mais pesada, quando líderes religiosos e generais chegaram a uma relação muito delicada na disputa para influenciar a sociedade. Prisão, tortura, assassinatos, autoritarismo, foram questões que afetaram também as relações entre o poder e a fé e determinaram o papel que alguns líderes católicos assumiriam frente aos militares e aos episódios violentos provocados pela repressão.

Poder-se-ia argumentar que, naquele momento, os bispos politicamente progressistas, graças a certo maniqueísmo que os dominavam, entendiam que, desde o início da luta armada, a esquerda representava o bem e de que todas as organizações de esquerda lutavam por um leninismo criador do partido único e da confessada ditadura do proletariado. Entrementes, as Forças Armadas, seguindo seu padrão de organização permanente em defesa da ordem interna, estavam igualmente convencidas que, de fato, cumpriram a missão de defender a nossa pátria do expansionismo do Movimento Comunista Internacionalista (MCI).

É evidente que essas mudanças políticas que ocorreram pós-64 fizeram com que parte da Igreja tivesse que reformular ideias anteriores a respeito do apoio dado à instalação de um regime de exceção no país, cujo propósito era afastar o perigo comunista. Ao falar desse momento e da participação da Igreja nas questões sociais junto aos leigos, através de reivindicações, greves e outras formas de manifestações desde início do golpe civil-militar, Dom Avelar alertava que: “alguns membros da hierarquia eclesiástica se mantiveram numa fronteira indecisa ou mesmo divergente [...]” e continua o bispo “[...] o certo é que havia um clima diferente no Brasil, de tal modo que não, somente, os subversivos propriamente ditos, mas também os conservadores esclarecidos admitiam falar em revolução social” (O DOMINICAL, 04 de Abr. 1965). Essas são palavras de Dom Avelar, após a instalação da ditadura civil-militar no Brasil.

Em retrospecto, a constante ação da oposição, capaz de reunir estudantes, líderes trabalhadores e intelectuais, que ocupam as ruas do Rio de Janeiro e São Paulo entre 1966 e 1968, acentua a crise do regime, levando ao poder a ala mais radical – a chamada linha-dura – das Forças Armada, tendo como líder, o General Costa e Silva. Em verdade, mesmo com todas as restrições impostas pelo regime instalado, a aproximação de Dom Avelar com o poder ficava cada vez mais evidente, em fins de 1967, pois se encontrava com o Senador Daniel Krieger,⁶² com o objetivo de estreitar relações com o governo. O Senador era um dos principais nomes da União Democrática Nacional (UDN) que, depois do Golpe Militar de

⁶² Daniel Krieger foi colaborador civil e líder do primeiro governo militar no Senado, publicou em 1976 seu livro de memória “Desde as missões..., saudades, lutas, esperanças”.

1964, migrou para a Aliança Renovadora Nacional (ARENA), da qual foi o primeiro Presidente.

A Arena era um partido, predominantemente, conservador. A sua criação se deu em decorrência do Ato Institucional número (2) de 27 de Outubro de 1965, e do Ato Complementar número (4), de 20 de novembro de 1965, baixados pelo regime militar, os quais terminaram com o pluripartidarismo existente, naquela época, no Brasil e extinguiram os 13 partidos políticos legalizados então existentes, determinando a implantação do bipartidarismo.

Krieger havia liderado o grupo de senadores da ARENA, partida da situação, que discordaram do AI 5 adotado pelo presidente Costa e Silva. O Senador entendia que não havia necessidade de mais medidas restritivas por parte do governo. Assim, organizou um manifesto de discordância assinado por diversos senadores. Quanto a Dom Avelar, para que não ficasse nenhuma dúvida a respeito de sua posição de conciliador, em janeiro do ano seguinte, foi recebido numa longa audiência pelo Presidente Costa Silva.

Mais tarde, sobre essa audiência, em entrevista ao jornalista Hélio Damante, Dom Avelar afirmou ter tratado com o Presidente, sobre o envolvimento de religiosos em atos terroristas e da crise institucional de 1968, esclarecendo ainda que apesar desses fatos: “A sua autoridade e a da Igreja não saíra diminuída desse encontro” (O ESTADO DE SÃO PAULO, nov.1972). O fato é que Dom Avelar manteve-se sempre disposto ao diálogo com os militares. Essa questão merece um olhar mais cuidadoso, se pretendemos aprofundar a análise sobre o significado desse e de vários outros encontros com o governo.

Já vimos que Dom Avelar não dialogou com a esquerda católica. Segundo Serbin (2001, p. 33), o Arcebispo participou da Comissão Bipartite, formada por membros da cúpula da Igreja Católica, como Dom Eugênio Sales, Dom Aloísio Lorscheider, Dom Paulo Evaristo Arns e das Forças Armadas, como o General Muricy (Antônio Carlos da Silva Muricy), que chefiava o que se chamava de grupo da situação, e o Estado Maior do Exército. Além dele, tinha gente do Centro de Informações do Exército (CIEPS), do Serviço Nacional de Informação (SNI) e outros militares que se encontravam em reuniões secretas.

Nesse sentido, durante quatro anos (entre 1970 e 1974), sob a aprovação do então Presidente Médici e do Ministro do Exército, Orlando Geisel, a Comissão se reuniu para discutir e resolver os principais conflitos surgidos entre essas instituições a fim de evitar uma ruptura entre elas. Efetivamente, depois de quatro anos de diálogos secretos, parece que não houve tanto avanço político nos encontros, fora a diminuição de tensões e uma convivência menos hostil. Para Dom Eugênio Sales, não houve efeito decisivo nos rumos do país:

Sempre houve total liberdade de se falar. Total. Agora, o que é que isso resolveu para o problema do país? Não creio. Não dou importância à bipartite como sendo uma grande contribuição para o país. Não creio isto, porque não tinha uma influência maior, não tinha [mais Generais] quatro estrelas. Era um outro nível. Fortaleceu um tipo de relacionamento que teve efeitos, alguns. Mais efeitos decisivos, não (SERBIN, 2001, p. 33).

Em outras palavras, quem olhou para a Bipartite com esperança conseguiu enxergar pouca coisa. Outra tensão, sem dúvida a mais importante, foi a que se deu no próprio governo Médici, ao permitir que as Forças Armadas atacassem, diretamente, a oposição. Segundo Serbin (2001, p. 94), “o uso da tortura para extrair informações foi claramente uma política do regime militar”, e disso resultou uma quantidade significativa de pessoas mortas e desaparecidas.⁶³

Por outro lado, diferentemente do bispo de Salvador, Dom Helder partiu para as denúncias contra o regime de forma mais contundente, denunciando o aumento da repressão por parte do grupo de militares no exterior, conforme o exemplo do já citado ‘Encontro Sobre o Conflito Social na América Latina’, realizado no Peru em 1975. Vale aqui ressaltar que, tratando-se de Dom Helder, essa posição de embate com os militares marcou o seu apostolado durante o regime de exceção, que queria manter o fechamento do Congresso. Não se pode deixar de mencionar que ele era uma das preocupações obsessivas da Comunidade de Informações que não queria a abertura.

Nesse contexto, a Bipartite muda nossa visão de Igreja, por ter quebrado um certo maniqueísmo religioso, segundo o qual só os padres de comportamento moralmente progressistas podiam defender os direitos humanos. Como estamos tratando de dois bispos com estilos pastorais bem diferentes, fica a pergunta: qual foi a estratégia mais eficiente para enfrentar o regime de exceção? A do diálogo seletivo de Dom Avelar, mesmo que isso tenha colaborado para atenuar e até legitimar o golpe civil-militar, ou o enfrentamento e as denúncias de Dom Helder?

Importa aqui lembrar, que Dom Avelar não assinou o documento ‘Eu ouvi os clamores do meu povo’, de 1973, por conter uma contraposição ao regime, como também se recusou a opinar sobre o documento da CNBB ‘Não Oprimas Teu Irmão’,⁶⁴ lançado em 1975, logo

⁶³ De acordo com dados divulgados pela Comissão de Familiares, em 1996, a luta do governo contra a oposição resultou em 138 desaparecimentos e 184 mortes.

⁶⁴ O documento foi redigido durante a Assembleia Regional da CNBB na cidade de Itaici-SP em outubro de 1975. O texto, conclamava o povo a participar ativamente dos atos religiosos pelos desaparecidos, por aqueles que sofreram torturas nos cárceres e pelos mortos pelo regime ditatorial. “Dom Avelar não opina sobre documento da CNBB” (Tribuna da Bahia, 3 de Dez. 1975).

após a morte sob tortura do jornalista Wladimir Herzog, em São Paulo. Esse crime que havia causticado a própria CNBB é tratado pelo bispo como uma questão de alto risco.

Ao mesmo tempo, como explicar a sua recusa em assinar um texto tão importante para a Igreja? Ora, naquele momento político, a própria CNBB estava vigilante, reconhecendo inclusive os abusos do regime. Todavia, para Dom Avelar, apesar do esgotamento do regime a Igreja não deveria desafiar a autoridade. Sob pressão, o Arcebispo escreveu: “foi para evitar as interpretações tendenciosas que a Igreja assumiu uma posição não agressiva, prudente, embora de independência moral. Sendo julgada débil, inconsequente, desligada do processo histórico”.⁶⁵

Portanto, esse caso ilustra o quanto o bispo acreditava que a instrumentalização do diálogo com os militares era a melhor arma política, mesmo que essa postura fosse criticada por grande parcela da ala progressista da Igreja. O que não deixa de configurar da sua parte uma consciência conservadora de como enfrentar a luta pelos direitos humanos e pela abertura política no Brasil.

Por sua vez, quando ele afirma ser um bispo moderado, estabelece uma negativa prévia do seu conservadorismo e cria a imagem de um pastor do diálogo, moderado por suas próprias palavras e contrário a radicalismos, isto é, na verdade um eco de si mesmo: “sou um moderado, não sou água estagnada” (REVISTA ISTO É, 1982, p. 85). Apesar disso, esse tipo de pronunciamento, antes de ser uma estratégia que lhe permitiu transitar por vários setores e intermediar divergências, não prevaleceu ao longo do seu apostolado conservador. O seu discurso pretendia criar pontos retos, porém o seu comportamento foi, muitas vezes, ambíguo; Dom Avelar não queria desconstruir a imagem de bispo do diálogo.

Entretanto, foi com essa estratégia que Dom Avelar procurou esclarecer e até mesmo ampliar a ideia pela qual o CELAM não via com bons olhos a ligação de seus membros com a luta armada. Ao mesmo tempo, que a crescente politização da hierarquia não concorre para solucionar a crise interna da Instituição, na pior das hipóteses essa agudização contra o regime havia evoluído dentro da Igreja Católica pela própria luta em defesa dos direitos humanos no Continente latino-americano.

Assim, em uma das reuniões da Comissão Bipartite, ele resumiu o debate com uma pergunta que captura a essência do conflito, não só nas relações entre Igreja e o Estado no Brasil autoritário, mas em todas as sociedades modernas que confrontavam a tensão entre a

⁶⁵ Texto retirado do Manuscrito do Arcebispo de São Salvador, Bahia - Brasil. Cardeal Avelar Brandão Vilela, Salvador. Laboratório Eugênio Veiga. Universidade Católica de Salvador. Cx. 2.

necessidade de ordem e de progresso social: “onde termina a justiça social e começa a subversão?” (SERBIN, 2001, p. 33).

A percepção dessa crise dentro da Igreja era bastante acentuada no Nordeste, tanto é que, segundo os militares, essa parte do clero que estava atuando na luta armada nessa região era muito perigosa. Nesse contexto, existe uma clara recomendação em um dos documentos que o DOPS-PE produziu, avaliando a atividade católica em questão. Na análise feita, o órgão verificou a necessidade de se ter um maior cuidado nessa área, definindo o setor da Igreja-marxista como o mais atuante e perigoso, lê-se no corpo do texto:

[...] À luz de documentos que comprovam a atividade subversiva e terrorista desses bispos e padres no Nordeste contra a própria Igreja e governo brasileiro, pois entre os inimigos do governo revolucionário o setor da Igreja-Marxista, no momento é o atuante mais perigoso (FRANCISCO DE ANDRADE, 2003, p. 5).

Esse receio com o futuro da Igreja no campo político foi abordado por Dom Avelar em seu discurso de fechamento da Conferência de Medellín em 1968. Na ocasião ele menciona, especificamente, o problema da violência, assinalando a presença do fenômeno da luta armada no contexto de miséria e de tensões, em suas palavras: “A América Latina parece viver ainda sob o signo trágico que não apenas afasta o nosso irmão dos bens do gozo material, mas de sua própria realização humana” (REVISTA VOZES, 1969, p. 322).

Ao que parece, o conteúdo do ensinamento, no campo social, proposto por Dom Avelar enquanto Presidente do CELAM preconizava uma mudança de estrutura, mas sem apelar à violência: “Nem a violência armada e sangrenta que multiplica os problemas humanos, nem a violência passiva que torna injustas as mesmas estruturas que deveriam ser modificadas” (*idem, ibidem*) advertia ele. Por sua vez, apesar dos esforços realizados, conjugavam-se a fome e a miséria, as enfermidades generalizadas e a mortandade infantil, o analfabetismo e a marginalidade, profunda desigualdade das rendas e tensões entre as classes sociais, surtos de violência e escassa participação do povo na gestão do bem comum.

Em setembro de 1971, de novo posicionou-se entre a cruz e a espada, em conferência realizada no dia 23 de agosto na Escola Superior de Guerra (ESG), no Rio de Janeiro, intitulada ‘A Igreja e o Estado no Brasil’ na qual o Arcebispo pedia o diálogo sem medo. Obviamente, falar de ausência de medo na ESG, era como lavar roupa suja em casa alheia, uma ousadia que soava como provocação. Ao propor sua análise, estabeleceu a importância do diálogo em uma época conflituosa e de restrição da liberdade expressiva. “No mundo

pluralista em que vivemos, mundo sujeito a equívocos e maldades, a falta do diálogo pode determinar uma série de perigos inconcebíveis e fatais” (VILELA, ago.1971). Em referência a sua narrativa, consideramos a questão como uma simples rearrumação discursiva, com as permanências do seu pensamento conservador. A questão sob nosso ponto de vista é, por que Dom Avelar não foi falar em uma Universidade?

Na oportunidade, ele também pontuou, criticamente, a fria estagnação que sucedeu na juventude brasileira à radicalização dos tempos de Goulart e Costa e Silva. Sobre o Governo Goulart, falou da decomposição do sistema partidário e da paralisia decisória do país naquele período, lembrou que “A Petrobras no auge da crise teve seis Presidentes em um ano” (*idem*, ago, 1971). Outra questão importante que o Arcebispo abordou, nessa conferência, foi a falta de liberdade de expressão, trazida com a Lei de Segurança Nacional, afirmando que: “Há perigo para a segurança nacional no gesto de intercâmbio de experiências, iniciativas e sugestões? Será que já estamos tão próximos da perfeição que não precisamos de ajuda mútua?” (*idem*, ago, 1971). Mais do que isso, alertava que:

A necessidade da segurança nacional pode, em face de tantas manifestações maiores ou menores de contestação, criar um clima de medo, perigoso, no qual a consciência do povo não consiga dizer o necessário na defesa de seus legítimos direitos (VILELA, 1985, p. 76).

Quando o texto da conferência foi divulgado pelo próprio Arcebispo para a imprensa, ocorreu um mal entendido entre Dom Avelar e a hierarquia militar, o então General Rodrigo Octávio foi afastado do comando daquele estabelecimento por permitir nas dependências da Escola Superior de Guerra um debate político. Três dias depois, ao embarcar para Roma a fim de participar a convite do Papa do Sínodo Extraordinário dos bispos, o Primaz declarou a propósito do incidente que não teria entregado a cópia da conferência à imprensa se soubesse que era algo reservado à ESG e dizia-se, profundamente, amargurado por causa do incidente.

Qual o significado desse texto? Simples argumentação tática? É claro que para não ser comparado com a ala mais a esquerda da Igreja, Dom Avelar esclareceu que o seu discurso era apenas uma autêntica exploração das suas dimensões intelectuais e não uma mudança no seu comportamento transigente e nas relações pessoais. Dito isso, ciente, ou informado pelos representantes do regime ditatorial qual o perfil de conduta esperado dele, Dom Avelar pôde: “viajar tranquilo, com a consciência do dever cumprido” (*idem*, 1985, p.76).

Voltando ao CELAM, após o período de Dom Avelar e com a eleição de Alfonso López Trujillo para a sua Secretaria Geral. Dom Helder acreditava que a ala politicamente

conservadora da Igreja tinha como meta reverter o teor revolucionário da Conferência de Medellín (1968), principalmente, porque o seu modelo eclesiológico era ainda mais aberto do que foi o Concílio Vaticano II. Ademais, foi em Medellín que se materializou a ‘opção pelos pobres’ como uma exigência evangélica que toda a Igreja deveria realizar. Some-se a isso, em 1968 a ditadura militar no Brasil entrou na sua fase mais dura.

Mais do que isso, conforme a década de 1970 avançava, o CELAM promove uma cruzada contra a expansão da Teologia da Libertação no Continente. De fato, em 1971 a Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*⁶⁶ de Paulo VI ao confirmar que o Marxismo ligado a uma filosofia materialista, atéia, é um risco para o Cristianismo, abre espaço para outras interpretações do Marxismo na Instituição. Nesse ponto, a teologia como reflexão crítica foi um importante debate durante a III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada na cidade de Puebla no México em 1979. Segundo Oscar Beozzo,

Esta campanha organizada contra a Teologia da Libertação, na qual toma parte o próprio Secretário Geral do CELAM, Dom López Trujillo, encarregado da preparação de Puebla, não deixa de causar inquietação e de ser uma sombra nesta preparação para Puebla (BEOZZO, 1994, p.139).

Dom Helder participou da Conferência como delegado com direito a voto, nas comissões em que se inscreveu procurou defender as posturas assumidas em Medellín, chegando a denunciar a intransigência com que eram tratados importantes teólogos da libertação. Por outro lado, mesmo com o espaço dos progressistas diminuído, a Teologia da Libertação e a opção preferencial pelos pobres foi reafirmada no documento final. Logo, os conservadores não detinham tanto poder, apesar das disputas internas denunciadas por Dom Helder:

Hoje, se Deus quiser, irei jantar com os nossos teólogos. Chamo de nossos teólogos, um grupo de 1ª classe (Leonardo Boff, Comblin, Gorgulho, Gutierrez e outros desta parte) impedido, abusivamente, não só de participar do nosso encontro, mais até de entrar no Seminário (A TARDE, fev. 1979).

A esse respeito, Dom Avelar embora continuasse afirmando que ao clero é vedado fazer opções político-partidárias, ao se referir à Conferência de Puebla não admitia outro sentido para o evento se não o da conciliação, para ele: “tanto progressistas como os

⁶⁶ Comemorando o 80º aniversário da *Rerum Novarum*, Paulo VI lançou, em 1971, a *Octogesima Adveniens*. Foi dirigida ao cardeal Maurício Roy, então presidente do Conselho dos Leigos e da Pontifícia Comissão de Justiça e Paz.

conservadores atenderiam ao pedido do Papa e o clima seria de conciliação durante o evento” (A TARDE, fev.1979).

Essas contorções verbais de Dom Avelar mascaram, para além das suas palavras, o que de fato aconteceu nos bastidores de Puebla, particularmente, quando setores com perfis mais conservadores tanto na política como, eclesialmente, fincaram a tese da ausência de espiritualidade na Teologia da Libertação. Desse modo, apresento no próximo capítulo um panorama sobre o pensamento de Dom Avelar e de Dom Helder a respeito dessa Teologia. Os debates, tensões e desgarramentos internos, especialmente quanto à possibilidade de transformação social.

CAPÍTULO 4 - A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: DO PROFETISMO HEBRAICO AO MARXISMO ATEU

Aquilo que era teologia dominada e reprimida, água subterrânea que foi se aproximando da superfície por sua própria força, hoje irrompe aos borbotões e de maneira incontida à luz do sol.

Gustavo Gutiérrez

4.1 O caso Boff: apontamentos para uma Igreja revisionista

O mundo muda, as relações entre as pessoas mudam, os modos de enxergar a religião também mudam. No decorrer das décadas de 1960, 1970 e 1980, uma corrente de crítica à religião, partindo da análise marxista, chegava à crítica religiosa e assumia as feições de uma fé compartilhada. A opção preferencial pelos pobres e a encarnação do reino de Deus no mundo econômico e político eram os instrumentos para essa concretização. Tratava-se da análise dos modelos econômicos e políticos, da supremacia do mercado, lidos com as lentes da crítica bíblica e profética da idolatria.

Em a ‘Teologia de la Liberación’ (1975), o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez Merino explicava para o mundo porque a Igreja Católica em nome da sua memória, da liberdade e da prática como lugar da verificação da nossa fé deveria tomar partido do pobre para viver e anunciar o Evangelho. Era isso o que ele entendia por uma evangelização libertadora. Assim, essa nova forma de ser Igreja estava associada às inúmeras possibilidades de transformação política e social pela realidade desumana vivida pelos pobres na América Latina.

Nesse contexto, para Gutiérrez (1984), as classes populares não alcançarão uma autêntica consciência política senão na participação direta nas lutas populares pela libertação; mas, na complexidade e globalidade do processo social que deve romper um sistema opressor e conduzir a uma sociedade sem classes, a luta ideológica tem importante lugar. Por isso, “A transmissão da mensagem a partir do pobre e de sua luta, terá uma função de desmascaramento de toda tentativa de usar o Evangelho para justificar uma situação contrária à justiça e ao direito” (GUTIÉRREZ, 1984, p.33).

Seguindo essa lógica, os movimentos religiosos urbanos estavam marcados mais, diretamente, pelo imaginário construído a partir dos discursos importados europeus. Seu imaginário social tinha um caráter mais secularizado e politizado, com um discurso mais racionalizado nos seus objetivos e estratégias. Assim, construíram um imaginário religioso

fundamentado num projeto de reivindicações e até num modelo de estado, sociedade e economia.

Na verdade, o produto teológico gerado atendia pelo nome de Teologia da Libertação, entusiasmo consagrado pela primeira vez, em 1968, pelo teólogo presbiteriano Rubem Alves, em sua Tese de Doutorado em Filosofia, intitulada *A Theology of Human Hope* (Uma Teologia de esperança humana), defendida em 1968 no *Princeton Theological Seminary*.

Nos anos 1960, o teólogo Rubem Alves esteve bastante ligado à emergente preocupação protestante com o aspecto social na América Latina. Esta preocupação contribuiu para o surgimento da Teologia da Libertação. Influenciado por Richard Shaull, professor do Seminário de Campinas, formado em Princeton, e pela análise marxista da sociedade, Alves, em 1962-1963 foi estudar em Nova York, retornando ao Brasil no mês de maio de 1964 com o título de Mestre em Teologia pelo *Union Theological Seminary*. (ELWELL, 2009, p. 54).

Segundo Löwy, Rubem Alves foi um dos primeiros teólogos a pensar a Teologia da Libertação na América Latina. Trabalhou intensamente em temas como ‘humanismo político’ e ‘consciência cristã’. Para o autor, “haveria sua obra tornado-se pioneira na América Latina, com significativa influência na juventude protestante a partir de uma teologia radicalmente profética, dedicada à libertação histórica dos seres humanos” (LÖWY, 1991, p. 178 -179).

Quanto à relação entre fé cristã e práticas políticas, a Teologia da Libertação é, em um sentido histórico, herdeira do antigo Evangelho social e, por outro lado, de correntes mais recentes, como a teologia política europeia de um Johannes Metz ou um Jüngen Moltmann.⁶⁷

No Brasil, as primeiras obras sobre a Teologia da Libertação foram escritas por religiosos como o Pe. Libânio, Frei Betto, Comblin e os irmãos Leonardo e Clodovis Boff.⁶⁸ O ponto de maior polêmica foi o uso do Marxismo por parte de teólogos da libertação. Contudo, foi o “Caso Boff”, um marco e um acontecimento fecundo para o período. Em abril de 1981, o teólogo franciscano Leonardo Boff através da obra ‘Igreja: carisma e poder’ publicada pela Editora Vozes, obra essa que trazia um leque de críticas à Igreja vaticanista. O livro, na verdade, era uma compilação de palestras feitas pelo autor com o objetivo de analisar a estrutura de poder na Instituição.

⁶⁷ Uma abordagem mais detalhada pode ser encontrada em Ribeiro (2010).

⁶⁸ Clodovis Boff, mais tarde, rompe com a Teologia da Libertação fazendo críticas à suposta ambiguidade epistemológica dessa teologia ao colocar os pobres no lugar de Cristo.

Nesse sentido, a publicação do livro não deve ser encarada como um fato isolado. Na realidade, foi o ápice de um embate entre a Igreja tradicional e alguns teólogos progressistas latino-americanos que contrariaram a hierarquia católica. Assim, nesse capítulo, escolhemos o ‘Caso Boff’, como uma retórica situacional, que servirá como uma intermediação para podermos investigar o envolvimento dos bispos Dom Avelar e Dom Helder Camara com a chamada Igreja dos pobres, bem como as diversas tentativas de ingerência através de pronunciamentos, discursos, sermões, notas oficiais e outras publicações na CNBB e no CELAM.

Dessa forma, a ideia aqui não é fazer uma história da Teologia da Libertação, o ‘Caso Boff’ se mostra interessante, justamente, pela repercussão que houve nesses órgãos dessa teologia. Logo, tanto o Arcebispo Dom Helder Camara quanto Dom Avelar que eram figuras proeminentes nessas duas instâncias de poder. Dom Helder muito mais na CNBB, apesar de ter contribuído com a fundação do CELAM (onde ele nunca chegou, de fato, a ter força) e Dom Avelar que, efetivamente, acaba fazendo uma carreira importante nessa Conferência.

De acordo com Leonardo Boff, a Cúria Romana foi construída em um modelo de autoridade romana e feudal; uma Igreja da segurança, da tradição: “Interessa à política centralista romana esse tipo de Igreja fundado sobre o poder sacerdotal, magisterial e a autoridade sagrada da hierarquia” (BOFF, 1982, p. 20). Para ele, o poder do Papa, na verdade, era um castelo de fraqueza, insistia sobre a necessidade de reformas estruturais profundas, urgentes e audazes, com sua pompa e circunstância, era o poder dos céares, que o próprio Cristo rejeitara.

Enquanto poder, a Igreja-instituição teme todas as transformações que coloquem em risco a segurança do poder adquirido. E o poder por si mesmo jamais abdica. Somente reparte quando periga soçobrar. A Instituição quer estar sempre com os vencedores. Daí a facilidade com que Roma, o centro da Igreja-instituição, ratifica revoluções vitoriosas e direitos conquistados com trabalho e sangue; na luta ela estava oficialmente ausente ou neutra; na vitória, quando já passaram todos os riscos e se superaram todas as ambiguidades, ela está presente e proclama uma conquista a mais do Evangelho (BOFF, 1982, p. 94).

Visto, nesse período, como uma grande preocupação pela Santa Sé, o ‘Caso Boff’ vinha sendo alimentado pelo conjunto de tensões ou contradições que o processo histórico carregava, especialmente quanto ao problema da identidade marxista na Teologia da Libertação. Dessa maneira, não é de estranhar que os conceitos de Boff suscitasse inquietações no universo católico. Assim, o utilizaremos como pano de fundo para refletirmos

a atuação e o discurso de Dom Avelar e de Dom Helder a respeito da Teologia da Libertação, como também, o lugar do indivíduo no mundo, no próprio conceito de povo e de popular, lugar de gestação e de verificação dessa teologia.

Ademais, esse envolvimento dos bispos na CNBB e no CELAM é o que de fato tem relevância para nossa investigação, pois aproximam os bispos pesquisados do debate acerca da utilização do Marxismo pela Teologia da Libertação e porque levantou questões teóricas ameaçadoras para a concepção de poder alimentada milenarmente pela Igreja. De outra forma, o empenho em que o Vaticano através da “Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé” teve com a questão de Leonardo Boff ao combater as práticas da teologia dele e de suas questões sobre Cristo (Cristologia).

Desse embate, surgiram questões que adentravam em questões jurídicas eclesiais, o que demandaria uma documentação mais técnica (o que não é nosso objetivo), até porque, tanto Dom Helder quanto Dom Avelar não eram teólogos e mesmo quando escreveram sobre o assunto nunca se colocaram como porta-vozes de tal teologia. Porém, se considerarmos a Teologia da Libertação, como uma teologia pastoral ou orgânica, é a comunidade quem cumpre o papel do intelectual orgânico e o teólogo se vê obrigado a entrar na seara da cultura popular e a valorizar as formulações feitas pelo povo.

A respeito de Dom Helder, essa afinidade tem como base uma série de valores comuns, ele não fingia saber coisas que não sabia, não falava só para escutar a própria voz. Aqui, em larga medida, pode-se aplicar o conceito gramsciano de intelectual orgânico a sua pessoa, pois o seu apostolado estava a serviço dessas comunidades, principalmente quando saímos daquele conceito tradicional do intelectual como homem das letras e partimos para a formulação de Gramsci como quem age. Para Gramsci, orgânico é o intelectual que participa, que ajuda na concepção de uma nova hegemonia ou se compromete na manutenção da hegemonia existente. Assim, a sua função não era exclusiva como a de um teólogo profissional, nem típica de alguém saído das classes ou grupos sociais não populares. O seu trabalho que era o alimento de sua própria fé em contato com a fé de seus irmãos. Em Gramsci,

cada grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo e de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político (GRAMSCI, 1982, p.3 - 4).

Para os propósitos desse capítulo, não será examinada, portanto, a posição de outros teólogos que assumiram de maneira pessoal a crítica a essa teologia, como, por exemplo, o Frei Kloppenburg, ou aqueles que a defendiam como: Gustavo Gutiérrez e João Batista Libânio. Esse embate está presente em todos aqueles que se situam próximos à ideologia secularista da Santa Sé ou distantes daquilo que parecia orientar de forma solidária os rumos da Igreja progressista brasileira no início dos anos 1980.

Ocorre que escrever sobre a Teologia da Libertação é sempre um terreno perigoso, ela não pode ser discutida, em nenhum momento, como algo homogêneo. Acreditamos que seja interessante cotejar as percepções e sensibilidades constituídas sobre os teólogos (quando utilizam o Marxismo como referencial analítico), como também de todo aquele que se aventura na difícil missão de teorizar sobre a Teologia da Libertação, especialmente, quando o objetivo pretende verificar a realidade e a compreensão do Reino de Deus em relação às questões morais dessa teologia.

Entre outros aspectos, isso acontece devido à grande diversidade do modo de apreensão e transmissão do discurso da Igreja presentes em diversas formas de interpretação da Teologia da Libertação. Ou seja, sem esse cuidado metodológico, torna-se evidente o risco de mutilar a sua compreensão. Esse é um ponto importante, pois uma visão detalhada sobre a Teologia da Libertação poderia parecer redundante para a nossa pesquisa, uma vez que essa e outras discussões em questão encontram-se disponível em um amplo acervo de teses e trabalhos acadêmicos no âmbito da América Latina.

Como se vê, se não temos relação com as coisas, mas com os discursos que aparentemente lhes dão sentido, o que fica é uma reflexão empobrecida e que tende a generalizações. Nesse sentido, vejamos o exemplo do filósofo Luiz Felipe Pondé (2012) que ao comentar sobre a junção entre o Marxismo e a Teologia da Libertação em seu provocativo “Guia Politicamente Incorreto da Filosofia”, aborda que: “A Teologia da Libertação rouba do homem a possibilidade da angústia moral verdadeira, dizendo para ele que a culpa é dos ricos, e, com isso, ela apaga toda a tradição cristã de reflexão espiritual e moral centrada na consciência de culpa moral” (PONDÉ, 2012, p. 154). Com tais palavras, Pondé sustenta que a Teologia da Libertação faz do homem um mentiroso sobre si, numa transferência de culpabilidade por seus deslizes morais. Porém, essa reflexão de Pondé deve servir, apenas, para ilustrar o distanciamento entre o pensamento do filósofo e a grande maioria dos teólogos da libertação que não advogam que essa teologia retira do sujeito histórico a sua faculdade de se ver como agente do mal.

Em contrapartida, também poderíamos justificar a nossa escolha metodológica pelo ‘Caso Boff’ por seu amplo histórico de críticas anteriores à hierarquia de Roma. Não foi a primeira vez que o teólogo teve de esclarecer perante o Vaticano seus pontos de vista, pois outros livros levaram o franciscano à Congregação para a Doutrina da Fé: ‘Jesus Cristo Libertador’ (1972), que trouxe como singularidade a figura de Jesus como libertador das várias opressões humanas e ‘Paixão de Cristo – Paixão do Mundo’ (1977), responsável por divergências doutrinárias entre Leonardo Boff⁶⁹ e os setores mais conservadores do Vaticano.

Além disso, outra questão fundamental, em relação ao teólogo franciscano, diz respeito ao momento político por que passava o país. O ‘Caso Boff’ coincide com uma conjuntura delicada no Brasil, havia a encruzilhada de um colégio eleitoral que acabava repercutindo nas questões religiosas, pois emerge um momento de autopreservação da Instituição a qual tentava mitigar graves tensões entre os grupos tradicionais e os progressistas. Foi isso o que aconteceu com a Igreja Católica no Brasil quando, no dia sete de setembro de 1984, focalizando alguns problemas eclesiológicos surgidos da leitura do livro ‘Igreja: Carisma e Poder’, ele foi recebido no Vaticano pelo Cardeal Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, ou seja, o problema deixou de ser, meramente, teológico para se transformar num problema político-ecclesial.

Por conseguinte, todo esse processo do Vaticano contra o Frei Leonardo Boff se deu em um ambiente de abertura e redemocratização o qual colocava novas pressões políticas e sociais para a Igreja que, internamente, ainda tinha que enfrentar a polêmica da negação divina da Instituição trazida à baila por Boff e outros teólogos da libertação, principalmente no que tange a um novo conceito de sociedade e do papel da Instituição dentro no mundo.

Em contrapartida, ao final do regime civil-militar (1985), o cenário político torna-se mais incerto quando o Presidente indicado –Tancredo Neves – adoece às vésperas da posse e em seguida com o seu falecimento assume o vice-presidente José Sarney. Era um governo civil que nascera de maneira bastante conturbada. Nessa conjuntura, o ‘Caso Boff’ trouxe muitas consequências importantes para a Igreja Católica brasileira num país que procurava o seu rumo político.

Com isso, era até natural que, dentro do debate político produzido por diversos centros de estudo e pesquisas do país, a teologia de Boff ganhasse destaque pelo seu conteúdo político e religioso. Segundo ele, utilizando-se de conceitos claramente gramscianos, “todo esse bloco social e histórico que tinha o pobre como fenômeno social era dominada, não tinha outra saída

⁶⁹ Leonardo Boff pediu sua restituição à condição de leigo em Julho de 1992.

para se libertar, senão através de longa e difícil caminhada em favor dos meios de produção” (BOFF, 1984, p.94).

Consequentemente, ao avançar na reflexão sobre a atitude agravada de injustiça, Leonardo Boff denunciava: “é preciso descobrir o que fazer com os 2/3 de povos miseráveis (excluídos) do mundo. Deus escuta os gritos dos oprimidos e cada tradição tem que ser boa para os pobres e criar esperança” (JORNAL DO COMMERCIO, 1997, p. 7). Essa recuperação do político na religião trouxe a desconfiança de Roma em torno da aplicação da Teologia da Libertação em toda a América Latina. Entretanto, é preciso, preliminarmente, definir o contorno e aceitar a necessária heterogeneidade da Igreja, que tem a condição de não pressupor a existência de um grupo unitário e homogêneo no seu interior.

Nesse sentido, mais de 140 teólogos que tinham tentado colocar em prática as aberturas do Concílio Vaticano II foram punidos durante o pontificado de João Paulo II, inclusive o padre Gustavo Gutiérrez, que foi obrigado a revisar suas obras após o envio de um documento de dez pontos endereçado ao episcopado peruano contendo críticas à Teologia da Libertação, assinado pelo então Cardeal Joseph Ratzinger.

Aliás, objetivando ampliar o seu poder de pressão, a Igreja proibiu Leonardo Boff de ensinar e de tomar qualquer posição política publicamente. Durante esses anos, foi excluído da Revista Eclesiástica Brasileira do qual foi editor entre (1970 a 1984). Mais que isso, o teólogo Boff vivia um pesadelo em um país que estava saindo de vinte anos de censura militar. Em outras palavras, o que estava em jogo era a própria renovação teológica da Igreja Católica Latino-Americana, ocorrida a partir da reunião de Medellín em 1968, que levou à ‘opção preferencial pelos pobres’, ou, em outras palavras, a um rompimento relativo com as classes dominantes.

Finalmente, o ‘Caso Boff’ nos ajuda a compreender a posição de Dom Avelar e de Dom Helder a respeito das comunidades eclesiais de base, já que o franciscano debruça-se sobre essas comunidades, identificando-as com a base da sociedade no seu livro mais polêmico “Igreja: carisma e poder”, quando traça um quadro sobre a prática de poder na Igreja consagrada ao longo da sua história. Algo que incomodou muito o bispo de Salvador e menos a Dom Helder Camara, como veremos nos capítulos cinco e seis.

4.2 O início de uma polêmica

A gênese para que possamos compreender o surgimento da Teologia da Libertação, enquanto processo histórico, nos obriga a abrir-nos a novas reflexões teológicas mais

autônomas de Roma que surgiram na segunda metade do século XX e que teve importantes representantes em vários países europeus, vejamos: na Alemanha, encontram-se Bultmann, Moltmann, Tillich, e Barth (protestantes); na França, Teilhard de Chardin, Calvez, Congar, Lubac, e Duquoc; na Itália, Giuseppe Alberigo. Nesse contexto, a reflexão social dos dogmas de Henri de Lubac (1896-1991), e a teologia dos leigos de Yves Congar (1904-1995) foram importantes conceitos do cristianismo-social que contribuíram para união dos cristãos com os movimentos populares.

A Igreja, sob essa ótica, necessitava de uma teologia que estivesse centrada no mundo atual, em busca de aproximar cada vez mais o Cristo do homem. No dizer de alguns teólogos políticos como Moltmann e Metz (católico), que aqui terão sintonia nas obras de Joseph Comblin e Leonardo Boff, era um retorno às fontes, às origens primitivas do Cristianismo, uma verdadeira ‘libertação’, expressão depois bastante utilizada dentro do imaginário social das CEBs.

Não podemos esquecer que, para esses teólogos, os oprimidos ocupavam o lugar teológico da mensagem de um Jesus histórico e de todo movimento profético do Antigo Testamento. Situa-se aí o ponto de inflexão da Teologia da Libertação, o fato de Cristo ter encarnado revelava que a salvação estava em trazer o Reino de Deus para a terra, isto é, esses teóricos defendiam a ideia de que o centro da teologia era o homem. Em outras palavras, a Teologia da Libertação substituiu Cristo pelo pobre. Inclusive esse é o argumento que está na raiz da ruptura de Clodovis Boff com a Teologia da Libertação.

Paul Tillich (1886-1965), por exemplo, dá uma grande contribuição para o pensamento teológico latino-americano ao estabelecer um diálogo com as ciências. Sua obra representa um momento em que a teologia começava a olhar para fora dos limites estabelecidos pela “presunção de absolutez do Cristianismo”, seu sistema teológico deseja uma abertura positiva em relação às religiões. Assim, o teólogo alemão-estadounidense quebra com a exclusividade da revelação de Deus apenas no fenômeno Cristo abrindo possibilidades de revelações preparatórias através da Presença Espiritual.

Tillich, na sua produção teológica, fugiu de reducionismos e dialogou com a sociologia e a política. Segundo o autor, na produção teológica, primeiramente, é preciso compreender a realidade social através das experiências em torno da fé e da política, em especial com mediações socioanalíticas. Como se sabe, essa metodologia vai inspirar na América Latina a preocupação pela intervenção social, consagrada no princípio ‘opção preferencial pelos pobres’.

No caso de Barth (1886-1968), a experiência como pastor em meios operários, no início do século XX, teve grande importância para o seu trabalho. Isso o levou a uma clara militância no socialismo, aderindo ao Partido Social Democrata suíço antes da Primeira Guerra Mundial, compromisso político que renovou na Alemanha às vésperas da tomada do poder pelo nazismo.

Do mesmo modo, as obras do padre jesuíta Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) foram interditas por Roma nas bibliotecas dos seminários e das livrarias católicas. Segundo Libânio, em sua obra ‘O Fenômeno Humano’ e em outros escritos, Teilhard concebe o processo da evolução como: “um sistema que enuncia o processo evolutivo da matéria à vida, da vida ao pensamento, do pensamento até o Ponto Ômega, que seria então o Cristo Ressuscitado” (LIBÂNIO, 2000, p. 40). Sua teoria principal, chamada de ‘lei da complexidade e consciência’, formula que a evolução se processa na direção de uma crescente obscuridade, e que esse padrão de complexidade é acompanhado por uma proporcional elevação do nível de consciência, resultando assim na espiritualidade humana.

Teilhard de Chardin enxergava a Deus como a origem de todo ser e, em especial, como a fonte de força da evolução, a qual forjou o termo ‘noosfera’⁷⁰ ou ‘camada mental’, de tal modo que a sua doutrina teológica foi dominada pela ideia de um processo que tinha como foco o fenômeno da evolução. Outro aspecto intrigante do seu pensamento levava em conta um conceito sistêmico de Deus e a ideia de que na evolução humana, a mente adquiriu uma dinâmica própria, perfeitamente compatível com esse sistema. Não obstante, pode-se dizer que esse conceito acaba aproximando o divino em Teilhard das concepções da ciência moderna.

No entanto, a visão tradicional de uma Igreja jurídica com extensão espacial em Roma será contrária a qualquer movimento de revelação da fé que ponha em risco as verdades imutáveis do catolicismo dogmático, ou seja, esse recurso já era o suficiente para dar início a uma luta de nível cismático. Cumpre salientar, todavia, que, a despeito de todo o caráter tradicional da Igreja, somos capazes de representar o mundo exterior simbolicamente, pensar conceitualmente e comunicar nossos símbolos, conceitos e ideias.

Por isso mesmo, quando novas correntes teológicas estavam se desenvolvendo, seus elaboradores ou intérpretes eram vistos como representantes no campo teórico de um tipo de Igreja que se empenha com os pobres tendo em vista a sua libertação. Essas discussões foram, com frequência, muito estimulantes, mas também suscitaram considerável confusão, pois o

⁷⁰ A palavra tem origem no grego ‘*nóos*’, que significa mente.

simples fato da utilização do termo ‘Teologia da Libertação’ ao lado de alguns católicos, era motivo para que alguém erguesse uma bandeira vermelha de alerta em Roma.

Ao mesmo tempo, o problema central é o confronto entre a subjetividade e a transcendência, isto é, a prática moral, política da transformação da sociedade. Os autores aqui citados, alguns inclusive protestantes, legitimaram e sistematizaram novas formas do Cristianismo Social, com uma abertura crescente às interrogações da filosofia moderna e das ciências sociais, constituindo, assim, o ponto de partida para uma nova época na história da Igreja Católica. Assim, por iniciativa do Cardeal belga Joseph Suenens, a comissão teológica e a comissão sobre os leigos produziram, conjuntamente, um texto sobre a presença da Igreja no mundo, a *Gaudium et Spes*.

Essa constituição, em todos os sentidos, abre a teologia católica para uma Instituição de aspecto global, pois retrata um mundo onde as coisas não são fixas e luta por mudanças. Por essa razão, o mundo deve ser interpretado de forma crítica pela Igreja, sendo a cultura moderna a seiva visível e que alimentou o projeto de um novo horizonte moral, político e religioso. Em tais condições, a expansão da racionalidade se encontra em processo de criação e desenvolvimento puxada pelo contexto de uma fé que supera a antiga ideia de uma Instituição que se colocava como rival do mundo moderno.

Assim, o *locus* por excelência dessa nova Igreja é a sociedade civil, enfatizando um forte apelo por aqueles que vivem sob regimes autoritários ou em circunstâncias em que se demonstra pouca preocupação com os despossuídos. Agora, uma Igreja marcada pela autonomia e pela experiência da razão. Esfera em que as contradições embutidas nas relações, estruturas e processos das sociedades se expressam na forma do conhecimento, da tecnologia e das ciências sociais. Só assim, empurrada por essa necessidade de reforma, a Instituição poderá exercer o seu verdadeiro papel.

Nesse contexto, a *Gaudium et Spes* chama a atenção, em sua primeira parte, para a condição do homem no mundo de hoje, põe a nu, por uma parte, as contradições, assimetrias e desigualdades sociais que se aprofundam por todas as partes, e, por outra, as esperanças e aspirações do ser humano enquanto imagem e semelhança de Deus. A segunda parte da Encíclica dedica três longos capítulos à análise da sociedade atual, seguida de orientações para a busca da justiça e da paz.

Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho [...] A humanidade vive hoje uma fase nova da sua história, na qual profundas e rápidas

transformações se estendem progressivamente a toda a terra (GAUDIUM ET SPES *Apud* JUNIOR, 1963).

Contudo, foi a partir da experiência de dois padres da Juventude Operária Católica, à qual o Arcebispo de Paris, Cardeal Emmanuel Suhard (1874-1949), tinha encarregado de fazer um relatório sobre a situação religiosa dos ambientes trabalhistas de Paris, que a ideia de um diálogo mais próximo entre a Igreja e o mundo moderno foi testada. Por um lado, vivendo como trabalhadores em um bairro operário, esses padres acabaram se envolvendo em protestos contra a presença de militares norte-americanos na França.

Dessa forma, participando de passeatas contra testes atômicos patrocinados pela França, foram presos por desobediência civil. De igual forma, esse fato expôs um problema entre a França e a Santa Sé, marcando o final do trabalho dos padres na França. Todavia, esse convívio gerou mais tarde a publicação do livro *'La France pays de mission?'* (GODIN, 1943), escrito pelos religiosos Henri Godin (1906-1944) e Yvan Daniel (1909-1986). No Brasil, em plano semelhante, o governo civil-militar perseguiu e expulsou padres estrangeiros acusados de promover agitação política entre os operários. Em particular, a missão operária São Pedro e São Paulo pensada pelo dominicano francês Tiago Loew foi um importante centro de organização dos operários, culminando com diversas greves na cidade de Osasco em São Paulo.

De qualquer forma, essas histórias prefiguram as dificuldades encontradas para se construir um diálogo mais próximo entre a Igreja e o mundo moderno. Assim, durante esse período, a exposição do contraditório se alarga quando a influência mais profunda dessas ideias sobre a evolução da teologia católica não virá do conteúdo teológico material dos documentos publicados pelo Vaticano II. Deve-se pensar que ela virá do espírito novo que o Concílio imprimiu à vida da Igreja e, notadamente, dá prática do trabalho intelectual.

Consideramos, portanto, que a Teologia da Libertação não é uma enunciação pragmática, e, sim um produto intelectual que vai herdando forma na reflexão do Concílio Ecumênico Vaticano II e que, contrariamente aos princípios tridentinos, procurou adequar a Igreja Católica ao mundo moderno, à necessidade de conhecer o homem que vive nesse mundo, bem como suas manifestações, suas atitudes perante o sagrado e perante a própria Igreja. Nas palavras de Dom Helder, “o Concílio deveria afirmar a necessidade de uma reforma interna da Igreja, que a credenciasse a propor soluções para os problemas contemporâneos” (*Apud* PILETTI & PRAXEDES, 2008, p. 234).

Ao mesmo tempo, o Concílio serviu para desacreditar completamente e liquidar certa neoescolástica ⁷¹, nascida no decorrer do século XIX de uma volta aos grandes teólogos do século XVI e XVII (CODINA, 2013, p. 8-9). Essa neoescolástica triunfava ainda em Roma na década dos anos 1920. Enfim, na teologia da segunda metade do século XX, ou seja, depois da Segunda Grande-Guerra, o problema do homem está em primeiro plano.

A teologia afronta os humanismos contemporâneos e se esforça por integrá-los à antropologia cristã, o debate que se apresenta entre teólogos da libertação e cientistas sociais, passa pela utilização do Marxismo pela Teologia da Libertação e a sua confrontação com o totalitarismo no Brasil. Num primeiro momento (até 1965), a tendência predominante é criar um existencialismo cristão. Depois de 1965, o problema se desloca para o afrontamento do Marxismo, até para integrá-lo e superá-lo, se bem que esse temor da penetração do Marxismo no meio católico já havia sido gestado na experiência do grupo de sacerdotes ocorrida na França com os padres operários.

Ademais, em todos os debates em que as duas épocas se defrontaram, especialmente na análise sobre as fontes da revelação ou sobre a colegialidade a vitória dos novos movimentos teológicos foi completa. Dessa maneira, o Concílio provocou um alinhamento de todas as escolas de teologia por aquelas da chamada Europa Central.

Pode-se afirmar que nos documentos conciliares é fácil reconhecer os temas valorizados pelos diferentes movimentos no qual renovaram a vida teológica desde o final do século XIX, movimentos de renovação bíblica, patrística e litúrgica, de apostolado missionário e leigo. Reencontram-se nesse ínterim os frutos de trabalhos da província dominicana de Saulchoir, dos Jesuítas de Innsbruck, de Lovaina de Paris, de Lyon, da escola bíblica de Jerusalém, das faculdades de Teologia de Lovaina e da Alemanha. Daí por diante, a teologia da primeira metade do século XX orientará, sobretudo, os cristãos da forma fixada que lhe foi dada pelos documentos conciliares.

De certo modo, o Concílio consagrou uma evolução teológica de mais de meio século e lhe conferiu uma nota de autenticidade ao realizar uma síntese dessa evolução, isto é, fez uma escolha entre seus resultados fixando-a e orientando-a definitivamente. Ademais, não há dúvidas de que o Vaticano II contribuiu para essa evolução, mas não se pode esquecer que as primeiras ondas de radicalização são bem anteriores ao próprio Concílio.

⁷¹ A teologia dos anos do pré-concílio era a escolástica e, no melhor dos casos, a neoescolástica, seguindo as pautas de Leão XIII na Encíclica *Aeterni Patris*. Seu método era dedutivo, em forma de teses, em latim, com grande rigor lógico, porém completamente alheio à história e a cultura moderna. Isto é, uma teologia baseada principalmente nos documentos de concílios e magistérios (CODINA, 2013, p. 8-9).

Dessa maneira, o Concílio precipitou uma evolução que, sem ele, talvez se tivesse estendido por uma ou várias gerações. Em outras palavras, agora a inteligência crítica da Igreja vinculada ao desejo de sua modernização podia conceituar e apreender novas experiências religiosas, até então, tratadas como um catolicismo desagregador na sua essência.

Assim, a mensagem estratégica da ala progressista da Igreja vinculada à abertura trazida pelo Vaticano II esteve, diretamente, ligada ao trabalho de bastidores realizado por Dom Helder Camara. Isso porque ele constrói um capital de confiança entre seus pares do qual originou um grupo de estudo e trabalho chamado de ‘Sagrado Complô’(PILETTI; PRAXEDES, 2008, p. 234). Sobre a modernização da Instituição, Dom Helder comentou:

Em apenas dois meses de Concílio Ecumênico, já lhe é possível sentir o espírito da grande reunião, que se encaminha para a criação de uma Igreja capaz de reconhecer suas próprias falhas, sem lhe faltar coragem para enfrentar os grandes problemas da humanidade de hoje (REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA, vol. 29, dez.1969, p. 357).

Assim, apesar de Dom Helder não ter feito nenhum pronunciamento em plenário durante todo o Concílio, seu desempenho foi capaz de estabelecer uma pauta fundamental pela qual a Igreja repensou a sua posição em relação aos países subdesenvolvidos, sem exagero é possível perceber que muito daquilo que se discutia, naquele momento, veio a se consagrar como a Teologia da Libertação dos pobres.

Na verdade, é o que se pode observar, sobretudo nas constituições *Lumen Gentium* (Luz dos Povos), *Dei Verbum* (Verbo de Deus) e *Sacrosanctum Concilium* (Constituição Conciliar), ou nos decretos sobre as missões, sobre o apostolado dos leigos, sobre os religiosos e sobre os padres. Nesse quadro, endereçada aos bispos, sacerdotes, religiosos, fiéis e a todos os homens de boa vontade a Encíclica *Populorum Progressio* de 1967 chama a atenção para: “A universalidade da questão social, pois os povos da fome dirigem-se, hoje de modo dramático, aos povos da opulência (PAULO VI. *Populorum Progressio*, 1997, Carta 3). Numa palavra, o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento do bem comum.

Diante da amplitude dos problemas, que não são mais específicos de um grupo ou de uma classe, o Papa diz que “*as iniciativas locais e individuais já não bastam*” (PAULO VI. *Populorum Progressio*, 1997, Carta 13), pois, sendo social, o problema, a solução deve ser social. Desse modo, num clima de *aggiornamento* (atualização), a Encíclica *Populorum Progressio*, conforme supracitado ratificou o apoio de Roma às questões sociais. Igualmente,

Paulo VI, nessa Encíclica, procura abordar a questão do desenvolvimento dos povos, objetivando uma reforma na vida econômico-social.

Em todo caso, a miséria, o analfabetismo e a marginalização de dezenas de milhões de habitantes do Continente provocaram a sensibilidade de um grande número de cristãos, assim como de certos membros da hierarquia que não se conformavam com o sofrimento e a morte por inanição nos países subdesenvolvidos. Nesse contexto, sobre o Vaticano II, Dom Avelar afirmava que: “o último Concílio caracterizou-se, sobretudo, pelo anseio de abrir caminhos, buscar soluções, compatibilizar a vida religiosa com o ritmo acelerado do mundo cheio de crises e de problemas” (O GLOBO, 13 de jun.1983).

É importante esclarecer de que forma então essas palavras de Dom Avelar e o pensamento de Dom Helder vão se estruturando, na prática durante, o Concílio Vaticano II. Acontece que o Arcebispo de Olinda e Recife e outros padres conciliares mantiveram, no decurso das reuniões, uma postura crítica diante da burocracia eclesiástica e da suntuosidade do Papa. Passado algum tempo, esses religiosos foram signatários e propositores do chamado ‘Pacto das Catacumbas’, documento assinado por cerca de 40 prelados após uma celebração eucarística nas catacumbas de Domitila em Roma. Na oportunidade, comprometeram-se a viver uma vida mais próxima da humildade, pois o pacto esmiuçava que os concordantes não teriam conta em banco, nem possuiriam imóveis ou móveis.

De igual forma, haveria uma dedicação ao serviço apostólico e pastoral às pessoas e aos grupos, economicamente, fracos e subdesenvolvidos. Assim, o pacto fugia a um elitismo, sendo forte a sua influência no trabalho de Dom Helder junto à Teologia da Libertação, porém com o devido cuidado para não excluir outras pessoas e outros grupos da Igreja, mesmo aqueles que já o acusavam de ser comunista. Vejamos o que diz o pacto:

Procuraremos viver segundo o modo ordinário da nossa população, no que concerne à habitação, à alimentação, aos meios de locomoção e a tudo que daí se segue. Para sempre renunciamos à aparência e à realidade da riqueza, especialmente no traje (fazendas ricas, cores berrantes), nas insígnias de matéria preciosa (devem esses signos ser, com efeito, evangélicos). Nem ouro nem prata (Apud KLOPPENBURG, 1966, p.526-528)

4.3 A repercussão da Teologia da Libertação no CELAM e na CNBB

No início da década de 1960, época em que Dom Helder Camara, o Arcebispo de Olinda e Recife encarnou a consciência dos católicos politicamente progressistas latino-americanos, alguns padres, bispos e leigos ligados à ação da Igreja Católica se

comprometeram a adotar uma postura diferenciada em relação aos pobres. Quanto a Dom Helder, ele fez uma constatação que se tornou célebre: “Quando dou comida para os pobres, dizem que sou santo; quando pergunto por que são pobres, me chamam de comunista” (REVISTA *LE MONDE DIPLOMATIQUE*, 2013, n.º. 68, p. 26).

Nesse particular, respondendo aos que o acusavam de comunista o Arcebispo respondeu as distorções do seu pensamento feitas pelo jornal o Estado de São Paulo em carta publicada em 13/07/1970: “Em consequência de uma filosofia política simplista, é ingênuo chamar de comunista a atitude corajosa em face do imperialismo capitalista, mesmo quando atitude de exigência semelhante é assumida em face do imperialismo socialista” (CAMARA, jul.1970).

Como se vê, a Igreja, sobretudo na América Latina, não podia escapar aos conflitos sociais que agitavam esse mundo, nem à influência do Marxismo. O que se viu, nos anos seguintes, foi bem mais impressionante. Normalmente fechada, ao se abrir para o moderno, houve uma disputa ainda mais acirrada, foi preciso esconder falhas e dissensões intestinas, mostrar-se unívoca e segura para a população que procurava converter. Dessa maneira, ainda que não articuladamente a Teologia da Libertação ganha corpo nesse Continente.

Além disso, a partir da década de 1960, a corrente politicamente conservadora passou a sofrer um decréscimo, ao mesmo tempo, uma parcela do clero latino-americano politicamente progressista procurava olhar a sociedade e seus conflitos a partir da ótica e da causa das grandes majorias, ou seja, uma conversão de lugar social. Entretanto, a corrente conservadora nunca foi totalmente descartada do interior da Instituição. Esse grupo enxergava a Teologia da Libertação como uma versão, irremediavelmente, marxista do Evangelho. A este respeito Löwy ressalta que:

Não podemos nos esquecer de que estamos lidando com contradições no interior de uma Instituição que cuidadosamente preservou sua unidade, não porque todas as partes envolvidas desejavam evitar uma cisão, mas sim porque seus objetivos religiosos parecem não ser redutíveis à arena social ou política (LÖWY, 1991, p. 67).

Mais ainda, no meio do caminho entre a América Latina e a Europa o padre Gustavo Gutiérrez, insistia na tese de que a Igreja devia deixar de ser uma peça do sistema de dominação. Gutiérrez apresentou em Medellín um relatório sobre a teologia do desenvolvimento. Depois de ter afirmado que o Continente era vítima do neocolonialismo, do imperialismo internacional do dinheiro e do colonialismo interno, o estudo reconhecia a necessidade de transformações audaciosas, urgentes e profundamente renovadoras.

Essa profissão de fé partindo de Gutiérrez marcou o ato de nascimento da Teologia da Libertação na América Latina. Segundo ele, pela tradição dos profetas bíblicos, a Igreja deveria se opor aos poderosos e denunciar as injustiças sociais. No entendimento desse teólogo, os pobres, os condenados da terra, não questionam, em primeiro lugar, o mundo religioso nem seus pressupostos filosóficos, “trata-se muito mais de um questionamento de ordem econômica, social e política que os oprime e marginaliza, bem como, certamente, da ideologia que pretende justificar essa dominação” (GUTIÉRREZ, 1984, p.280).

No outro extremo, o período que vai de 1965 a 1968, foi decisivo para a experiência da Teologia da Libertação na América Latina, bem como a participação dos cristãos nesse movimento, uma vez que, nesse período, acontece uma profunda mudança social e política, com a industrialização do Continente, já iniciada nos anos 1950, provocando grande abertura ao capital internacional. Isso vai agravar tanto o subdesenvolvimento como a dependência, aprofundando as contradições sociais, estimulando o êxodo rural e o crescimento das cidades, concentrando nas zonas urbanas uma classe trabalhadora nova e, sobretudo, pobre.

Assim, os teólogos da libertação pretendem estabelecer uma teologia, autenticamente, latino-americana, partindo da situação de miséria e opressão de nossas massas e de dependência de nossas nações, descrentes na estratégia desenvolvimentista, optando por uma saída revolucionária. Assim, a Teologia da Libertação,

denuncia a aliança das instituições religiosas com os grupos dominantes, e propõe o engajamento do Cristianismo em uma tarefa histórica libertadora, elaborando o seu pensamento com o apoio das ciências sociais, e, particularmente, da dialética marxista a partir da experiência e do sofrimento dos pobres (CAVALCANTI, 1988, p. 194).

Mas, uma coisa é certa: durante esse período, ocorreram mudanças significativas na Igreja Católica, ela iniciou um processo de repensar seu lugar diante desse mundo ao se posicionar como uma Instituição que se percebe enquanto componente da história, logo, capaz de participar da realidade e até transformá-la, trazendo consigo, cada vez, mais um diálogo com outras religiões. Dentre as explicações para essa instabilidade, uma das mais importantes é a de Thomas Bruneau, especialista canadense (1979), confrontada com a concorrência de diversas correntes religiosas (protestantismos, seitas e outras) ou políticas (movimento de esquerda), o declínio das vocações, a crise das suas finanças, parte da Igreja compreendeu que é preciso inovar, e se voltou para as classes inferiores.

Voltando ao tema, segundo Roma havia sérios problemas dentro da Teologia da Libertação enquanto instrumento para a compreensão de aspectos da realidade, ficando evidente o seu forte teor totalitário ligado ao Marxismo, já que a Igreja serve à transformação do mundo. Desse modo, temas polêmicos como a ideia de que um leigo pode celebrar uma missa ou a necessidade de se entrelaçar Marxismo e Cristianismo é significativa para compreendermos os conflitos no interior da Igreja do período.

Em função disso, Dom Avelar, no CELAM, procurou dialogar quando esteve à frente do órgão com a ala politicamente conservadora da Igreja. Para uma maior clareza de exposição, essa ala mais ortodoxa da Instituição interpretava essa nova inserção dos cristãos a partir dos pobres como algo problemático, porque obrigava a Instituição a ressignificar-se sob o aspecto dessa nova teologia crítica, que, naturalmente, era considerada como um desvio dos dogmas porque entre outras coisas não encarava a fé no sentido místico e transcendente.

Assim, na sua fase mais conservadora, o CELAM acreditava que ainda havia um grande trabalho a ser feito contra o Comunismo na América Latina e contava com o apoio de Dom Avelar para essa tarefa no Brasil. É interessante recuperar também que apesar da Igreja ter apoiado alguns golpes de estados que aconteceram no Continente nos anos 60 e 70 e que levaram ao poder forças conservadoras, alguns bispos da hierarquia do CELAM acreditavam que uma parte da esquerda que sobreviveu a repressão foi sagaz ao aplicar o conceito de Gramsci ao Marxismo, notadamente, quando o intelectual italiano interpretava o Marxismo como uma filosofia da *práxis*: “O Marxismo só tem valor se repousar numa análise da realidade histórica de cada sociedade” (*Apud* NAY, 2007, p. 460).

Ao agir assim, para esses bispos, tais grupos enxergavam a Igreja como um agente social de reação e de transformação, uma força de mudança histórica. Ao mesmo tempo em que eles, estando ligados aos conceitos de Gramsci, defendiam a flexibilidade doutrinal contra todas as abordagens revolucionárias dogmáticas do Marxismo. No tocante a isso, procuravam dominar as instituições de cultura e mídia, organizando a sociedade civil.

Não é a toa que Dom Avelar, nessa época, não parou de receber apoio intelectual do CELAM pelo seu trabalho em defesa da Instituição. Trujillo, em carta enviada ao Arcebispo, exalta a postura do bispo de Salvador, a saber: “muito importante e providencial a sua tarefa no Brasil. Mais ainda, quando pessoas como Leonardo Boff, se atrevem a tecer declarações tão exageradas e impertinentes” (TRUJILLO, 30 abr, 1982). No entanto, embora tenha recebido esse tipo de apoio por parte da ala conservadora da Igreja, esse tipo de declaração nem sempre era indolor, pois significava deixar para trás boa parte do *status* que queria

preservar no Brasil: o desejo de ser reconhecido como um bispo moderado dentro da conjuntura política do período.

No que se refere à CNBB, sabe-se que ela exerceu um papel significativo diante do Estado de exceção. Também, nesse espaço de tempo, a Conferência foi acusada de ser um núcleo de opinião da Igreja progressista, ou melhor, de um grupo militante da Teologia da Libertação, o qual tinha como líderes: Dom Helder Camara, Dom Paulo Evaristo Arns e Dom Aloísio Lorscheider, Dom Pedro Casadáliga e Dom Antônio Fragoso.

De todo modo, Dom Helder estava convicto de que quando absorvida como uma teologia positiva que não esvazia a fé de tudo o que ela tem de espiritual e transcendental, a Teologia da Libertação era um mecanismo importante de transformação da sociedade, ou seja, uma verdadeira filosofia da *práxis* no cumprimento dos dogmas da Igreja, ou até mesmo, a sua incorporação definitiva à doutrina social da Instituição.

Nesse ponto, o pensamento do Arcebispo de Recife não havia mudado em relação a esses assuntos que assustavam o Vaticano. Embora ele soubesse que o problema da transcendência e do materialismo fosse a maior crítica que os conservadores faziam ao teólogo Leonardo Boff na CNBB, enquanto pôde Dom Helder evitou opções sectárias. Ademais, acreditava que a Conferência pudesse tornar-se tão parecida com os pobres quanto fosse possível uma troca de lugares sociais; contudo, tentando restaurar a harmonia interna do órgão no final dos anos 1970, ainda que compreendesse muito bem que a Igreja era uma entidade muito heterogênea e devesse obediência eclesial.

Neste reexame de antigas experiências, quanto à questão do materialismo e da transcendência há muito que a sua opinião já era conhecida, só não entendia por que não conseguia desfazer equívocos quando se posicionava a respeito da Teologia da Libertação?: “não sou pueril que não perceba que a histeria anti-Teologia da Libertação é maliciosamente perigosa como o próprio comunismo” (DIÁRIO POPULAR, 13 nov.1984). Vejamos o que o bispo já preanunciava em 1967 numa carta pós-conciliar, dirigida à família messejanence:

Minha maneira de combater o comunismo é lutar e fazer lutar para vencer a miséria. Minha maneira de combater o Marxismo é apresentar uma Religião que nada tem de ópio para o povo; que ao invés de alienada e alienante, tenta encarnar-se como o Cristo; **sem esquecer a transcendência da fé, assume os problemas humanos.** [...] Ai do Cristianismo, se amanhã, as massas, de olhos abertos, perceberem que a Religião, acovardada diante do Governo e dos poderosos, as abandonou (CAMARA, Circular 200, 2011, p. 72) [grifo nosso].

Todavia, essa suposta leitura marxista da Teologia da Libertação, acerca dos problemas sociais do mundo, foi vista pelo Vaticano como sendo um embrião de uma Igreja paralela, separada e oposta à Igreja existente. Agora, de todos os pecados que Roma tentou atribuir aos novos teólogos, existe um que parece mais grave, o mais perigoso, o pecado da quebra da hierarquia, isto é, a questão maior era eclesiológica, pois feria a Igreja em um ponto nevrálgico: a sua estrutura monocêntrica. Quanto à relação entre fé cristã e prática política, a Santa Sé dava a impressão em acreditar que os teólogos da libertação eram todos marxistas.

Em plano semelhante, nas palavras de Alfonso López Trujillo, Presidente do CELAM, “o emprego indiscriminado da análise marxista está em vias de desequilibrar e fazer desmoronar a estrutura eclesial” (TRUJILLO, 1985, p. 113). Como visto, o principal ponto de divergência era em relação à transformação da Instituição numa emissária de um sistema hermenêutico (Marxismo, luta de classes) o que deformava a mensagem do Cristianismo. Esse tipo de análise revela uma compreensão do que de fato seria a Teologia da Libertação e o Marxismo para os conservadores: a redução da distinção entre Igreja e mundo, minimizando o papel da revelação e da transcendência.

O próprio Monsenhor Trujillo, quando secretário-geral do CELAM, antes de se tornar seu Presidente, fez constantemente através desse órgão denúncias de infiltração marxista dentro da Igreja. Contudo, os teólogos da libertação repetiram muitas vezes que do Marxismo utilizavam, somente, os conceitos que lhes pareciam pertinentes: a fé no povo como artesão de sua história; alguns elementos de análise socioeconômica; o funcionamento da ideologia dominante; e a realidade do conflito social.

Tudo isso se deu porque a Teologia da Libertação não acreditava no caráter duradouro e consequente do Marxismo como função revolucionária, nem que ele suplantaria o Cristianismo como guia para ação da emancipação das massas populares. Em outras palavras, nesse momento da vida política do continente, a mediação socioanalítica mais adequada era o Marxismo; mas, para os teólogos da libertação a esperança estava depositada na mobilização militante da Igreja Católica, vista como uma Instituição de vanguarda nas lutas necessárias para a promoção humana.

Apesar dessas explicações, o CELAM continuou mantendo em relação à Teologia da Libertação uma linha de repúdio já consagrada desde o início da década de 1970 e profundamente marcada na Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Puebla (1979), quando deixou claro sua linha mais doutrinal de não aceitar a união entre fé e política como método de reflexão. Assim, de acordo com o bispo argentino Dom Antônio Quarracino, que assumiu a Presidência do órgão após o mandato de Trujillo (1979 a 1983), o Frei

Leonardo Boff deveria: “mudar a sua teologia, deixando de lado os conceitos marxistas, que haviam penetrado na Igreja de maneira sutil” (JORNAL DA BAHIA, 17 mar.1983).

Outro ponto que é importante ser destacado neste debate é o seguinte: manteve-se a forte tendência no órgão para o acompanhamento da fidelidade doutrinal e o combate à chamada “Igreja Popular”. Como resultado desse debate, ao contrário do que se apresentava, Dom Avelar afirmava que: “O fato de um bispo de linha conservadora estar agora ocupando a presidência do CELAM, não implica mudança substancial na orientação da Igreja para os países da América Latina” (*idem, ibidem*) Levando-se em consideração a perseguição sofrida pelos teólogos da Teologia da Libertação no Continente, é difícil acreditar que a Igreja não iria mudar.

Chegando a esse ponto, Quarracino havia sido um dos responsáveis pelo documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Segundo ele, “a teologia deve ser uma reflexão séria baseada na palavra de Deus. Os teólogos tem liberdade para aprofundar, mas a Santa Sé tem o direito de intervir quando se afasta da doutrina oficial” (CORREIO DA BAHIA, 07 jul, 1984, p.5). Por sua vez, havia uma preocupação na Instituição com uma camada relativamente grande de sacerdotes, religiosas, leigos e agentes pastorais que foram sendo influenciados pela Teologia da Libertação. Isso explica em parte o seu crescimento nos grupos católicos (especialmente as CEBs) na América Latina. Para Mainwaring, “embora o CELAM estando nas mãos dos conservadores, sua orientação conservadora não evitou que a Igreja brasileira se tornasse progressista durante o período de 1972-1982” (MAINWARING, 2004, p.279).

Nesse sentido, os teólogos da libertação utilizaram os movimentos populares entre eles as CEBs para se legitimarem perante Roma como uma teologia que nasce do povo (teologia do povo, teologia da base e teologia popular). Dessa forma, a Igreja progressista conseguiu em grande parte se fazer compreender, não apenas por que desejou ter esse rótulo, mas principalmente porque havia agentes pastorais, padres, religiosos, leigos e teólogos com brilho nos olhos e vontade de trabalhar nas periferias do Brasil, dispostos a sacrificar a vida pessoal pela formação de gente.

De outra forma, os próprios encontros intereclesiais das comunidades foram importantes movimentos de confraternização e de trocas entre as camadas populares. Cada encontro provocava uma grande satisfação país afora. Era quase uma pregação para converter novos fiéis. A preparação desses encontros funcionava como uma chance da Igreja progressista de espanar mais, rapidamente, o pó que durante anos se acumulou na Instituição.

Isto é, se os movimentos populares se interessaram pela Teologia da Libertação foi porque houve essa intermediação.

Assim, em 1975 na cidade de Vitória/ES, realiza-se, entre os dias 6 e 8 de janeiro, o I Encontro Intereclesial de Comunidades de Base com o tema: *Igreja que nasce do povo pelo Espírito de Deus*. Durante os debates, os bispos e agentes de pastoral puderam ouvir e sentir do próprio povo seus dramas e sofrimentos enquanto rezavam e comentavam o Evangelho. Segundo João Batista Libânio, entre suas conclusões, lê-se a seguinte: “continuar esse tipo de encontros, acrescentando aos peritos em teologia, bíblia e pastoral, uma assessoria em economia e ciências políticas. A Igreja de Vitória ficou responsabilizada pela realização do próximo encontro” (LIBÂNIO, 2013).

E assim foi feito, um ano depois, na mesma cidade de Vitória, celebrou-se o II Encontro Intereclesial de CEBs: *Igreja, povo que caminha*. Nesse segundo encontro, houve o predomínio de comunidades que surgiram através de movimentos renovadores, de círculos bíblicos, de cursilhos e de associações de bairro, compondo um quadro com inúmeros representantes das bases nas assembleias.

Em 1978, na cidade de João Pessoa/PB, o III Encontro Intereclesial de CEBs: *Igreja, povo que liberta*, foi, antes de tudo, a festa das comunidades eclesiais de base. Esse encontro trouxe a Paraíba cerca de 150 participantes representantes de 47 CEBs espalhadas por todo o país. Segundo Boff,

quase todos eram cristãos esbulhados por outros cristãos, minorias ricas economicamente, e reacionárias socialmente. Lenta mas persistentemente foi se perfilando em amplos setores da Igreja uma opção clara: opção pelo povo, pelos pobres, pela libertação. A comunidade eclesial de base seria o lugar onde se realizaria a essência teológica da Igreja e, ao mesmo tempo, a prática da libertação dos pobres pelos próprios pobres (BOFF, 1998, p.127).

Nesse sentido, o encontro de João Pessoa torna-se emblemático, pois os delegados das bases colocaram o pobre no centro da reflexão teológica, além de organizar e decidir sobre os futuros encontros. Fato raro, mesmo com todo o relevo concedido, os bispos, os agentes de pastoral e os assessores, agora percebem e aprendem. De longe, firmado os aspectos básicos desses eventos, as comunidades celebravam a conquista de um espaço eclesiástico onde podiam expressar a unidade entre libertação e Evangelho. Para os nossos objetivos, é importante sublinhar que foi a partir do encontro de João Pessoa que as comunidades de Salvador e Recife estabeleceram relações formais entre os agentes pastorais, párocos e leigos.

Do lado do clero conservador, a única coisa boa em dar de cara com uma Igreja recheada de problemas tão evidentes é que qualquer ajuste produzia resultados rápidos. De

fato, em 6 de agosto de 1984, o Vaticano publicaria, através da “Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé”, (ex-Santo Ofício), um documento assinado por um dos seus principais teólogos, o Cardeal Joseph Ratzinger, com a colaboração do secretário do órgão Dom Alberto Bovone.

O texto “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação” (*Libertatis Nuntius*)⁷² condenava a Teologia da Libertação e o Marxismo na Igreja Católica e contara com a aprovação do Papa João Paulo II. Para acelerar a posição do Vaticano, Ratzinger adverte sobre a leitura política do Evangelho. A sua preocupação era com o fato da interpretação política da Igreja estar transformando o ‘Jesus de Fé’ em ‘Jesus da História’, espalhando-se pelo Terceiro Mundo a partir da América Latina.

Àquela altura, para responder a esse momento de insegurança, de posições divergentes Ratzinger insiste em denunciar o caráter marxista ou marxizante e identifica esse Marxismo com a inexorabilidade da luta de classes e com a proposta da transformação radical de toda a estrutura social no sentido de uma sociedade totalitária. Era um questionamento sensato e pragmático, com um embasamento teórico inquestionável – justamente o que a Igreja tradicional foi buscar no Vaticano quando denunciou a Teologia da Libertação.

[...] Se por Marxismo deve-se entender um sistema monoliticamente fechado que nega Deus, a dignidade da pessoa humana, sua liberdade e direitos, então devemos dizer que um teólogo não pode servir-se dele como ferramenta conceptual para entender a história e seus conflitos, pois tal sistema se oporia frontalmente ao Cristianismo (RATZINGER, 1985, p. 54).

No olho do furacão, ainda em 1984, o jornal Correio da Bahia publicou uma matéria sobre a Teologia da Libertação com o Arcebispo Dom Avelar Brandão Vilela (CORREIO DA BAHIA, 07 set.1984). Elaborado a partir de uma oração dominical, o texto jornalístico revelava um Arcebispo preocupado com o que ele chamava de “desvio na opção pelos pobres”. No entanto, é importante lembrar que o bispo já havia se manifestado sobre esse assunto no final da década de 1970, quando comentou, em matéria do mesmo jornal, a advertência dada pelo então Papa João Paulo II aos riscos que correm os seguidores das ordens religiosas que procuram o diálogo com a política.

De outra forma, foram feitas várias declarações de apoio à Teologia da Libertação por outros prelados importantes da Igreja, como por exemplo, o próprio Dom Helder Camara. Assim, indagado sobre os motivos da preocupação do Vaticano com a Teologia da Libertação,

⁷² No documento, o Vaticano adverte sobre os perigos da Teologia da Libertação a fé e a vida cristã, chamando a atenção dos pastores, dos teólogos e de todos os fiéis para esses desvios.

o Arcebispo de Olinda e Recife comentou: “dificilmente são enviados a Roma o bem que se fez em nome da Teologia da Libertação”. (O GLOBO, ago.1984). E mais, na sua análise, o documento publicado pelo Vaticano, se lido sem paixão, é favorável à Teologia da Libertação e talvez possa até irritar a quem estava esperando a sua condenação.

Portanto, segundo o Arcebispo Helder a polêmica em torno da Teologia da Libertação, deverá ser compreendida traçando um paralelo com todas as grandes verdades da fé. Segundo ele: “O problema da Teologia da Libertação, é que são verdades divinas, produzidas em linguagem humana. Então, o processo é lento, difícil; e o caminho é discutir até se chegar a um ponto do equilíbrio” (JORNAL DO BRASIL, 14 mar.1984). Essas declarações serviam de estímulo e inspiração à reflexão teológica colada à prática das comunidades eclesiais de base e aos movimentos populares.

Dom Helder acreditava que a Igreja vinha perdendo a sua autenticidade há muito tempo devido à sua vinculação com as elites, uma vez que a doutrina social da Igreja, quando negava a luta de classes, entendia a sociedade como um corpo único. Portanto, entrava em choque com a Teologia da Libertação a qual fazia o caminho inverso. Observando bem, a apreensão do Vaticano estava direcionada em não perder a identidade construída, pois ela está fundamentada no sagrado. Isto é, nas definições dos homens com o sobrenatural, com o divino.

Neste sentido, o bispo acreditava que o Vaticano, ao procurar reforçar muito mais as relações entre o homem e Deus, perdia a oportunidade de se abrir às novas perspectivas práticas de colaboração com a mensagem de Cristo gestadas internamente nas comunidades eclesiais de base. Isso se dava, porque o Vaticano achava que a Teologia da Libertação estava, momentaneamente, obscurecendo essa relação, pois o que distingue a Igreja de um partido político ou de um governo não é a sua posição quanto a problemas socioeconômicos, mas justamente a sua posição quanto à relação entre os problemas socioeconômicos e o reino do divino, do sagrado.

Entretanto, não é nosso objetivo apurar qual dos religiosos possui a interpretação mais correta sobre a Teologia da Libertação. Por isso, é que as críticas a essa teologia merecem uma apreciação um pouco mais cautelosa. Ora, no caso de Dom Helder Camara, o que caracteriza a sua ação evangélica é justamente a sua capacidade de ser profético, voltado sempre para o reino divino, e ao mesmo tempo, solidário com a liberação terrena dos seus fiéis. Decorre desse fato, que as posições divergentes entre Dom Avelar, Dom Helder e vários outros padres politicamente progressistas ocorrerão, por exemplo, em torno dessa definição,

ou seja, descobrir uma teologia de ação capaz de fazer com que a Igreja, sem abrir mão do sagrado, seja a favor dos direitos humanos fundamentais.

Nesse contexto, a libertação integral do homem enquanto classe social, para Dom Avelar estava alicerçada sobre uma concepção de mundo própria da Igreja Católica. Para ele, as classes sociais formavam um corpo harmonioso, onde a cooperação era essencial para o crescimento do homem. Dom Avelar pontuava que qualquer pensamento longe dessa harmonia conceitual era altamente pernicioso, não hesitou em criticar qualquer tipo de comparação entre a Teologia da Libertação e a tradicional Igreja universal, lembrando sempre que o diálogo interno é sempre favorável e necessário.

Assim, Dom Avelar não comungava com o pensamento de que a mudança da Igreja passava, necessariamente, pelo próprio ‘povo’ organizado, consciente e unido, como afirmava Medellín (1968) e mais decididamente Puebla (1979), ao falar de uma libertação integral. A seu ver, posições paralelas, não podem acontecer, sem que se verifique uma situação configurada como contestação pura e simples. Em síntese, o Arcebispo de Salvador acreditava que a Teologia da Libertação era uma ponte que mais afastava do que unia, um exemplo de desordem na Instituição, pois as pontes, servem para aproximar dois pontos separados entre si.

Essa dissensão foi tratada por Roma relembrando e atualizando o Concílio Vaticano II, indicando que um novo deslocamento se processava internamente na Igreja e esta, precedida pela disciplinarização, tem, no presente, que tratar de forma austera dessa questão. Para o Santo Padre João Paulo II, “A Igreja deve fazer um grande esforço para entrar no caminho reto da aplicação do Vaticano II e afastar-se das propostas contrárias cada uma das quais se revela, no seu gênero, como afastamento desse caminho” (JOÃO PAULO II, 05 nov, 1979).⁷³

Na ocasião, Dom Avelar concorda e aconselha, “estabelecer e continuar o diálogo prudente e reverente com a Sé Apostólica, esclarecendo alguns pontos omissos ou mal interpretados da problemática da Teologia da Libertação” (JORNAL DO BRASIL, 24 jun.1985). O teor dessas palavras revela um bispo que não concordava com o fato da Teologia da Libertação ser transformada numa posição socialista, como se fosse uma exigência fundamental do Evangelho, e um dogma da crença para todos os católicos. O equívoco nocivo para Dom Avelar estava no conceito do pobre como origem inesgotável da teologia, sobrepondo a Deus e a Jesus Cristo, “a opção da Igreja pelos pobres, de que tanto se tem falado, pode ser equivocada e até marcada por matizes ideológicas independente da sua

⁷³ Discurso de abertura do consistório secreto com o Sacro Colégio. Roma, 05 de novembro de 1979.

mensagem evangélica” (O GLOBO, 07 dez.1978, p. 8). Esse fato, em nível de pastoral, teria como resultado inevitável à politização da fé e a sua redução a uma ferramenta social. Segundo Dom Avelar:

Uma Teologia da Libertação que se reduza a um tratado de sociologia é inadequada para orientar a vida da Igreja. A Teologia da Libertação deve ser capaz de detectar os aspectos amplos da antropologia da fé, em consonância com a vocação da imortalidade do ser humano, deve caracterizar o pecado individual e coletivo e suas consequências, contribuindo para uma convivência humana mais solidária e fraterna, sem usar a violência, qualquer que seja, para criar ou alimentar o ódio (REVISTA VEJA, 20 dez.1978).

Não obstante, a circulação de um texto do Cardeal Ratzinger vazado para a imprensa mundial, ofereceu terreno para um debate fecundo sobre a influência predominante do Marxismo revisitado na Teologia da Libertação, após a publicação do livro polêmico de Boff. Como, porém, o documento foi publicado antes do seu anúncio oficial, houve uma série de críticas por parte de alguns teólogos e pessoas do campo acadêmico de norte a sul do país, acusando a Igreja de praticar uma nova inquisição no caso Boff.

Convém moderar que esse tipo de afirmação mais dura endereçada à Igreja, vista como uma Instituição de identidade ortodoxa, até então, era conhecida apenas dentro dos círculos eclesiais, mas distante do público comum e dos fiéis. Todavia, em quase todos os escritos investigados, os autores se surpreendem pela punição imposta ao teólogo Boff, porém sem levar em consideração que a Igreja como toda Instituição, tem normas, princípios e sanções previstas para quem lhes desobedece, pouco importa se concordamos ou não com tal punição.

4.4 O discurso avaliado: reação e legitimidade

Na esteira das reflexões sobre a Teologia da Libertação, ganham destaque os textos de Marilena Chauí, Bresser Pereira, Francisco Welfort, Rubem César Fernandes, Pedro Ribeiro de Oliveira, Roberto Romano, Leandro Konder, Herbert de Souza e José de Souza Martins. Com eles, a América Latina, especialmente, o Brasil, tem um papel central para a Santa Sé. Nessa discussão, verifica-se que o esforço analítico desses intelectuais, que tem a sociedade e a política como objeto de estudo, era inserir a Igreja no espaço e no tempo, investigando a singularidade das suas manifestações. Entretanto, não podem em consequência aceitar as definições que a Instituição dá de si mesma, ao contrário do trabalho do teólogo, que procura

confirmar o ato de fé, pois o quadro conceitual do qual se utiliza não é histórico, antropológico ou sociológico, é acima de tudo eclesiológico. Em outras palavras, é o povo de Deus.

Também é verdade que tal consideração levou o catolicismo ao seu grande desafio: Como então, a categoria povo deveria ser representada, como se reproduziam e se transformavam, alterando-se ou resistindo às mudanças ocorridas com o discurso da Teologia da Libertação? Segundo os autores citados, o Vaticano, por temer a perda da sua autoridade, estava promovendo um recrudescimento de práticas de fiscalização sobre muitos dos teólogos que tentam fazer valer o direito de se mover por outras fronteiras teológicas, diferentes daquelas celebradas por Roma, pois estavam replicando tensões e dissonâncias em curso nas práticas das comunidades católicas, e fora delas.

No começo, pode parecer estranho, mas as críticas dos intelectuais à Igreja estão ligadas ao caráter socialista e inovador do pacto social dos anos 1970 e 1980 que estavam sendo deslocados por um novo projeto político que tem como uma de suas principais características a adesão incondicional à democracia, à qual se atribui um suposto valor universal. É possível propor a hipótese de que essas críticas endereçadas à Igreja participam de uma mudança ainda maior que se dá no quadro de transformações das relações entre estes intelectuais e o seu mundo, uma vez que o esboço político é sempre parte de uma concepção de mundo. Além de, evidentemente, as suas relações com os movimentos sociais e suas lutas concretas.

Nessas análises, uma abordagem complementar busca integrar as ciências sociais à teologia; se, por um lado, alguns as miram como um suporte necessário e útil, por outro lado, outros as taxam de perigosas para os dogmas da religião (principalmente no caso de sua tradução no instrumental marxista). Desse modo, em quase todos os trabalhos sobre a Igreja nesse período são encontrados escritos sobre Marxismo e Cristianismo, sempre na perspectiva de como viver, sentir e pensar o cristianismo num mundo de proliferação nuclear, incerteza econômica e instabilidade política.

Na verdade, esses intelectuais tentaram traduzir em termos filosóficos a convicção conservadora de que tudo já foi enunciado, mas o possível contrapõe um processo de discussão, em que os homens estão, constantemente, empenhados na demolição de ideias antigas que já foram sagradas e incontestáveis.

Nessa dialética, cada estado do ser inevitavelmente acarreta seu oposto; os opostos se chocam, se integram e se realizam numa síntese mais avançada;

então todo o processo se repete. Nessa concepção, não existe retorno aos fundamentos, mas uma evolução contínua para o inteiramente novo e a verdade inédita (COSTA, 29 Nov. 2014).

Diante de um quadro como esse, no dia em que o franciscano Leonardo Boff seria ouvido pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Dom Avelar pensou ser conveniente estabelecer seu posicionamento em relação a tais acontecimentos, o bispo admitia que era preciso criar um clima de responsabilidade pessoal e eclesial, no seu zelo, pela unidade da Igreja. Mais adiante, argumentou que uma coisa é a ação do cristão iluminada pela fé, em decorrência de uma concepção abrangente de amor e de justiça, outra coisa seria o ativismo desordenado e desarticulado, bracejando a esmo, tentando resolver problemas agudos e estruturais, sem as ferramentas necessárias para esse fim.

Quando o clima mais pesado se fez sentir, Dom Avelar foi contrário a qualquer tipo de manifestação cujo teor se apoiasse na ideia de que a Santa Sé estava fazendo repetir episódios da inquisição por chamar a Roma um teólogo com a qualificação do frei Leonardo Boff. Assim, nos fez lembrar que para o Vaticano, “querer que o Evangelho consagre este ou aquele regime é uma atitude antievangélica” (O GLOBO, 07 dez.1978).

Desse modo, marcou sua posição em defesa de Roma e da Igreja tradicionalista ao afirmar que, “há um grande perigo quando uma teologia propõe transformações na estrutura da sociedade apenas valorizando a realidade histórica” (TRIBUNA DA BAHIA, 02 fev.1985), ou seja, o Arcebispo quis lembrar que o Cristianismo carrega em si princípios utópicos e valores éticos da fé cristã.

Todavia, do seu ponto de vista, a Igreja, enquanto Instituição, reconhece o perigo de aceitar o conhecimento recebido e as condições econômicas existentes como sendo inevitáveis. Porém, diferentemente da perspectiva dos teólogos da Teologia da Libertação, reconhece que a hierarquia do Vaticano deve ser mantida e que a religião, em consciência crítica, deve acompanhar a ênfase na responsabilidade social.

Vê-se, nesse episódio, que Dom Avelar não abre mão da autoridade na vida da Igreja. E não haveria agora motivos para prescindir dessa máxima. Decerto, no momento em que toda e qualquer disciplina desapareça, nos regimes temporais como as entidades religiosas, o caos ampliaria seus tentáculos e ninguém mais se entenderia. Assim, para não deixar dúvidas quanto a seu posicionamento sobre o assunto em questão, Dom Avelar em uma de suas orações dominicais esclarece que:

Este problema em apreço – o da Teologia da Libertação – em razão de suas consequências práticas no terreno da pastoral excede a missão específica dos teólogos e exige que o seu trabalho de pesquisa ou de sugestões não pretenda substituir a missão suprema do pastor universal, unido aos demais pastores do mundo católico (O GLOBO, 03 set.1984).

De outro ponto de vista, o viés mais politicamente progressista de Dom Helder permitia-lhe vislumbrar uma Igreja mais horizontal, não pensava que uma sociedade mais igualitária sem classes pudesse contribuir com a quebra da espinha dorsal da Igreja, legítima e hierárquica por tradição. Até por que, para a ala mais politicamente conservadora, o materialismo em si funcionava como um atentado às leis naturais, ou seja, a condição de cada ser humano na terra era obra do sagrado, um desígnio de Deus.

Para Dom Helder, o socialismo poderia se compatibilizar com o Cristianismo, desde que em sua filosofia estivesse presente a justa libertação do homem, obviamente dentro dos parâmetros do que ele chamava de vida comunitária e de suas leis de solidariedade e justiça social. Como sabemos, para atingir esse ideário, essa construção desse homem novo, a Teologia da Libertação procurava combater todos os autoritarismos existentes nas sociedades e na própria Igreja Católica (motivo de fricções profundas com o Vaticano).

Então, não surpreende a influência do humanismo cristão de Jacques Maritain⁷⁴ na sua luta pela salvação integral da pessoa humana, principalmente, aquelas marginalizadas. Por conseguinte, a autocompreensão da Igreja politicamente engajada possibilita à Arquidiocese aderir a um projeto alternativo de sociedade ao capitalismo dominante, mas mantendo sua identidade própria como Igreja, doravante uma posição que valoriza a doutrina do Papa sobre as questões sociais, sem fugir à discussão dos problemas do mundo contemporâneo.

Na verdade, isso aguça o acesso de sua teologia aos problemas humanos, ao mesmo tempo em que semelhante abordagem adquire um grande sentido pedagógico, o do encaminhamento desde onde o homem se encontra até o cumprimento da exigência moral cristã. No contexto político, isso possivelmente o aproximou do socialismo, acima de aspirações partidárias, e, por uma diversidade de agentes sociais, em oposição ao agir somente em defesa dos interesses cristãos.

Nesse ponto, um encontro de Dom Helder Camara com o professor de filosofia Roger Garaudy membro do *Bureau* político do Partido Comunista Francês, que aconteceu em

⁷⁴ Filósofo e diplomata francês (1881-1973), certamente um dos mais importantes pensadores católico do século XX, principal representante do *neotomismo*, corrente doutrinária caracterizada sobretudo pela tentativa de abordar a problemática filosófica contemporânea sob a perspectiva tomística. Maritain nos círculos católicos latino-americanos renovou a teologia e a filosofia através da sua interpretação do tomismo incorporando novos temas ao movimento católico.

Genebra em 1967 por ocasião da comemoração da Encíclica *Pacem in Terris* (Paz na Terra), revela, além do nascimento de uma amizade, um pouco mais sobre o seu pensamento a respeito da utilização do Marxismo pela Teologia da Libertação.

Igualmente, propõe ao filósofo um pacto: ele enquanto representante da fé estaria empenhado em intervir junto a pessoas influentes, na Igreja, para que a Instituição aceitasse o socialismo. Já o filósofo seria encarregado de conseguir duas coisas: Primeiro, “Fazer com que os marxistas não façam mais necessariamente uma ligação entre religião e alienação” (*Apud* GARAUDY, 1995, p. 43). Segundo, defender o Cristianismo entre seus pares.

Não surpreende esse pedido de Dom Helder, ele próprio, em seu livro ‘As conversões de um Bispo’ (1977), reconhecia a existência de grupos na Igreja que apresentavam a religião de uma maneira passiva, fazendo dela um verdadeiro ‘ópio do povo’ e que acabava criando na sociedade um processo alienante. Dizia ele, “Há marxistas que pensam que ser marxistas é sempre, na ponta da língua, repetir o que disse Marx. Eles não se dão conta de que, sempre fiel à realidade, Marx hoje sentiria as coisas de maneira diferente” (*Apud* GARAUDY, 1995, p. 43).

Portanto, é possível concluir que, no segundo pedido, que Dom Helder fez a Garaudy estava implícito um questionamento quando ele afirma que: O senhor pensa que há ligação necessária entre socialismo e materialismo? Ou será possível, como eu penso, ser socialista sem aderir ao materialismo dialético? (*idem*, 1995, p. 44). Anos mais tarde, Garaudy, em seu livro ‘Rumo a uma Guerra Santa’ (1995), relata que numa entrevista quando perguntado a Dom Helder se o pacto foi mantido, o bispo teria dito: “Sim, cada um faz o que pode. Mas ainda não fomos totalmente bem-sucedidos” (*idem*, 1995, p. 44). Esse fato é em si apenas um diagnóstico, pois Roger Garaudy sempre fez questão de dizer que entre ele e Dom Helder havia uma comunhão fraterna.

Voltemos à nossa dissonância entre Dom Avelar e Dom Helder, o Arcebispo de Salvador não deseja um consenso filosófico. Em vez disso, ele pede menos confronto e mais encontro dialogal e sugere a necessidade onde todos os teólogos da Teologia da Libertação entendam-se como participantes de uma comunidade de investigadores que concebem sua falibilidade e reconhecem suas diferenças, mas que respondem aos conflitos como parte de uma Igreja única.

Para Dom Helder, está justamente nesse contexto todo o debate a ser realizado. Afinal onde começa e onde termina a unidade da Igreja? Que sacrifícios a Igreja deve aceitar e que risco deve admitir em favor da teologia dos pobres? Para uns, a resposta seria procurar os discursos conciliadores, para outros a Instituição deveria utilizar o peso da sua tradição como

uma arma de pressão no momento em que a ferramenta marxista ameaçasse a unidade da Instituição. Dessa constatação inquietante, temos que: Dom Avelar aceitava como argumento insuperável a tradição, Dom Helder a renovação.

De fato, posicionar-se, de outra maneira, nessa questão significaria para Dom Avelar negar a autoridade de Roma diante de uma série de problemas mais gerais. A pergunta a ser respondida era: Como proteger e conservar o poder da Igreja face ao da Teologia da Libertação? A tarefa era longa e perigosa. Primeiro, era preciso entender as estruturas mais amplas que estimulavam a ideia de que a Igreja estava efetivamente dividida; sublinhar os efeitos nocivos para a unidade da Igreja no ‘Caso Boff’ e, por fim, explicar para a comunidade mais ampla formada por leigos e religiosos essa conjuntura. Em outras palavras, enquanto a crise agudiza-se, Dom Avelar procurava manter uma atitude dogmática, tratando o assunto como uma questão de fé.

Portanto, para o Arcebispo de Salvador era preciso ter cuidado para saber distinguir o núcleo fundamental das interpretações correntes e das novas exegeses que tanto podem enriquecer como podem empobrecer o filão de ouro do *mysterium fidei*,⁷⁵ isto é, era preciso cautela para não pretender em nome da fé, de maneira absoluta, atrelar movimentos profanos de libertação ao patrimônio essencial da Igreja de Cristo.

Mas, suas críticas voltavam-se com insistência, sobretudo para a característica principal da Teologia da Libertação: os teólogos lançavam mão de instrumentos profanos, para conquistas no plano da Igreja e da fé. A propósito do uso pelos cristãos do Marxismo. Qual seria então o sentido da libertação integral? Ela é de fato a síntese de todo o processo histórico, que engloba todos os níveis? E os cristãos nele inseridos devem enfrentar esse desafio?

Na verdade, percebe-se que há, realmente, em suas análises um confesso medo de que notícias contraditórias vão inculcando na sociedade, o pensamento de que a Igreja está perdendo a sua identidade e caminhando para o despojamento das suas mais importantes tradições, o que embora não fosse verdade, mas abria caminho aos que advogavam a adoção de novas formas de experiência religiosa.

De um modo geral, acompanhando as indicações do Vaticano, Dom Avelar advertia que não deveria haver uma linha paralela entre as ações dos teólogos com o magistério. Sem dúvida alguma, no entendimento dele, caberia ao magistério a sensibilidade para perceber as riquezas que são as intuições do Espírito Santo. E essa dosagem, entre a sensibilidade pastoral

⁷⁵ Corresponde à presença real de Jesus Cristo no sacramento da Eucaristia: depois da consagração, o sacerdote, em todas as missas, proclama que a Eucaristia é um *mysterium fidei*.

do magistério e a função profética dos teólogos, seria importante para que o diálogo: “não se transforme em contestação e não se deixe afogar as conquistas legítimas do espírito” (TRIBUNA DA BAHIA, 02 fev. 1985, p.4).

Dessas declarações, podemos nitidamente deduzir que a sua posição sempre foi pautada em referências bíblicas e documentos romanos, quase sempre alinhando seu pensamento às diretrizes papal. Trata-se, em última análise, de defender o interesse institucional da Igreja. Nesse contexto, Bruneau afirma que: “A Igreja em um sentido amplo, enquanto Instituição mudou menos por razões oportunistas que para manter uma influência que era definida por orientações normativas em mudança” (BRUNEAU, 1974, p.286-289).

Para Bruneau (1974), a interligação entre o Marxismo, as questões religiosas e a consciência crítica envolvia também aqui uma leitura bastante autoritária por parte do Vaticano em relação à Teologia da Libertação. Acima de tudo, era necessário cuidar para manter a hegemonia da Sé Romana. Porém, que ninguém se iluda, as advertências muito cedo se revelaram acertadas para Roma, descontado o inevitável acento triunfalista do discurso, foi realmente essa mensagem que o Vaticano procurou impor.

Contudo, entre 13 e 15 de março de 1986 em audiência no Vaticano, o debate teórico sobre o Cristianismo, o Marxismo e a Teologia da Libertação ganhava outros contornos. Nesse cenário, a direção da CNBB se colocou contra a punição do “silêncio obsequioso” imposto ao Frade Leonardo Boff. Entretanto, para a imprensa foi divulgado que o objetivo da reunião havia sido a discussão do novo documento da Congregação para a Doutrina da Fé sobre a Teologia da Libertação.

Esse novo documento elaborado pela Congregação para a Doutrina da Fé, “Instrução sobre a liberdade cristã e libertação” com 58 páginas descartava a luta de classes como referencial teórico, mas legitimava a luta armada contra governos tiranos. Um detalhe curioso nos chama a atenção: em nenhum dos capítulos se fala explicitamente no Marxismo, a Santa Sé utiliza a expressão “concepção coletivista”. O documento, além da instrução e da conclusão, apresenta-se, em cinco capítulos, vejamos: A situação da liberdade no mundo de hoje; Vocação do homem à liberdade e o Drama do pecado; Liberdade e libertação cristã; A missão libertadora da Igreja e a Doutrina Social da Igreja por uma práxis cristã da libertação.

Como se vê, mesmo estabelecendo uma relação orgânica com o texto anterior “Alguns aspectos da Teologia da Libertação”, publicado pelo mesmo organismo em setembro de 1984, o novo texto, apesar de uma linguagem quase branda acaba repercutindo bem nos bastidores tanto da ala progressista, pois asseverava uma Igreja mais aberta ao diálogo, como entre os conservadores que foram prestigiados com a possível condenação dos excessos da teologia e

não questionaram as brechas divergentes. Em tese, tudo fazia sentido. O problema com as teses, como se sabe, é que na prática as coisas costumam ser diferentes.

O arranjo funcionou por algum tempo, aos poucos em suas palestras no Brasil e no exterior Dom Helder procurava defender os pontos positivos da Teologia da Libertação, afirmando que os teólogos não fugiam da doutrina social da Igreja, pois igualmente tinha como objetivo a salvação integral do homem (corpo e alma). Com toda a sua bagagem intelectual, o Arcebispo sabia que o essencial havia sido conseguido com toda aquela celeuma do ‘Caso Boff’, de discriminada e perseguida, a Teologia da Libertação passava a integrar o discurso oficial da Igreja.

No caso da salvação integral do homem, Dom Helder acreditava que a Teologia da Libertação estava em conformidade com o documento *Libertatis Conscientia*⁷⁶ quando define que, “A Igreja quer o bem do homem em todas as suas dimensões: em primeiro lugar, como membro de cidade de Deus; em seguida, como membro da cidade terrestre”.⁷⁷ Para acalmar os ânimos dos conservadores, considerava que, nem tudo, poderia ser lido radicalmente acerca da realidade social desse mundo. Na prática, isso era tanto para ele como para os tradicionalistas uma heresia.

Apesar das diferenças de linguagem, para Dom Avelar o primeiro documento parecia frear a participação da Igreja nos movimentos sociais, já o segundo deveria provocar inúmeras dúvidas, pois ao mesmo tempo em que admitia em último caso o direito de povos sob regimes autoritários partirem para a luta armada contra a tirania, mantinha a crítica ao recurso da violência apresentada como meio para a libertação, a luta de classes e o mito da revolução. Quanto ao documento, Dom Avelar explicava que:

O texto só uma vez ao que me conste fala da Teologia da Libertação, mas todo ele visa orientar os católicos e os homens de boa vontade sobre a missão específica da Igreja e o sentido de sua presença no meio do mundo. [...] mas rejeita em princípio o caminho da violência como instrumento para a conquista da liberdade (A TARDE, 06 abr. 1986).

Todavia, esclarecendo o significado de liberdade e libertação, o documento faz uma série de propostas a leigos e pastores para lutarem pela libertação contra a miséria e a

⁷⁶ A *Libertatis Conscientia* representa um aprofundamento da *Libertatis nuntius* publicada em 1984. É um documento que traz um posicionamento definitivo de Roma sobre a Teologia da Libertação. Por ter um caráter mais pedagógico indica os principais aspectos teóricos e práticos da temática da libertação.

⁷⁷ Congregação para a Doutrina da Fé. Instrução “*Libertatis Conscientia*” sobre a liberdade cristã e a libertação. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc.>. Acesso em: 27.11.2015.

opressão. Porém, é certo que o texto trazia um enfoque também nas chamadas comunidades eclesiais de base, caracterizando-as como motivo de grande esperança, afirmando que lá se vive, verdadeiramente, a união entre a Igreja local e a universal, referindo-se à doutrina social da Igreja que leva a princípios de reflexão e a diretrizes da ação social. Em suma, era novamente a opção privilegiada pelos pobres como missão da Igreja.

Dessa maneira, apesar da aparente contradição do documento, o texto confirma a responsabilidade social como missão da Igreja. Dom Avelar enxergou nele uma visão otimista em relação à Teologia da Libertação. Infelizmente, esse caráter afirmativo do qual ele concordava só foi solidificado, a partir de 1986, quando houve por parte do Vaticano uma distensão. Entrementes, Dom Avelar não chegou a acompanhar essa abertura, já estava muito doente, sendo 1986 o ano também da sua morte.

Na verdade, essa distensão citada já era bastante esperada. Isso porque, após as mudanças ocorridas no CELAM, depois da Conferência de Sucre em 1972⁷⁸, teve início, em toda a América Latina, um período censor, como foi o caso Boff. Segundo o Vaticano e os bispos teologicamente conservadores, agora era a hora de corrigir algumas falhas doutrinárias para depois controlar essa Igreja Popular ligada à Teologia da Libertação. Conjuntamente, os anos de 1980, passando pelo papado de João Paulo II, trouxeram um caráter de abertura democrática no leste europeu e, conseqüentemente, para o Brasil, o que facilitou esse clima de distensão política da Igreja.

No caso de Dom Helder, como o clima de abertura democrática já se fazia sentir, o bispo começava a receber por parte dos conservadores e moderados convites para palestras em todo o Brasil. Como afirma Piletti e Praxedes (2008), em 1982, a convite da Arquidiocese de Salvador, o Arcebispo falou, no Teatro Castro Alves, para um público bastante eclético sobre juventude, comunicação e participação política. Esse acontecimento comprova que os vínculos com a Igreja institucional a despeito de algumas diferenças haviam sido mantidos. “Na Igreja brasileira, os bons relacionamentos de Dom Helder, de forma alguma, se restringiam aos hierarcas considerados progressistas” (PILETTI & PRAXEDES, 2008, p. 270).

Em face disso, desde 1984, ano do documento “Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, movendo-se, pela distensão em 1986, com o documento “Instrução sobre a liberdade cristã e libertação” até 19 de abril de 2005, quando o Cardeal Joseph

⁷⁸ Nessa Conferência foi eleito para o cargo de Secretário Geral do CELAM Dom Afonso López Trujillo, Bispo Auxiliar de Bogotá, que imprimiu ao órgão uma postura politicamente conservadora e contrária à Teologia da Libertação.

Ratzinger foi proclamado Papa, as divergências e os conflitos entre o Vaticano e alguns remanescentes da Teologia da Libertação no episcopado latino-americano nunca cessaram.

Com efeito, o Vaticano procurou manter sempre o controle sobre essa Igreja classificada de “popular”. Sob a égide de um catolicismo conservador, o agora Papa Bento XVI, por ocasião da sua visita ao Brasil, para a reunião inaugural da 5ª Conferência dos Bispos Latino americanos e do Caribe realizada no período de 13 a 31 de maio de 2007; condenou correntes católicas politizadas e pregou a independência como forma de promover a justiça. A Conferência teve como objetivo principal discutir a perda de fiéis, o aumento do número de pessoas sem religião e a pobreza. Outra linha de debates tratou de definir a linha de atuação missionária da Igreja na América Latina.

No acerto de contas com os anos 1980, Bento XVI atacou duramente o Marxismo, ressaltou ainda a realidade de fome, miséria e violência. Não obstante, num recado incisivo ao episcopado latino-americano, deixou claro que a Igreja não pode se engajar diretamente como sujeito político, pois isso significaria perder a independência e a autoridade moral para denunciar as injustiças. É nesse ponto onde se verifica o rigor de seu discurso:

Se a Igreja começar a transformar-se diretamente em sujeito político, não faria mais pelos pobres e pela justiça, porque perderia sua independência e sua autoridade moral, só sendo independente se pode ensinar os grandes critérios e os valores irrevogáveis, orientar consciências e oferecer uma opção de vida além do âmbito político (JORNAL DO COMMERCIO, 14 de maio. 2007).

Com essas palavras, é possível inferir que o Papa Bento XVI enterrou de forma definitiva qualquer possibilidade de diálogo com linhas partidárias da Igreja. Ademais, no documento final da 5ª Conferência de Aparecida ⁷⁹ aprovado por Roma em 2007, a Igreja reafirma formulações e diretrizes mais politicamente conservadoras, procurando afastar de vez o catolicismo das questões ideológicas, dos movimentos sociais e do sistema econômico. Mas, não somente as conclusões do texto final de Aparecida nos trazem indicações válidas sobre os possíveis erros cometidos pela Teologia da Libertação.

Do mesmo modo, o teólogo Clodovis Boff rompe com a Teologia da Libertação conclamando o texto final de Aparecida como um fundamento original em relação à teologia, pois conjuga corretamente a fé à ação liberadora. Segundo Clodovis Boff, a Teologia da Libertação ao politizar a fé acaba reduzindo o seu caráter divino em um mero instrumento

⁷⁹ A Conferência de Aparecida contou com a participação de 42 países que integram o CELAM, o número de bispos e Cardeais chegou a 176, sendo 22 só do Brasil.

para a libertação social. Nesse caso, o ponto fraco dessa teologia é justamente a falta de objetivo quanto ao alcance epistemológico da opção pelos pobres, isto é, o seu equívoco principal e determinante consiste nessa ‘irrupção do pobre’ como “primeiro princípio operativo da teologia”, substituindo a Deus e a Jesus Cristo.

Quer-se mostrar aqui que a Teologia da Libertação partiu bem, mas, devido à sua ambiguidade epistemológica, acabou se desencaminhando: colocou os pobres em lugar de Cristo. Dessa inversão de fundo resultou um segundo equívoco: instrumentalização da fé “para” a libertação. É um fato que a Teologia da Libertação é toda feita na “ótica dos pobres”. Ela assim o diz e assim o quer, e é também assim que praticamente o faz. É só analisar sua produção mais recente, onde o viés epistemológico 'liberacionista' é mais evidente. A própria “pastoral da libertação”, levada adiante especialmente nas ‘pastorais sociais’ e nas CEBs, é toda centrada nos pobres. É só assistir aos encontros dos agentes e militantes da libertação, para perceber como o bordão “pobres” domina o discurso. E o que ontem era viés virou hoje vezo (BOFF, Jun. 2008).

E daí por diante, Clodovis passa a teorizar sobre o esvaziamento da Instituição a partir do que chamou de ‘onguização’ da Igreja. Em tese, a Teologia da Libertação tornou-se uma extensão dos movimentos populares, transformando os fiéis em militantes de partidos de esquerda. Clodovis, ao contrário do que faz crer certa leitura equivocada de Marxismo vulgar aposta que a Teologia da Libertação está agora no caminho certo, toma-se outra voz, para dominá-la em local próprio.

Diante disso, para recuperar fiéis no continente a Igreja deveria priorizar nos discursos à luta por valores morais, como aborto e família, linha essa preconizada pelo Papa. Assim, o problema central parece ser o das relações entre a Igreja como Instituição e a religião dos seus setores mais ativos politicamente. Como desdobramentos concretos, a Teologia da Libertação acabou se associando a partidos políticos de esquerda, vistos como espaços de libertação em que a graça de Deus passou a repousar sobre os excluídos. Aqui surge principalmente a questão partidária. Como se relacionar com a Igreja enquanto Instituição e com a religião cristã?

O diálogo, a participação e a internalização da própria autoridade em seu exercício responsável por uma busca constante, aprendidos existencialmente mediante a sua prática religiosa, responde a pergunta. O catolicismo não sendo uma ideologia é a própria fé em Deus, a visão cristã do homem e da sociedade.

Certamente, é inegável que a Teologia da Libertação aponta para uma nova racionalidade pastoral que tinha por obrigação um projeto político com um certo imediatismo

dentro das próprias comunidades que ora se organizavam. O discurso e a prática de pastores, padres e demais agentes inseridos na Teologia da Libertação enfatizavam o conflito ocasionado pela crescente degradação da vida humana e o acelerado crescimento dos problemas sociais, dando, portanto, a dimensão da luta levada adiante pela ideia da libertação. Esse conflito da Teologia da Libertação, segundo Gutiérrez (1980, p. 58), era:

Uma tentativa de compreender a fé a partir da práxis histórica, libertadora e subversiva dos pobres deste mundo, das classes exploradas, das raças desprezadas, das culturas marginalizadas. Ela nasce da inquietante esperança de libertação.

Nesse sentido, os grupos e movimentos cristãos progressistas mais em evidência foram criações do clero, já que o *status* sacerdotal influía muito na propagação e visibilidade das novas posições dentro da Igreja e no conjunto da sociedade. As tendências de todos esses grupos e movimentos, clericais e leigos, variavam também conforme as condições históricas e políticas, que prevaleciam de modo diferente em cada país. É claro que havia elementos comuns, como por exemplo, o anti-imperialismo e a crítica ao sistema capitalista, assim como contribuições especificamente cristãs, como a ênfase na humanização das relações sociais, na atividade e na organização ao nível local e comunitário entre outros.

Portanto, a Teologia da Libertação definia de maneira clara e objetiva a militância por justiça social, por um modelo de Igreja mais voltada para o povo humilde; era a luta contra a exclusão social e os zeros econômicos, dentro de um Capitalismo concentrador de riquezas, em que a classe pobre era definida como as classes populares que englobavam os operários explorados dentro do sistema capitalista; os subempregados, os marginalizados do sistema produtivo – exército de reserva sempre a mão de obra sazonal. Para uma teologia com esse ímpeto, o discurso dos teólogos da libertação o qual carregava mais adrenalina acabava escorregando para uma única máxima: todo o problema da América Latina era econômico e, portanto, opressão dos ricos sobre os pobres.

Enfatizava-se, então, que a Teologia da Libertação estabelecia a análise da realidade social de maneira dialética, uma vez que explicava melhor os objetivos intencionados pela prática cristã de libertação dos excluídos. Não ser muitos os grupos tentando fazer uma utilização não servil do instrumento analítico elaborado pela tradição marxista, considerando o Marxismo como ciência e não como ideologia. Sobre esses grupos o antropólogo e professor da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Carlos Alberto Steil, após analisar um conjunto de escritos, afirma que:

Na década de 1980, a visão de socialismo desse grupo de teólogos da libertação não conseguiu ir além do socialismo científico de Marx. Antes, remete-se a uma visão considerada ultrapassada, que é a do socialismo utópico, percebido como exigência moral. De forma similar, a visão de socialismo deles também não consegue ir além da crítica marxista do capitalismo (STEIL *Apud* RIBEIRO, 2010, p. 63-64).

Considerando o contexto latino-americano e as perspectivas teológicas destacadas neste capítulo, não se pode deduzir que os teólogos da libertação aderiram pura e simplesmente ao Marxismo, uma vez que muitos grupos recusaram outros aspectos dessa filosofia, dentre os quais a caracterização da religião como “ópio do povo”. Entretanto, para Dom Helder a religião cristã preocupada com a autoridade dentro de uma ordem social conduziu os sujeitos históricos à indolência e ao pessimismo. Daí resulta o porquê do Marxismo propor à religião o conceito de força alienada e alienante. Destaca-se que Marx nunca precisou de Deus para tecer críticas ao Capitalismo. Assim, nas palavras de Dom Helder:

Nossa experiência de Cristianismo na América Latina obriga-nos à humildade de reconhecer que, na prática, nós cristãos fizemos da religião, em grande parte, ópio do povo, e fomos coniventes com tremendas injustiças que ainda persistem, esmagando as massas do nosso Continente. Erros como este, da parte de cristãos, levaram Marx a imaginar que era da essência da religião ser alienada e alienante (*Apud* ARAÚJO, 2012, p.496).

Tudo isso produz também uma análise da realidade social conflituosa, pois passam a ser utilizados pressupostos da antropologia social e da história, tudo concorrendo para uma compreensão e para uma ação, diante do estado de miséria em que viviam os milhões de latino-americanos. Na filosofia dos católicos progressistas, quem está em cima não pode impedir o crescimento de quem está embaixo – caso contrário, toda a pregação do Jesus histórico cai por terra.

Por conseguinte, a Teologia da Libertação vai gerar, no campo pastoral, uma grave crise teológica dentro da Igreja devido à sua participação na organização das comunidades eclesiais de base em todo o Brasil. Sendo mais claro: esses novos sujeitos históricos só se consideram revolucionários porque entendem fazer parte de uma Instituição, também definida por eles mesmos. Essa terminologia, assim, possui uma forte carga simbólica, que ajuda a compreender a posição desses atores nas lutas travadas por redefinição política.

A este respeito, os debates e as reformulações têm grande ressonância nos movimentos sociais, no nível cultural e simbólico do povo, desafiando os setores mais conservadores da Igreja, que passaram a criar novas sínteses entre evangelização e cultura, buscando a manutenção de sua hegemonia vaticanista.

Segundo Wanderley (2007), os impactos diretos e indiretos desse pensamento nas sociedades nacionais, e mesmo continental, foram incorporados e concretizados nas ações de movimentos do passado: Cristãos para o Socialismo, Sacerdotes para o Terceiro Mundo e Ação Popular etc., bem como nas atividades políticas transformadoras em determinados países. Nesse sentido, as inflexões consideráveis em cada caso continuam presentes nos tempos atuais, podendo-se exemplificar, no Brasil, com sua inserção nas atividades de: Comissão da Pastoral da Terra, CEBs, Grito dos Excluídos, Movimento dos Sem-Terra, População de Rua, Movimento de Barragens do Lixo, Movimento de Cooperativas e outros.

Nessas circunstâncias, uma geração de membros do clero se engajou concreta e politicamente ao lado dos mais desfavorecidos. Finalmente, é possível admitir que Dom Helder experimentou o divino de uma forma ativista e Dom Avelar sob muitos aspectos vivenciou o Cristianismo de forma imperativa, orientada na manutenção da ordem tradicional das coisas. O que Dom Helder tinha de arrojo, Dom Avelar tinha de cautela.

Feitas as contas, a Teologia da Libertação busca interpretar a realidade latino-americana a partir do grito dos oprimidos, tendo como ponto de partida a participação do cristão numa luta por melhores condições de vida. Procedendo a uma leitura engajada do evangelho, uma de suas convicções centrais é a de que existe ao lado do pecado pessoal um pecado coletivo e estrutural, quer dizer, uma organização da sociedade e da economia que causam a miséria no campo, nos bairros populares e nas periferias.

Como a História não se esgota, e há vários óculos sobre determinado fato, a Teologia da Libertação também recebe críticas severas sobre o seu modo de ser Igreja. Em nossa sequência discursiva, dedicamos os capítulos subsequentes, 5 e 6, para uma discussão sobre a atuação das CEBs nas décadas de 1970 e 1980 nas cidades de Salvador e Recife, sem descartarmos a contribuição reflexiva sobre a questão da ideologização da fé, principalmente, a partir da aproximação entre essas CEBs e o Partido dos Trabalhadores no início da década de 1980.

CAPÍTULO 5 - AS CEBS DO MORRO DA CONCEIÇÃO: NÓS SOMOS O CAMINHO, A VERDADE E A VIDA!

Passeava com dois amigos ao pôr do sol quando o céu ficou de súbito vermelho-sangue. Eu parei, exausto, e inclinei-me sobre a vedação. Havia sangue e línguas de fogo sobre o azul-escuro do fiorde e sobre a cidade. Os meus amigos continuaram, mas eu fiquei ali a tremer de ansiedade e senti o grito infinito da Natureza (EDVARD MUNCH).⁸⁰

5.1 CEBS: uma utopia ao alcance do povo

No final do século XIX, o pintor norueguês Edvard Munch surpreendeu o mundo com a tela ‘O grito’⁸¹ a qual integrava seu ciclo de pinturas chamado de ‘congelamento da vida’, cujos temas eram o amor e a morte. Ele mesmo explicou que, doente e cansado, saiu para um passeio ao pôr do sol, e as nuvens lhe pareceram vermelho-sangue, e todas as cores da natureza pareciam guinchar. Na tela, a figura humana também está em cores frias, sem cabelo e com estado de saúde precário, talvez como se fora a cor da angústia e da dor, como poderíamos supor, a imagem encarna a voz dos desfavorecidos e excluídos.

Esse quadro já foi objeto das mais variadas metáforas e ressignificações, e aqui, oferecemos a nossa. O mal-estar da pintura é tão perturbador quanto acreditar que é possível se livrar dele. A sua reprodução oferece fio condutor privilegiado para perceber o dilema da ação num mundo de indiferença e cinismo, ou por vezes, quando parte da Igreja Católica propunha ao Cristianismo uma tarefa histórica libertadora, clamando por justiça.

O grito nos faz lembrar ainda o impacto que promoveu a Igreja Popular em sua trajetória eclesial, seu clamor forte e ameaçador, preocupação que se move desde sempre rumo a nossa responsabilidade social. É o grito dos pobres e da denúncia profética de Dom Helder. É o grito dos movimentos sociais que representa o sofrimento de um povo contra as mazelas do mundo. O discurso de Dom Helder seria hostil a todo esse sistema hierárquico que procurava perpetuar a dominação e sufocar o grito dos que clamavam para uma mudança mais arraigada no âmbito social.

⁸⁰ Texto escrito no período em que o pintor esteve doente em Nice, em 1892. Munch escreveu em seu diário o momento que por certo o inspirou a pintar a sua obra mais famosa.

⁸¹ A tela apresenta uma figura humana com linhas sinuosas, que nos dá a dimensão exata do desespero de um sujeito que se contorce sob o efeito de sua dor, de suas emoções. As linhas sinuosas também estão presentes no céu, na água. A linha diagonal da ponte direciona o olhar do espectador para a boca da figura que se abre num grito perturbador. A sensação é de querer extravasar a nossa dor junto com esse sujeito que sofre, que sente, que se desespera. Gritamos com ele. Disponível em: www.ulbra-to.br. Acesso em 15.03. 2014.

De todo modo, no Brasil, como em muitas outras sociedades, não há igualdade entre as pessoas. Na religiosidade cristã, o sofrimento humano se concentra no pecado e na culpa. Então, o que nos provoca a expressão da figura que está no ponto nervoso da pintura? Será um grito de sofrimento contra a ordem estabelecida? Assim, o quadro de Munch soa como um alerta: a urgência de inventar maneiras para lidar com situações-limites, quando se acabam as ilusões e vão-se as utopias. O sujeito insurge-se, e essa contestação pode ultrapassar a subjetividade individual, expandindo-se na tela em forma de um grito.

Nesse contexto, no final da década de 1970 atrevo-me a comparar a sociedade brasileira à pintura de Munch. Mas, como definir a abstração de um grito? Não seria exagero dizer que gritávamos pálidos de espanto anacolutos morais, pois ansiávamos por mudanças. Nesse caso, quando houve a derrocada moral do regime de exceção, houve também a elevação constante das massas sociais, tendo a Igreja Católica, através das CEBs, desempenhado um importante papel.

Sobre essa questão do grito de liberdade que as CEBs propunham, coaduna-se com a teoria da carnavalização do ciclo bakhtiniano. Esse ciclo de estudiosos que sob a coordenação de Mikhail Bakhtin estudou a relação do homem com homem (alteridade) numa relação dialógica. E entre seus pontos, a relação de poder a qual se bifurca em poder centrípeto (força de conservação) e o centrífugo (força de renovação). Essa força renovadora de resistência ao poder estabelecido (centrífugo), ele denominou de carnavalização; tal teoria é a transposição do espírito carnavalesco para o discurso.⁸² Segundo Bakhtin (2008, p. 173):

O carnaval é uma grandiosa cosmovisão universalmente popular dos milênios passados. Essa cosmovisão, que liberta do medo, aproxima ao máximo o mundo do homem (tudo é trazido para a zona do contato familiar livre), com seu contentamento com as mudanças e sua alegre relatividade, opõe-se somente à seriedade oficial unilateral e sombria, gerada pelo medo, dogmática, hostil aos processos de formação e à mudança, tendente a absolutizar um dado estado da existência e do sistema social.

De qualquer forma, como um corolário à ênfase da participação, no final da década de 70, seguiu-se a reunião episcopal de Puebla (1979) e a Lei da Anistia, entre nós com a abertura política. Entrementes, com a Conferência de Puebla, confirmou-se a “opção

⁸² Ele delinea esse conceito em duas de suas obras, a saber: A Poética de Dostoiévsk, (IV capítulo) e em A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto da obra de François Rabelais (neste, ele discorre com primazia).

preferencial pelos pobres”. Esse documento em especial capta o ritmo de muitas discussões da Igreja a respeito das desigualdades sociais no mundo. Segundo a Conferência,

Ao optar pelos pobres, a Conferência de Puebla reassume a posição firmada em Medellín. Tal opção implica necessariamente a conversão de toda a Igreja no sentido de libertação dos pobres. O comprometimento com a causa dos pobres significa optar pela justiça social, ou seja, lutar contra toda e qualquer forma de pobreza existente (CELAM, 1979, p. 297).

Portanto, a Igreja expressava a tonalidade daqueles dias, era como um grito de liberdade. As sacristias se abriam para a praça pública e nos confessionários não eram mais apenas pecados contra a pureza que a Igreja pedia para confessarmos, mas as nossas grandes omissões sociais contra a justiça e contra a caridade. Pela mesma lógica, o grito que veio das CEBs teve uma repercussão bastante ampla e em vários bairros da cidade do Recife, posto que existiam inúmeras comunidades em um mesmo bairro e elas apresentavam intensa articulação entre si. Apenas para citar algumas, vejamos: comunidades do Perpétuo Socorro, Alto José Bonifácio e Maria de Nazaré.

De fato, a atuação de uma CEB não ficou restrita aos problemas de uma localidade específica. Diversos movimentos ocorridos em Salvador e Recife contaram com a participação de CEBs oriundas de distintos bairros em prol de um mesmo objetivo. Cogita-se, ainda, que a inserção dos membros dessas comunidades também era divergente, posto que além de uma liderança local, existiam outras de esferas mais amplas de organização dessas comunidades, não como um princípio de respostas feitas, mas como um meio de indagações permanentes, pois como no quadro de Munch, fazendo uma comparação imaginativa: quem grita é a cena, é o conjunto.

Por outro lado, conforme entendia Dom Helder, essas divergências aconteciam devido à dimensão humana das comunidades, portanto, não deixava de ser salutar: “Nas CEBs, para que o diálogo seja efetivo e válido, todos aprendem a falar e a calar, a falar e a ouvir, vendo o próprio pensamento enriquecer-se com as discordâncias dos irmãos” (CAMARA, 22 de jul.1972).⁸³

Todavia, encontramos quem seja talvez mais preciso nessa definição, ao afirmar que como a fé desloca muito as pessoas, a religião tem um grande poder de designar atitudes, tudo dependendo da direção imprimida a estas. Quando se ponderam as diferenças entre Dom

⁸³ Dom Helder Camara, *Minorias Abraâmicas e Estruturas da Igreja*. Palestra de Dom Helder Camara, em Münster/Alemanha, em 22 de julho de 1972, por ocasião em que lhe era outorgado o título de “*doctor honoris causa*”.

Avelar Brandão e Dom Helder Camara no tratamento das CEBs, pode-se perceber essas distintas direções. Dom Avelar desejava que as pessoas se preocupassem, muito mais, com rezar e nunca deixou de questionar as afinidades dos progressistas com o socialismo.

Sobre o que acabamos de dizer, é marcante perceber que a Igreja Católica representada pelas comunidades de base não era um organismo à parte do povo e dos problemas sociais; as contestações do povo eram também suas, uma vez que as CEBs eram formadas pelo próprio povo e dirigidas por agentes pastorais e animadores. Nesse sentido, a CNBB lembra que elas não surgiram como um processo espontâneo, nem como fruto de mera decisão pastoral: “Elas são o resultado da convergência de descobertas e conversões pastorais que implicam toda a Igreja – povo de Deus, pastores e fiéis – na qual o Espírito opera sem cessar” (CNBB, documento 25, 1999, p. 7). Cabe registrar que as comunidades eclesiais nasceram por volta da década de 1960, nesse período, o processo educacional brasileiro sofreu profundas reformas e transformações que buscavam revisar e adaptar o sistema educacional aos propósitos políticos estabelecidos pelo regime de exceção.

Uma coisa é certa, o que se perde de um lado, se ganha do outro, com o regime de exceção instalado outro meio de expressão social veio à tona no Morro da Conceição: a cultura popular. A Arquidiocese orientou a comunidade a desenvolver formas de conhecimento e investimentos afetivos dentre os quais o significado e a subjetividade atuam de modo singular e benéfico a si e aos demais seres. Portanto, resulta daí uma aproximação entre as CEBs e a educação popular: teatro, núcleos de cultura, meios informais de educação, canto, capoeira, música, artes plásticas e dança popular, bem como uma ênfase no vivido e na experiência na constituição de atores sociais enquanto sujeitos históricos.

No campo da pastoral, a educação, se deseja ser popular, precisa partir do indivíduo, de sua reflexão sobre sua ação no mundo. E precisa ter como horizonte a libertação de toda e qualquer opressão. Nesse sentido, Paulo Freire (2001) lembra-nos que a história é possibilidade. O ser humano é um ser de aprendizagem, aberto ao novo, capaz de construir um novo mundo, pois ele é um ser que está e se insere no mundo. Essa perspectiva nega todo e qualquer fatalismo. Não há que se aceitar a opressão, a precariedade, a doença, a miséria, o analfabetismo, que caracterizam o mundo em que vivemos e assim construído, mas que pode ser transformado. Novas relações sociais, econômicas e políticas podem ser construídas. Novas condições de vida podem ser forjadas.

De maneira similar, a educação é o processo de humanização, por excelência, e é através dela que o homem e as mulheres se tornam humanos, inserindo-se numa cultura porque, no dizer de Ginzburg,

[...] a cultura popular se define também, de outro lado, pelas relações que mantém com a cultura dominante, filtrada pelas classes subalternas de acordo com seus próprios valores e condições de vida, numa circularidade cultural. (*Apud* CARDOSO & VAINFAS, 1997, p. 152).

Não é a toa que as CEBs também foram expressões das novas formas de cultura que essa mesma ala politicamente progressista da Igreja e de seus leigos teria sabido criar e desenvolver, desta vez no meio das camadas sociais menos participantes dos benefícios do progresso. Tais formas as estariam capacitando, de fato, à conquista de novos e melhores espaços sociais carentes a tornarem-se protagonistas da sua realidade e sujeitos da construção de seu próprio futuro. Por sua vez, não seria compreensível o movimento das CEBs se não houvessem acontecido, também, mudanças na estrutura da Igreja, possibilitando a abertura de espaços institucionais, assim como o apoio de diversos setores da hierarquia eclesiástica.

Nesse contexto, surgem na sociedade civil, movimentos de cultura popular de ampla repercussão. Interessados na conscientização política de segmentos desfavorecidos, alguns grupos enfatizam a alfabetização, enquanto outros se ocupam com a educação de base, tendo sempre em vista a difusão e a preservação da cultura popular. Dentre os grupos espalhados pelo Brasil, destaca-se o Movimento de Cultura Popular (MCP) do Recife, liderado pelo educador Paulo Freire. A princípio, o MCP consistia na criação de escolas para o povo, aproveitando salas de associações de bairros, de entidades esportivas, de templos religiosos – e assim instalando móveis simples, tosco, fabricado nas oficinas da Prefeitura, Paulo Freire esteve, ativamente, envolvido na movimentação política do Recife. Ao lado de Germano Coelho, Aluisio Falcão, Anita Paes Barreto e alguns outros intelectuais da cidade, foi um dos membros fundadores do MCP. Dirigiu o projeto de educação do MCP, colaborou na elaboração dos estatutos da entidade e participou dos intensos debates que se desenvolviam.

Paulo Freire (2001), cujo inovador método de alfabetização teve repercussão mundial, acentua a necessidade de uma educação humanizante, circunscrita às sociedades e homens concretos, superadora da alienação e potencializadora da mudança e da libertação social. Para Freire, a dimensão original da existência humana é acentuada em primeiro lugar. A pessoa transcende o mundo e o transforma numa realidade que ela constrói. Graças a ele, a natureza se torna cultura.

De qualquer modo, chama à atenção a prática – não usual àquela época – de se buscar uma valorização da pessoa por ela mesma, um espaço onde cada um podia se expressar na sua individualidade e se enriquecer com a individualidade dos outros. Efetivamente, o que se

ensina vincula-se, organicamente, com a possibilidade de criação de um saber popular, através da conquista de uma nova hegemonia, é o momento em que a vivência do saber cultural cria experiência do poder compartilhado.

Portanto, a tônica das CEBs era a mesma: o avanço da cultura popular. Assim sendo, motivadas pela construção simbólica do imaginário popular as comunidades querem construir um novo modo e modelo de relacionamento na Igreja e na sociedade, tendo como proposta uma educação que é humana não porque o seu trabalho se dirige aos grupos excluídos prematuramente da escola seriada, mas porque pretende se opor ao modelo de educação que valoriza a competência cognitiva exigida pela totalidade social.

Embora a instituição escolar seja o espaço institucionalmente reconhecido como o *locus* do processo educacional, sabe-se que a educação acontece em todos os espaços onde convivem os seres humanos. Se essa instituição – a escola – é comumente vista como sinônimo dos processos educativos, fora da escola esses processos vêm acontecendo e, no caso das CEBs considerando o contexto local com maior força, atingindo um número maior de sujeitos sociais e de uma forma mais integralizante do que consegue a própria unidade escolar tradicional através de seus processos institucionalizados.

Nas CEBs, a cultura popular readquire, portanto, a capacidade do poder do descobrimento, da volição e da compreensão. Compreender isso equivale, pois, a pensar uma cultura que negue a felicidade do homem pensada em termos de eficácia técnica e consumo, dos estímulos de fora que tudo controlam e governam, o que, por si só, demonstra uma verdadeira ruptura, ponto crítico da educação moderna. Assim, a educação extraescolar também estará sempre marcada por um viés ideológico e político. Assim, procura-se entender as razões de cada pensamento, para depois servir ao interesse comum.

Com isso, busca-se construir uma cultura dos valores da ação e uma ciência dos valores da expressão ou da criação das emoções. Tais considerações permitem dizer que a prática de uma cultura voltada para o popular foi uma proposta da Igreja Católica progressista que em primeira análise buscava o desenvolvimento pleno, adequado e harmônico do ser humano, tendo como referência uma noção de cultura percebida como inerente à natureza humana e que engloba e informa toda a ação social. Assim, na perspectiva de Clifford Geertz, “toda ação humana (e não apenas o hábito ou o costume) é culturalmente informada para fazer sentido num determinado contexto social.” (GEERTZ *Apud* CARDOSO & VAINFAS, 1997, p.86).

Nesse meio tempo, às questões relacionadas com cultura desenvolvidas nas escolas ligadas as CEBs, isto é, as várias atividades não, especificamente, eclesiais comprovadas por

inúmeras atas de reuniões ⁸⁴ analisadas e pela intensa migração de grupos de uma área para outra, torna-se um meio em si no processo de transformação cultural, representados pelos núcleos de cultura popular com equipes de agentes pastorais em consonância com grupos ativos da Igreja e comprometidos com uma formação humana. Assim, no meio da difícil situação econômica, o já citado método de evangelização Ver, Julgar e Agir conseguiu bons resultados no tocante ao estabelecimento de laços de coesão entre sujeito e sujeito e/ou sujeito e objeto. Sobretudo, devido à repercussão dos projetos de cultura popular.

Cabe, nesse sentido, considerar que a chamada ala progressista da Igreja, em confluência com os movimentos sociais, passou a cumprir o papel de uma Igreja mais independente, ligada às camadas populares, indagando sobre situações através da linguagem popular do teatro, da música, da dança e outras atividades. Em tal clima de renovação, acha-se inclusa uma forte ênfase no universo cultural dos grupos populares em questão. Para o Jesuíta italiano Cláudio Perani (2009, p. 163), a cultura popular dentro das CEBs:

[...] redescobre permanentemente o saber do povo, a Cultura Popular, em suas potencialidades e em suas ambiguidades. Recupera o tradicional, não no sentido de atrasado, mas no sentido de sabedoria. São citados os casos de medicina popular e das artes populares, tentando superar a dicotomia artificial entre erudito e popular.

Em síntese, as comunidades aglutinam e unem pontos locais, reaproximam participantes que possuem relações mais próximas. Assim, formam-se pequenos grupos locais numa dimensão religiosa e unidas por um sentimento de pertencimento, dos membros que ali se ligam seja pelo bairro, pela escola, por um grupo que assumem visibilidade em uma paróquia. Ademais, um grupo de CEBs em busca de pertencimento é mais condescendente em ações do que em palavras.

Dessa maneira, a primeira postura que se apresenta no trabalho da Igreja através de um grupo de CEBs é a promoção de ações de apoio a esses pequenos grupos religiosos em busca de uma reflexão mais crítica. Com o tempo, o indivíduo vai travando contato com o pessoal da paróquia e de outras CEBs mais atuantes, pois estas, atuando de modo integrado, proporcionam ao leigo uma visão mais liberacionista. Sua participação, então, se eleva a um nível mais próximo do movimento de bairro, embora mantendo a referência de fé e um vínculo com as comunidades que, se não é regular, não é de distanciamento.

⁸⁴ Comunidades Eclesiais de Base do Recife (Nossa Senhora da Conceição, Córrego do Bartolomeu e Alto José do Pinho). Conselho de Moradores. Ata das reuniões realizadas nos dias: 15.04.1978, 24.10.1981 e 18.01.1983.

Se o indivíduo faz parte de um grupo no qual se reflete sobre o evangelho e a vida social em uma comunidade, é natural, portanto, que ele fique motivado a participar e se engajar, até procurar o espaço em que possa fazer isso. Todavia, quando as comunidades não dão importância a isso, ou melhor, se não refletem, ignoram a sociedade, torna-se muito mais difícil gerar a conscientização. Por conseguinte, a troca de trabalho em grupo, mesmo quando é puramente assistencialista, terá ajudado a quem depois se motivar a participar mais intensamente, porque o fundamental já está ali, que é a preocupação em ajudar outras pessoas.

Na verdade, essas práticas de ascensão não levam, simplesmente, a uma consciência mais crítica, mas favorece a ajuda de outro tipo a quem, tendo-se engajado nelas, vem a descobrir depois a via da prática política, apesar de ser muito mais fácil solicitar coisas do que conversar para despertar nos outros a participação. Seguramente, a experiência de grupo traz uma motivação para ajudar os outros, aprende-se a pedir as coisas e a verbalizar suas opiniões. Mais difícil é a situação de uma aliança na qual não apenas não se dá uma contemplação maior sobre as formas da fé se manifestar social e politicamente, mas há uma interferência inibidora da hierarquia sobre eles. Então, não está posto, desde o início, que esse compromisso funcionará numa ou noutra direção. Trata-se de uma junção temporária em que a condição de um discurso mobilizador e crítico é fundamental para que a passagem se dê.

Assim, esse é um momento de ampliar a expressão dos animadores dentro do grupo. É uma fase em que as pessoas tentam descobrir seus pontos fortes e o grupo apresenta uma coesão satisfatória. Depois que a maioria do grupo⁸⁵ se sente incluída, inicia-se outra dinâmica, a da asserção individual, sendo essa uma etapa intermediária. Essa é uma fase de desenvolvimento importante e valioso, mas pode ser difícil para os agentes pastorais motivados por ideologias e posições políticas.

Logo, para o agente, trata-se de ir junto. E, a partir daí, não cabe mais falar em papel, que dá a ideia de posturas já previamente determinadas. Isso, na verdade, não ocorre, pois cada experiência tem suas peculiaridades às quais se adequará o agente. A proposta de reforçar as CEBs dependerá do seu comportamento diante das características que envolvem a sua atividade. Entretanto, dentro das CEBs, os animadores e integrantes precisam descobrir com o que podem não concordar com o agente pastoral antes de estar dispostos a concordar.

Por outro lado, muitas comunidades abraçaram a militância política, mais em ações do que em palavras. Nesse caso, em vez de refutar a crença comum à religião oficial, ou erudita, no interior das CEBs política e religião eram forças complementares. Como as encostas de um

⁸⁵ O termo grupo refere-se às pessoas pertencentes às camadas populares (operários, camponeses, comerciários, desempregados, domésticas, biscateiros, etc.), que participam das CEBs.

mesmo rio ou as duas frentes de uma mesma moeda. Desse modo, o público compreende tudo o que pode ratificar, intervindo a partir de fora. Mas, o comum contém, por inteiro, as configurações que lidam com os sentimentos em estado vivo, agindo por dentro.

Naturalmente, em relação às comunidades eclesiais de base, podemos dizer que elas condensam as intuições de Puebla quando criam maior inter-relacionamento pessoal e aceitação da palavra de Deus, quando estabelecem maior compromisso com a família e com a comunidade local, quando são expressão do amor preferencial da Igreja pelo leigo, quando há uma participação mais consciente dos fiéis na liturgia, quando estabelecem uma maior corresponsabilidade dos fiéis na ação pastoral, quando criam um grande anseio de justiça e sincero sentimento de solidariedade. Assim, para Dom Helder, era salutar que no trabalho realizado nessas comunidades ocorresse um processo de transformação, isto é, se criasse uma sociedade justa e digna para homens e mulheres.

Diante disso, pretendemos centrar nossa análise no apoio dado por Dom Helder Camara às CEBs do Morro da Conceição no bairro de Casa Amarela, zona norte da cidade. Pertencendo à Região Metropolitana do Recife, o bairro é formado por dezenas de morros e córregos. Segundo informações dos antigos moradores, o local recebeu essa denominação devido à existência de uma casa de família que tinha na frente uma mercearia, a qual era pintada sempre de amarelo, o que fazia com que as pessoas repetissem: “vamos lá onde tem a casa amarela.” O Morro da Conceição é o local onde nasceram às comunidades eclesiais de base objeto do nosso estudo.

Não há dúvida de que a urbanização do Recife apresenta cenários de riscos: maior incidência de pobreza e de vulnerabilidade social, como é o caso da ocupação desordenada do Morro da Conceição. Esse fato revela entre outras coisas, que a área foi sendo povoado por famílias numerosas, com baixa renda e pouco desenvolvimento educacional. Assim, ao Morro da Conceição acorrem populações de outras localidades, as quais foram empurradas para fora de seus lugares de origem, ora pelo poder público com o objetivo de abrir ruas para modernizar a cidade, ora pela falta de uma reforma agrária, a fim de reduzir o fluxo contínuo para as cidades. Por conseguinte, essa população chega ao Morro em busca de algo que não terão acesso facilmente: a terra.



FOTO 1 - Morro da Conceição

FONTE: Cavalcanti, Lyra ; Avelino (2008, p. 34).

A cidade é dividida em 6 (seis) Regiões Político Administrativas (RPA), as quais subdividem-se em 18 microrregiões. O Morro da Conceição encontra-se na RPA 3 (três), especificamente na microrregião 3.2, possui área total de 40,9 hectares com densidade demográfica de 248,94 de habitantes e população absoluta de 10.182 habitantes (IBGE, 2010). A área de atuação da pesquisa está, geograficamente, situada no lado norte da Avenida Norte, uma avenida – eixo – no sentido leste-oeste – que liga o velho Bairro do Recife e seu porto com a BR-101, no trecho em que se transforma em uma das perimetrais da Cidade. No lado sul da Avenida Norte, existem áreas mais desenvolvidas, ainda no bairro de Casa Amarela, como Tamarineira, Jaqueira, o bairro de Parnamirim e o bairro de Casa Forte, Monteiro e Apipucos (Ver mapa a seguir) (FIDEM, abril de 2002).

Ao norte, do rio Capibaribe e Avenida 17 de Agosto até a Estrada do Encanamento, há o predomínio das classes média-alta e alta; da Estrada do Encanamento e Estrada do Arraial até a Avenida Norte, percebe-se o predomínio das classes média e média-baixa, com a presença de núcleos comerciais; e, no final, da Avenida Norte em diante, na direção norte, um pouco de classe média emergente e de classe pobre. O Morro da Conceição tornou-se bairro autônomo em 1988, através do decreto municipal número 14.452.

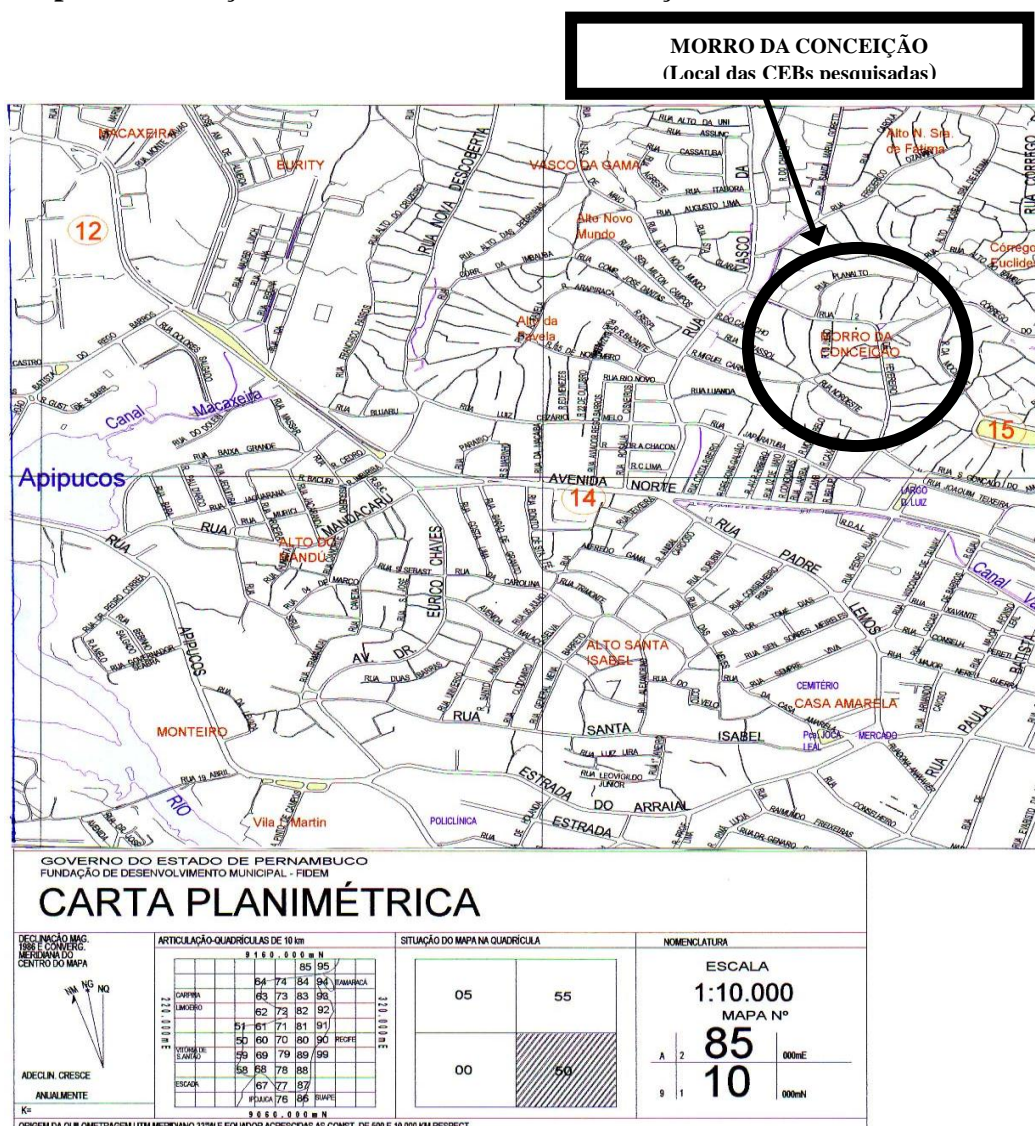
Segundo João Hélio Mendonça (1978, p.170), a população dessa área é majoritariamente católica, com as variações que esse termo costuma incluir. Mesmo se não fosse ainda haveriam de reconhecer realisticamente que a Igreja é, nesta região, o maior ímã

congregador do povo do Morro e, por isto, importante canal de penetração. Nesse caso, segundo Mendonça, 75% da população do Morro se dizia católica. Mas, seja como for, o fato está aí: todo este povo, com suas virtudes e deficiências, constitui a realidade da Igreja no Município de Recife. É este o povo que há de viver sua fé e sua caridade e externar a dignidade profética, nas formas e condições das comunidades eclesiais de base. Nesta situação favorável, a função sacerdotal do padre é servir a vida católica, ajudando, fomentando e orientando seu desenvolvimento para sua plena medida pessoal em todas as suas consequências sociais.

5.2 O Morro caminha para a esquerda

A essa altura, a população do Morro em diálogo com a situação concreta, seu comportamento, suas atitudes não são um mosaico de pedras ou como compartimentos estanques.

Mapa - Localização do bairro do Morro da Conceição na cidade do Recife



Sua religião, filosofia de vida, saúde, trabalho, convivência social, situação econômica, nível de cultura não são fios isolados, mas compenetraram-se e constituem valores, quiçá, subnutridos, que hão de desenvolver-se conforme a medida de sua organização.

Em retrospecto, o cenário urbano do Recife se caracteriza pelo forte traço em sua paisagem de desigualdade sócio-espacial. A começar pelo período colonial, quando parcelas pobres da população constroem em locais pouco favoráveis às edificações – em morros e alagados - levando a um contra senso: a dualidade entre áreas valorizadas, com alto padrão de edificações e serviços de infraestrutura a pouca distância dos assentamentos precários formados pela grande parte da população excluída do acesso à terra. Mas, uma cidade como o Recife, que crescia a olhos vistos, também, tinha seus problemas multiplicados, a começar pela população que se espremia, imigrantes do interior mais próximo vinham em direção ao Recife, buscando melhores oportunidades econômicas.

Nesse sentido, as extensões que apresentam melhores condições para a construção (topos, terraços emersos enxutos, planos de colinas) foram ocupadas com o apoio do poder público por segmentos sociais em melhor situação financeira, enquanto as áreas que exigiam conhecimento técnico especializado e maiores investimentos (planícies de inundação, manguezais, zonas estuarinas e encostas) foram sendo deixadas para o segmento da população desprovida dos conhecimentos e investimentos necessários. Porém, não podemos esquecer que o crescimento da cidade gerou uma demanda maior de serviços que antes não se entendiam como necessários, por exemplo: a ampliação da própria configuração da cidade, com seus aterros e o surgimento de novas construções.

Já, no século XX, com as enchentes que ocorreram, houve um movimento de retirada dos mocambos das planícies centrais do Recife, deixando um déficit de quase 6.000 habitações. Em meados da década de 1940, iniciou-se a transferência não planejada destes moradores para as áreas de morro. Essa ocupação natural se deu pela invasão de áreas públicas ou privadas, excedentes de loteamento ou nas suas proximidades, por iniciativa individual ou coletiva da população. Assim sendo, a ocupação dos Morros da RMR tem sua origem na própria história da construção da cidade. Esse momento de agravamento dos problemas urbanos fez parte do cotidiano de vários bairros de Recife, o que se deu também no âmbito dos meios educacionais.

As escolas públicas do Município necessitavam de reformas e muitas estavam sendo utilizadas devido à iniciativa de centros comunitários os quais emprestavam o espaço para que a escola chegasse até os bairros pouco observados pelo governo. Entrementes, outros bairros

de Recife encaminhavam lutas pela moradia e melhores condições de vida, fato que não era isolado ou esporádico. Portanto, a urbe recifense, nesse período, passava por constantes conflitos fundiários urbanos, determinando um grande impasse pela posse e uso dos terrenos.

Dessa maneira, a posse dos terrenos que compreendiam as áreas periféricas de Recife era alvo de interesses conflitantes. Para a elite, simbolizava o aumento de poder político e econômico através da especulação fundiária; já, para as classes populares, a posse desses espaços representava a legalização dos terrenos que se constituíam enquanto seus locais de moradia, pois viviam sob constantes ameaças de perda de suas habitações edificadas nos lotes em questão. Assim sendo, a luta por títulos de propriedade e pelo direito à moradia foi uma das principais bandeiras de lutas das CEBs, juntamente com o povo.

Apesar da repressão do regime civil-militar, os moradores do bairro passam a reivindicar junto às autoridades a posse da terra e melhores condições de vida. Surge, então, em 1975 o movimento “*Terras de Ninguém*”. Segundo o historiador Pereira da Costa (2001), as terras onde se situa hoje o bairro de Casa Amarela foram um desdobramento do antigo engenho São Pantaleão do Monteiro, de propriedade do colono Leonardo Pereira. Depois, o engenho passou para Dona Jerônima de Almeida e desta para Gaspar de Mendonça. No século XX, o bairro ganhou uma nova configuração urbana, a ocupação dos morros. As famílias Marinho e Rosa Borges, diziam-se herdeiras dessas terras, fato contestado pelos moradores do Morro.

Segundo o movimento, a posse dos terrenos foi adquirida indevidamente por um empregado das Irmandades de São Cosme e São Pantaleão, ambas já extintas. Posteriormente, essa ação passou a reivindicar uma melhoria na estrutura das escolas públicas do bairro. Segundo o professor João Francisco de Souza “essa foi uma das primeiras mobilizações organizadas pelos centros comunitários de Recife com o apoio das CEBs” (SOUZA, 2002, p. 76). Os centros comunitários de cada bairro, nesse período, ou surgiram a partir das CEBs ou passaram a se articular com elas, o que demonstra a importância dessas comunidades para tais movimentos.

No final da década de 1970, com a chegada do padre Reginaldo Veloso começaram a surgir os cursos de formação para que os leigos pudessem assumir as funções de administradores da comunidade. Foram realizadas eleições para coordenadores e de um presidente, o qual representava a comunidade nas reuniões mensais que o padre organizava para discutir os problemas da comunidade. A cada reunião, muitas reivindicações se tornaram patentes e as pessoas começaram a pensar como se organizar para reivindicar melhorias no bairro. Como afirma o padre Reginaldo Veloso,

em 1978 eu vim para o Morro da Conceição, todo esse tempo, então, o meu trabalho foi na linha das comunidades eclesiais de base. [...] A paróquia passava, então, a ser dividida em pequenas comunidades de base, porque as paróquias eram entidades muito centralizadas numa Igreja matriz. O povo assumia toda a organização da Igreja local, inclusive financeiramente. Dentro desses espaços de Igreja ressurgiram as associações dos moradores (*Apud* MACHADO, 2012, p. 46).

Esse foi um período de formação no Morro da Conceição, no qual a cidadania estava sendo construída na vida das pessoas. Nos anos seguintes, patrocinados pela Arquidiocese houve uma avalanche de cursos de formação e reuniões de articulação pastoral. Com o apoio de Dom Helder e Dom Lamartine, constituiu-se uma equipe composta de assistentes sociais e sociólogos os quais fizeram um diagnóstico social dos problemas do morro, fornecendo um panorama sobre a organização das CEBs. Nesse estágio, foi organizado um grupo técnico de assessoramento e acompanhamento das pastorais envolvidas a fim de otimizar as ações existentes.

A Arquidiocese apoiava e equipava as CEBs com mimeógrafos, máquinas de escrever e toda sorte de material de escritório para serem instalados em centros sociais ou em paróquias, ou seja, garantia-se o básico para a produção e divulgação das ações dos diversos grupos já organizados. A senhora Elizete Maria, animadora da comunidade do ‘Córrego do Bartolomeu’, recorda que havia muitas reuniões nessa época: “chegavam os convites: vai ter encontro tal dia, na Arquidiocese, na paróquia do Morro com a presença do padre Reginaldo. Era importante para os moradores aprenderem mais, para poder ajudar os outros”.⁸⁶

Fato como esse indica que a hierarquia católica em Recife, diferentemente de Salvador, além de influenciar na organização dos grupos também dava suporte na montagem da estrutura das comunidades. Apesar de que, hoje, as CEBs diferenciam-se muito mais claramente como grupo pastoral, o Conselho de Moradores do Morro nasceu a partir de um grupo da Igreja, das CEBs, e contou sempre com uma efetiva participação de católicos. Para Dom Helder, o esforço em prol da organização dos movimentos populares era intrínseco à evangelização. Assim, para a Senhora Elizete Maria, não aparentava existir um projeto político da Igreja em geral, e sim uma orientação pastoral e teológica; no caso, a Igreja que respalda e assume os movimentos populares é aquela referenciada na Teologia da Libertação.

⁸⁶ Entrevista Maria Elizete da Silva, animadora da comunidade do Córrego de São Bartolomeu no Morro da Conceição. 18 de Abril de 2013.

Na verdade, grande parte dessas iniciativas, de como deveria agir a pastoral nas CEBs que nasciam na periferia, era trazida pelos padres e religiosas com o aval da Arquidiocese, ou era passada nos cursos de formação. Com isso, eram frequentes as reuniões que entre outras coisas, procuravam conhecer a realidade do povo, entender os seus problemas e depois definir uma ação pastoral de evangelização e politização à luz das Conferências Episcopais Latino-Americanas. Ademais, as instruções produzidas pela CNBB, nesse período, apontam que a Igreja no Brasil compreendia a opção pelos pobres proposta por João XXIII. Então, em seguida, vários documentos produzidos pela Arquidiocese demonstravam o quanto estavam decididos nesta opção os animadores da Igreja do Recife.

Nesse contexto, tiveram início as capacitações de lideranças para quem desejasse trabalhar com as CEBs as quais estavam precisando, imediatamente, de pessoas da comunidade mais preparadas. Os treinamentos eram ministrados na associação dos moradores do Morro, construída num pequeno terreno comprado com a organização de quermesse, bingos e rifas na própria comunidade. Brotaram, a partir de então, os conselhos em todos os níveis. Mais uma vez, a Arquidiocese montou uma grande infraestrutura (máquinas administrativa e gráfica na Cúria) para dar apoio moral, editorial e econômico aos trabalhos das CEBs. Muitos católicos sentiram-se valorizados e começaram a assumir um novo papel na Igreja.

No começo da década de 1980, talvez por vender a ilusão de uma moradia segura – livre das enchentes e da especulação imobiliária, os morros, córregos e altos do Recife recebiam, a cada ano, uma camada maior da população imigrante da zona rural ou gente que foi expulsa de seus antigos barracos pelas águas do rio Capibaribe, ou ainda, por qualquer um processo de relocação das populações de baixa ou nenhuma renda. Mas, se, por um lado, os casebres estavam a salvo das águas ou do odor fétido dos mangues e da cobiça dos homens de negócios, seus moradores nem por isso deixaram de sofrer os revezes característicos dos bairros pobres e aglomerados urbanos do Recife, faltava de tudo na região do Morro da Conceição.

Assim, no processo histórico em que o Morro se estruturava, seus espaços urbanos eram cedidos por seus proprietários, os quais “emprestavam” suas terras aos moradores para que não ficassem abandonadas. Porém, com a expansão do setor imobiliário, a terra passou a ser a base econômica, um bem de consumo. A lógica da especulação imobiliária transforma a utilidade do solo, que perde o seu caráter social ao ser transformado em mercadoria, atingindo preços exorbitantes para o poder de compra da maioria da população. De fato, a forma

monopolista de apropriação da terra urbana pelas classes dominantes gerava situações que tornavam frequentes os conflitos relativos à posse e uso do solo.

No entendimento de Clark (1995), o problema da ocupação do solo urbano no Recife nos anos 1980 reduziram as reflexões acima, quando afirma que o Estado se encontra em uma situação contraditória diante desse contexto de interesses. Como responsável pela acumulação do capital, ele não pode permitir um desafio frontal à posse privada da terra. Por outro lado, como legítimo mediador da ordem social, o Estado tem de atender às dificuldades da população, impossibilitada de sustentar o ônus de comprar ou alugar moradias nas terras supervalorizadas da cidade.

Esse problema foi objeto de discussão em um seminário sobre solo urbano, sob os auspícios da Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Olinda e Recife realizado em novembro de 1981 na sede do Centro de Comunicação Social do Nordeste (CECOSNE). A ideia foi debatida com entidades e pessoas preocupadas com o direito de morar, sonogado à maioria da população pobre do Recife. O encontro resultou em um documento que serviu para inspirar os debates sobre a regularização da posse do solo urbano. Analisando o documento elaborado ao final do encontro, percebe-se que houve, por parte dos participantes, um intenso programa de debates durante os três dias de reuniões. As questões apresentadas passaram pelos filtros econômico, jurídico, político-social, cultural e eclesial, abordados sob dois aspectos principais:

1. A regularização da posse do solo urbano levando à reflexão sobre a legislação existente. Por um lado, para chamar atenção sobre sua reta aplicação, e por outro lado, para a conveniência de modificá-lo quando ineficaz e incapaz de adaptar-se às exigências atuais.
2. A tomada de consciência da luta dos movimentos populares, para que possam solucionar a questão do solo urbano, e assim poder, impregnando-nos de suas tendências, fundamentos e motivações, colaborarem eficazmente com eles, ajudá-los e estimulá-los validamente.

Noutras palavras, concomitantemente, com a luta pela posse da terra e/ou a sua propriedade, mesmo de sua obtenção e respectiva garantia, os setores populares deveriam se conscientizar dessa manipulação e dos efeitos da ideologia da casa própria sobre suas vidas. Com esse fim, seriam criadas possibilidades concretas de forma coletivas, comunitárias de posse e propriedade da terra, através de projetos e experiências que sensibilizassem e, ao mesmo tempo, fossem assumidos por todos os setores das classes populares. Isso exigiria,

cada vez mais, a crescente organização do povo em todos os níveis, a sua vinculação com condutos políticos, a obtenção da unidade do movimento popular em função de objetivos e a adoção de uma estratégia de ação comum. Assim, segundo o relatório do seminário a justificativa principal do encontro considerava que,

Não havia lugar para o pobre nos planos urbanísticos sofisticados e elitistas do Município, a cidade se torna proibitiva como lugar de moradia para o homem migrante, no perímetro urbano. Todavia, os movimentos populares se desenvolvem de uma maneira cada vez mais promissora nas grandes cidades, com a presença estimuladora da Igreja neste dinamismo, tentando concretizar a opção pelos pobres através das CEBs (AOR, SEMINÁRIO SOLO URBANO, 1981, p. 5).

Mas, isso não encerra a questão, a quem não tinha a sorte de conseguir um teto, restava o caminho da rua. Por isso, para tratar de questões da terra, propriedade ou uso do solo urbano, era indispensável se ter uma visão total e concreta da realidade, nos seus aspectos econômicos, políticos, sociais, culturais e religiosos. Sem essa visão total, sempre se terá aspectos parciais e desfocados da realidade. Neste período, os movimentos sociais urbanos ainda são fortalecidos pela Igreja Católica do Recife, através de Dom Helder, que trabalhou a questão da organização popular e da participação como instrumento da ação política e pedagógica. Por fim, essa gente sem teto apelava para a assistência governamental.

Num contexto mais amplo, eram lavadeiras, ferreiros, coladores de cartazes de rua, pipoqueiros, lavadores de carros de rua, empregadas domésticas e quem mais não possuía renda certa para sustentar em sua maioria numerosas famílias. Com rendimentos baixos, não havia outra opção se não morar num dos muitos morros e córregos da cidade. Diante das reivindicações dos movimentos populares, ao final do encontro o Arcebispo Dom Helder Camara pontuou, em seu discurso, que:

Tenhamos como objetivo, em médio prazo, levar o poder público brasileiro a mudar o modelo econômico impingido ao nosso povo, e que está evidentemente sacrificando terrivelmente a maioria esmagadora de nossa população. [...] subtraia-se a política habitacional ao controle bancário [...] que a CNBB e a CRB busquem o apoio necessário para que haja efetiva e plena destinação popular para terras de Dioceses (AOR, SEMINÁRIO SOLO URBANO, 15, nov.1981, p. 5).

Por fim, a maioria das casas ficava próxima a barreiras, qualquer chuva grande iria tudo morro abaixo, o fantasma do desabamento era constante. Ademais, quase 70% desses assentamentos apresentavam algum tipo de risco relacionado à topografia da área onde

estavam implantados. Em 1981, o Diário de Pernambuco relatava que: “a casa de Cleonice Filipe Santiago foi atingida na última grande chuva, o deslizamento levou parte da sua cozinha. Solução: continuar ali mesmo, por que o que o marido ganha como colador de cartazes não dá pra nada” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 17 jul.1981). Para mitigar essa situação, as CEBs organizaram uma comissão de barreiras entre seus membros, que tinha como responsabilidade desenvolver um trabalho de fiscalização, junto ao poder público e municipal, das obras de infraestrutura, controle de erosão de encostas, drenagem e pavimentação.

Superpovoado, o Morro da Conceição também não contava com um sistema de transporte coletivo. Desde a década de 1950, eram comuns reclamações de moradores que afirmam que iam a pé ou de bicicleta, para o trabalho, por causa da escassez de meios de transporte que os ligassem as outras regiões da cidade. Vejamos:

O Morro da Conceição é um local tão populoso quanto o Alto José do Pinho e outros lugares de idêntica pobreza do Recife. Entretanto, em que pese essa igualdade de população e, talvez, de extensão demográfica, o Morro está se ressentindo da falta de transportes coletivos. Ali não há ônibus nem autolotações para satisfazer as necessidades dos seus moradores (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 05 dez.1954).

Na década de 1980, por mais dramático que possa parecer, o problema apenas se agravou, o que aponta o descaso do poder público com aquela área da cidade. Não é de estranhar, portanto, ser rotineiro andar cerca de dois quilômetros para conseguir um ônibus, que ainda por cima trafegava por caminhos tortuosos e estradas mal pavimentadas. Conforme pesquisa realizada pelas CEBs, os principais problemas apontados eram: excesso de lotação, os preços altos da passagem e o horário de espera nas paradas.

Um exame, nos noticiários e nos jornais desse período sobre a infraestrutura do Morro da Conceição, revelou, também, que não existia uma farmácia ou uma feira nas imediações do Morro, o abastecimento ficava a cargo de antigos barracões que cobravam muito mais caro por gêneros de primeira necessidade e a falta de água era um problema crônico, as mulheres andavam quilômetros para lavar as roupas em um único chafariz próximo ao Alto José do Pinho e isso aconteceu durante muito tempo.

Não é à toa que a comunidade organizou um movimento específico para lidar com essa situação. Assim, surgia o movimento ‘Luta pela Água’, com o objetivo de denunciar a situação de carência dos moradores e cobrar junto à Companhia Pernambucana de Saneamento (COMPESA) o fornecimento regular de abastecimento de água potável no

Morro. A ação da água nasceu a partir de um roteiro enviado às áreas atingidas, com os passos, a serem dados para o enfrentamento do problema. Após várias reuniões, ficou decidido que haveria uma ação conjunta entre as CEBs do Morro da Conceição e a Associação de Moradores, o ano era 1981. Sobre essa iniciativa, Padre Reginaldo Veloso que acompanhou esse processo relata que “a debilidade no abastecimento de água, levou vários moradores participantes das CEBs do Morro a empreenderem ações de protesto e passeatas à COMPESA” (ATA DA REUNIÃO DAS CEBs, 08 ago.1981). Primeiramente, uma comissão foi ao órgão entregar um ofício solicitando uma reunião com o diretor da COMPESA. Na ocasião da visita, foi protocolado um documento com um prazo marcado para o atendimento da principal reivindicação ora apresentada: que a água chegasse todos os dias e o dia todo nas casas onde havia encanação. Após quinze dias desse primeiro contato, não houve uma resposta satisfatória da companhia, que alegou estar seu diretor em viagem a Brasília. Assim, a comissão das CEBs decidiu promover uma grande passeata até o órgão partindo do Parque Treze de Maio, área central do Recife.

O grande desafio estava vencido, dessa vez: a comissão foi recebida pelo Secretário do órgão, que se comprometeu em analisar todos os pedidos e enviar a conclusão oficial da COMPESA. Diante deste contexto, o Movimento das Comissões de Luta (MCL) ligado à Arquidiocese de Olinda e Recife, relatou em um de seus boletins a união do grupo como fundamental na composição desse capital político de pressão. Dizia o texto: “Cansados de vir em comissões pequenas ou de cada lugar isoladamente sem conseguir respostas concretas, resolvemos nos unir e chegar juntos até V.Sa.” (BOLETIM DO MCL, Set.1982, p.28). Fato confirmado pelo (JORNAL DO COMMERCIO, 25 Mar.1982, p.8):

Uma grande multidão, que a Polícia Militar calculou em mais de duas mil e quinhentas pessoas vindos da zona norte da cidade, saiu do parque Treze de Maio em direção à COMPESA com faixas e cartazes, cantando músicas feitas pelo próprio povo. Acamparam no pátio do órgão, enquanto uma comissão subiu e passou mais de uma hora com o secretário da Companhia.

A julgar pelos números da Polícia Militar, a ação conjunta da água demonstra um nível de organização bastante interessante dos moradores do Morro. Essa ação foi conduzida pelas comunidades eclesiais com o apoio da pastoral popular da Arquidiocese. Para a Cúria Metropolitana, a caminhada foi extremamente positiva, pois “mostrou a união do povo, organização, boa participação, coragem e perseverança do povo” (BOLETIM DO MCL, Set.1982, p.47). Depois da caminhada à COMPESA, o órgão começou a dispensar o

pagamento das contas atrasadas por causa da falta d'água e das taxas de religação, além disso, houve a promessa de levar água a todas as áreas do Morro.

Como se vê, a vida nos morros do Recife estava longe de ser digna. Essa situação de penúria vivida pelos recifenses moradores dos morros foi mais um motivo que ajudou a espalhar um clima de indignação frente ao Estado. O aprendizado do protesto popular e de outras variações nas CEBs será, portanto, um ponto do nosso estudo que queremos desenvolver. Investigaremos a trajetória das comunidades eclesiais de base surgidas no Morro da Conceição. A pesquisa premia esse bairro emblemático da cidade pelo intenso trabalho da Arquidiocese de Olinda e Recife, apoiando as experiências das CEBs com essa parcela pobre da cidade, percebendo seu surgimento e evolução. Todavia, uma experiência de trabalho não pode ser aprendida considerando apenas a teoria ou as intenções que se tem, mas é no esforço de aprender o desenrolar da prática concreta que se pode verificar, até que ponto, essas experiências estão sujeitas às reformulações impostas pela própria práxis.

Devemos, entretanto, ter cuidado quando enumeramos causas de caráter econômico para explicar fenômenos sociais. Decerto, a carestia, o desemprego e outros graves problemas estavam presentes na vida dessas pessoas, motivando, em parte, suas ações. Todavia, como observou Thompson (1998), deve-se evitar uma visão abreviada do chamado 'homem econômico', reduzindo, assim, a participação de determinados grupos sociais em levantes e rebeliões como decorrência apenas de espasmos. Afinal, compreender os motivos que levaram esses homens a se rebelarem faz parte de um problema bem mais complexo para responder.

5.3 Comunicação: as CEBs em conexão

Outro aspecto, que é importante realçar, é a questão da comunicação popular como uma resposta política ao regime de exceção. Afinal, um periódico importante para a nossa análise sobre essas comunidades é o 'Caminhada do Morro'. Fundado, na década de 1980, esse era o jornal oficial das CEBs. Destarte, o jornal era empregado em todas as comunidades e grupos mais empenhados. Nele encontramos textos diversos sobre a evangelização e o trabalho das CEBs, além de mensagens reproduzidas do Arcebispo de Olinda e Recife Dom Helder Camara em apoio aos movimentos renovadores das comunidades, a ponto de fazer-se obrigatório nas CEBs, já que continha, além do rito católico, informativos da vida da Arquidiocese.

Entrementes, o boletim em questão será utilizado para que possamos perceber a relação desenvolvida – entre os padres e agentes de CEBs – no que tange à ideologia e à

prática religiosa. O problema é que quando um agente programa um ‘ponto de chegada’ – ou insiste na necessidade dele – pode estar desviando os interesses e prioridades da comunidade. Nesse caso, impedindo as camadas populares de discutirem assuntos que são componentes da sua vida e da sua luta, isto é, nem sempre a posição dos agentes pastorais tinha correspondência entre os participantes das CEBs. Como Já foi dito, quando isso acontece é comum surgir uma crise de identidade nas CEBs: Igreja? Associação de moradores? Partido? Isso pode ser observado na própria dinâmica do movimento que, em sua história teve grupos que surgiram e desapareceram pela simples massificação crescente das opiniões.

Em contrapartida, no jornal ‘Caminhada do Morro’, encontra-se uma série de notícias sobre as manifestações organizadas pelas CEBs as quais tiveram início sem a presença de agentes pastorais, como, por exemplo: a luta pelo título de propriedade dos terrenos. Nesse sentido, a atemorização da perda das moradias se constituiu numa prioridade enquanto pauta de discussão nas comunidades envolvidas nesses conflitos. É interessante perceber que, em relação a esse assunto, os participantes das CEBs do Alto José do Pinho pediram para o agente pastoral fazer uma exposição do problema, mas tocaram as manifestações com autonomia. A questão, então, não é a participação do agente em todas as esferas do poder popular, e sim que a sua intervenção se dê dentro do processo de discussão do grupo das CEBs. Em resumo, o agente não sai de cena, apenas perde o papel principal, fato relatado pelo padre Veloso a partir do acompanhamento de uma importante reunião:

O início da luta dos terrenos foi colocado como prioridade frente à proposta do agente pastoral Manuel Firmino que pretendia discutir o problema das escadarias do Morro, mais especificamente na comunidade Alto José do Pinho. Apesar de lento, já houve um resultado de certa forma animador desse trabalho de ação das CEBs. Um exemplo disso foi às manifestações organizadas pelo pessoal da comunidade (JORNAL DO COMMERCIO, 10 nov.1979).

Outra experiência articulada pelas CEBs teve como ponto de partida a Campanha da Fraternidade de 1981 ‘Saúde para todos’. Esse tema exigiu de cada um e da comunidade um esforço de conscientização e ação expresso no binômio ‘Saúde e Fraternidade Humana’. Não obstante, apoiada pela Arquidiocese, a comunidade realizou uma pesquisa sobre as condições de vida e o direito do povo à saúde pública no Morro da Conceição e adjacências. A coleta dos dados demonstrou as precárias condições de saúde em que viviam os habitantes do Morro, acometidos por doenças endêmicas como: o sarampo, a poliomielite, a doença de

chagas e a esquistossomose. Confirmava-se, no Morro da Conceição, o alerta da Igreja em relação ao grave problema de saúde pública no Brasil:

O saneamento básico no Brasil em geral é mais do que precário. Até nas cidades grandes se veem com frequência esgoto e fossas a descoberto. As populações mais pobres esperam anos a fio por água, esgoto e pavimentação. Os fatores nutricionais, já foram destacados como causa da desnutrição, da mortalidade infantil e das deficiências congênicas. Assim, é urgente a ampliação dos serviços de saúde e a correção de suas distorções, no sentido de uma adaptação às necessidades prioritárias da maioria da população. Para tanto, são indispensáveis: participação real do povo – segundo as formas convenientes e as instâncias devidas – no planejamento, administração e execução das políticas oficiais de saúde em nível nacional, estadual e municipal; a valorização efetiva dos recursos locais disponíveis na busca de solução para os problemas de saúde das comunidades; a hierarquização mais racional e justa na destinação dos recursos públicos para a saúde, privilegiando a assistência preventiva sobre a curativa; a reorientação da central de medicamentos, visando a uma solução para o problema dos remédios necessários à grande maioria do povo (CNBB, CAMPANHA DA FRATERNIDADE, 1981).

Além disso, a análise dos dados indicou que a ‘Educação Sanitária’, totalmente deficiente, aliada às más condições de higiene, era fator determinante na transmissão de doenças infectocontagiosas. Esse quadro era piorado devido à insuficiência alimentar das famílias, responsável por um grave estágio de desnutrição entre as crianças, causando uma verdadeira “subvida” numa população já marginalizada. Sobre a carência de uma educação sanitária no Morro, vejamos o relato do morador Júlio Barbosa.

O povo daqui não tem jeito, joga lixo junto do chafariz e, como a Prefeitura não efetua a limpeza, aumenta a quantidade de mosquitos e moscas que invadem a casa da gente. Eu não tenho água encanada e dependo dessa fonte, tenho que ir apanhar água com um galão aí no chafariz (DIÁRIO DE PERNAMBUCO, 17 jul.1980).

Trabalhando com as atas das reuniões das CEBs no período entre 1978 e 1982 foi possível ter conhecimento sobre o incômodo que apresentava o manejo e a destinação do lixo que interferiam no visual e na saúde do bairro. Isso acontecia em parte por que o Morro da Conceição está localizado em uma área de difícil acesso, com muitas escadarias e córregos. Embora não sistematizadas e sem contar com a participação de todas as comunidades do bairro, a CEB do Morro da Conceição, através do seu Conselho de Saúde decidiu pressionar a Empresa de Limpeza Urbana do Recife (EMLURB) para discutir a implantação de um programa de coleta do lixo. Nessas reuniões, pôde-se conhecer melhor como a sociedade civil

e a unidade municipal, na representação da EMLURB, se organizam em relação a esse grave problema.

Diante disso, as CEBs começam a organizar encontros populares de saúde na comunidade. Nesses encontros, eram apresentadas questões referentes à saúde do povo em paralelo com a questão econômico-social e analisadas suas imbricações políticas. Dessas reuniões, surgiu a ideia de organizar uma ‘Comissão de Saúde’ dentro da paróquia do Morro da Conceição, com o apoio do pároco Reginaldo Veloso. A comissão tinha como objetivo principal promover diferentes formas de mobilização popular a fim de cobrar do município melhorias na área da saúde pública. Em 1979, uma das primeiras conquistas da comissão de saúde da comunidade foi à inauguração de um órgão de apoio às crianças portadoras de deficiência, o Centro de Reabilitação e Valorização da Criança (CERVAC), o qual oferecia sessões de fisioterapia gratuita para toda a comunidade.

Com o tempo, as trocas de experiências e debates, nesses encontros admitiram, a ideia de que o povo precisava conhecer bem seus direitos para depois pensar em reivindicações concretas. Conseqüentemente, esses encontros deram origem a uma cartilha de saúde pública que foi sendo escrita com a participação do povo, com a sua linguagem. Essa cartilha serviu como base para aprofundar temas de interesse da comunidade no que tange ao dever do Estado em relação à saúde pública. Nesse contexto, as questões levantadas pela comunidade na cartilha passam a ser uma condição metodológica, um guia de discussão sobre o problema abordado dentro das CEBs.

O recurso da cartilha serve para contribuir na promoção da justiça e da cidadania. Isso porque as camadas populares elaboram conhecimento e fazem teoria por um caminho diferente das outras camadas sociais - diferente inclusive das pessoas que, embora não pertencentes aos setores populares, se comprometem com a sua luta. São conhecimentos que expressam as análises e os pontos de vistas da classe que vive a experiência mais profunda do desamparo social pelo Estado. Não queremos dizer com isso, que essa cartilha tinha todas as respostas sobre os motivos da péssima qualidade da saúde pública no Brasil. Não estamos dizendo, também, que o conhecimento popular é um todo homogêneo e coerente. Existem divergências de pensamento entre as próprias CEBs. Além disso, o seu conhecimento – assim como o tipo de poder que, às vezes, elas exercem – não é livre da influência do que é dominante na sociedade.

Certamente, a reunião dos dados apontou a necessidade da união do grupo para lutar em busca dos direitos sociais à saúde, uma luta que vai além da doença e que toca nos péssimos serviços prestados pelo Estado naquela comunidade. Essa experiência traz, à tona, o

problema de uma população urbana da periferia com quadro de desnutrição grave e mortalidade infantil gravíssimo. Nesse período, a comissão de saúde das CEBs estimula a população a fazer um curso de saúde promovido juntamente com a Arquidiocese através de agentes pastorais com o objetivo de treinar a população local para desempenhar algumas medidas simples de saúde, de modo a fazer crescer um processo comunitário de saúde no bairro. Todavia, o que se pretende, com essas atividades, é criar um espaço onde a população, a partir de uma reflexão sobre seus problemas de saúde, tivesse a capacidade de eleger e se engajar em formas concretas de embates coletivos desses problemas.

Por conseguinte, o curso procurava vincular a experiência individual e familiar de doenças às condições de carência do bairro e exaltar as experiências associativas da comunidade. Além disso, identificar os vetores desses problemas e propor ações coletivas para o enfrentamento dos mesmos. Da mesma forma, a organização das CEBs encaminha à Prefeitura da Cidade do Recife um documento com reivindicações como: saneamento básico, organização de uma rede de postos de saúde, um orçamento destinado à saúde para aquela região e uma maternidade a ser construída com a máxima urgência.

Após essa pressão popular, as CEBs conseguem a instalação de um ambulatório no Alto do Morro da Conceição para atender a população local que antes precisava se deslocar para os grandes hospitais públicos do Estado para uma simples consulta médica de rotina. No desenrolar das atividades exigidas para a conquista do ambulatório foram feitos abaixo-assinados, diversas reuniões e até uma caravana à Prefeitura do Recife. Desse modo, em 1983 houve a conquista desse posto de saúde.

Não obstante, dentro do clima de abertura política e democratização em curso no Brasil, as CEBs propuseram à Prefeitura o controle social dos recursos destinados à saúde do município. A ideia era participar do planejamento e da aplicação desses recursos na comunidade. Um dos benefícios conseguidos, nessa época, foi uma farmácia popular junto ao LAFEPE (Laboratório Farmacêutico do Estado de Pernambuco). Essa parceria rendeu à comunidade um local de compra de medicamentos de baixo custo para a população de menor poder aquisitivo no Morro da Conceição. Para o governo do Estado, era uma medida importante a fim de suprir as necessidades das políticas de saúde pública.

Entretanto, com o passar dos anos, a precariedade dos serviços prestados pelo posto de saúde à população, doravante pelas diversas reclamações contra o mau atendimento, principalmente em relação à falta de médicos, levou a comissão de saúde das CEBs a propor uma forma de participação na gestão do ambulatório. Desse modo, a comunidade conseguiu,

junto ao Conselho de Saúde do município, um assento para garantir a representatividade do povo na administração do posto médico.

Em 1981, aconteceu o primeiro grande encontro das comissões de saúde das diversas CEBs espalhadas pela periferia do Recife, em torno de 250 pessoas se reuniram no Ginásio de Esporte Geraldo Magalhães (o Geraldão) no bairro da Imbiribeira e lá discutiram os problemas de saúde pública na cidade. Nesse encontro, as reivindicações apresentadas pelas CEBs foram: ampliação e melhoria dos postos de saúde já existentes, construção de novos hospitais mais próximos da periferia, saneamento básico e a organização de um Conselho Regional de Saúde com a participação popular e, finalmente, um atendimento à saúde pública de qualidade e igual para todos com a fiscalização do povo.

Por outro lado, é bom lembrar que essa experiência de conquista também é fruto da conjuntura de ascensão das lutas populares que questionavam a existência do regime civil-militar no poder há quase 20 anos. Assim, no início da década de 1980, aconteceu em Recife, o II Encontro Nacional de Experiências de Medicina Comunitária (ENEMEC).⁸⁷ O objetivo geral desse encontro era “incentivar e dinamizar os esforços que o povo faz para conquista sua saúde” (BOLETIM DO II ENCONTRO NACIONAL DE EXPERIÊNCIAS DE MEDICINA COMUNITÁRIA, ago. de 1980).

Nesse aspecto, o encontro criou as condições do confronto das diversas experiências das mais longínquas regiões do país com as CEBs do Morro da Conceição, a preocupação era que o ENEMEC fosse de fato representativo e, ao mesmo tempo, o ponto culminante de todo um processo de discussão das condições de saúde do povo brasileiro.

Nesse contexto, se verifica uma forte articulação das CEBs, locais com outros movimentos de CEBs em nível nacional que repercutiam sobre esse tema. A metodologia do encontro foi marcada pelo caráter eclesiológico fruto da própria dinâmica das comunidades de base: o ver, o julgar e o agir. O ‘ver’ seriam as condições de saúde do povo que vive as experiências populares de saúde, e suas próprias experiências; o ‘julgar’ seriam as raízes dos problemas vividos, implicando o contraste entre a realidade observada e os valores cristãos; e o ‘agir’ seria a ação necessária, o que se poderia fazer para que o povo conquiste a sua saúde plena. Tudo isso, através da reflexão de grupos e plenárias.

Esse diálogo resulta numa sincronia de propostas visando ensejar mudanças no modelo de assistência à saúde e com objetivos mais amplos, notadamente, com um viés mais

⁸⁷ O I ENEMEC foi realizado entre 26 e 29 de julho na cidade de Lins-SP por iniciativa do Instituto Paulista de Promoção Humana (IPPH) ligado a Igreja Católica. Esse encontro abriu espaço para o debate sobre as formas de luta em defesa dos interesses populares, particularmente no que tange à saúde. O objetivo era discutir experiências de saúde popular no Brasil.

político, como, por exemplo: a criação de um dia nacional de luta pela saúde, a unificação do serviço previdenciário urbano, o controle de saúde por parte da população e, por fim, a luta por uma saúde preventiva. Com efeito, em lugar de esperar passivamente os benefícios do Estado, muda-se o discurso resignado sobre as condições estruturais da saúde para um ativismo político.

O movimento, que resultou na comissão de saúde criada no Morro da Conceição representou, o auge da luta popular na periferia do Recife pela saúde dessa época. Uma articulação que propôs, desde o início e a partir do local de moradia, uma ação e conscientização popular na luta pela saúde, compreendida de modo amplo. Desse modo, entendemos que, com essa experiência, as pessoas educam-se na ação desenvolvida e descobrem, na solidariedade, a esperança de transformação. Por outro lado, quanto mais vamos conhecendo a realidade histórico-social em que se constituem os temas de luta das CEBs, precisamos de mais cuidado, a fim de tornarmos-nos mais críticos, pois ao explicitá-lo, revelamos também o seu contrário.

O que as CEBs propõem é um giro completo do eixo de atenção da Igreja, desde o fenômeno da Teologia da Libertação na sua ênfase em discutir e debater questões puramente humanas como, por exemplo, a política e os problemas sociais – até as experiências cognitivas das quais emergiram e sem as quais não teriam sido possíveis apostar em uma nova sociedade. Contudo, ao falarmos de cidadania e das experiências desenvolvidas pelas CEBs aqui citadas, como: o movimento ‘Terras de Ninguém’, o movimento ‘Luta pela Água’, os ‘Centros Comunitários’, a Comissão de Saúde, a ‘Cartilha Sobre Saúde Pública’, o jornal ‘Caminhada do Morro’, a luta pela coleta do lixo e a conquista de uma farmácia popular, estamos falando também de movimentos gestados em pleno regime de exceção. O povo em clausura é, portanto, um forte dinamismo eclesial, ou seja, em meio a uma ditadura parte significativa da Igreja simbolizava o grito dos sem voz, era o tempo fecundo das pastorais sociais e das CEBs. Dessa maneira, “o único espaço que sobrou para as camadas populares se organizarem foi o espaço das CEBs” (BETTO & WANDERLEY, 1985).

Assim, justifica-se a ideia da fundação de uma Rádio comunitária como instrumento importante para a divulgação do trabalho das CEBs. Apesar do incômodo da censura, a rádio era mais um espaço de exercício da cidadania. Por extensão, as práticas sociais vinculavam-se a uma comunicação popular, organizada com conteúdos diferentes da grande imprensa. Logo, as CEBs do Morro da Conceição, mesmo com pouco recurso financeiro, inauguram em 1978 uma Rádio comunitária chamada de ‘Voz do Povo’.

Esse tipo de experiência possibilitou aos membros das CEBs e aos moradores do Morro formarem, pelo menos, sua opinião particular sobre os assuntos divulgados. Depois de serem questionados sobre a fundação e às ações da Rádio do Povo, objetivou-se saber dos entrevistados como era a organização e a pauta dos programas veiculados. Afinal, de alguma forma, as ideias contidas, nos seus roteiros diários, circulavam entre as pessoas. José Lourenço Filho, ou Zé Lourenço como é mais conhecido trabalhou como voluntário na Rádio que idealizou durante cinco anos. Nascido no Morro da Conceição, recorda-se que naquele tempo, se achava um comunicador nato, desses à moda antiga. Com blusa de botão, calça de linho e um cabelo bem penteado. “os programas traziam denúncias das condições de vida do povo, oposição às estruturas do poder, estímulo à participação e à organização e reivindicações para o acesso aos bens de consumo coletivos”.⁸⁸

Ao mesmo tempo, esses grupos de CEBs falavam com o apoio da Igreja e a Rádio era a porta-voz dos seus maiores desejos. Desse modo, Geovane Batista Simplício, outro participante da Rádio e membro da CEB do Alto José do Pinho, confirma o depoimento de José Lourenço e completa dizendo: “falávamos sobre diversos assuntos, melhorias nos problemas sociais como os educacionais, de saúde, desemprego, moradia, bem como o fim das discriminações raciais, sociais e gênero”.⁸⁹

De fato, desde a década de 1960, o Rádio foi um importante meio de comunicação utilizado pela Igreja Católica junto ao antigo Movimento de Educação de Base (MEB). Em outras palavras, era imperativo o papel dos meios de comunicação social ou a possibilidade desses mesmos meios atuarem no sentido de ajudar a instigar cidadania, participação, democracia e, conseqüentemente, melhorias sociais, principalmente em se tratando de comunidade. Segundo o boletim das CEBs, os meios de comunicação também podiam ajudar a esclarecer o que é cidadania, o que é ser cidadão e o papel do cidadão no desenvolvimento da comunidade, grupo ou sociedade na qual estão inseridos ou, teoricamente, representam ou podem representar:

Com a Voz do Povo, atingimos a massa em cima dos problemas mais sentidos e a sua importância enquanto cidadão. Procuramos animar os jovens a participarem da rádio fazendo treinamento com os operadores de áudio mais experientes. Os mais interessados em pouco mais de dois dias já conseguem, sem inibição, mandar seu recado pra comunidade. Isso é maravilhoso, isso é ser cidadão (BOLETIM CEBs, Mar.1979).

⁸⁸ Entrevista José Lourenço Filho. 22 de Nov. 2013.

⁸⁹ Entrevista Geovane Batista Simplício. 22 de Nov. 2013.

Igualmente, as pessoas comuns, trabalhadores e desempregados que procuravam algum tipo de ocupação também usavam a rádio para divulgarem seus serviços e manterem-se informados sobre possíveis ofertas de trabalho. Não restam dúvidas de que a ‘Voz do Povo’ contribuiu muito para a fomentação da efetiva cidadania entre os trabalhadores, exigindo e reivindicando a aplicação das leis trabalhistas, através dos movimentos sociais e classistas. Vale lembrar que a economia brasileira estava caminhando na direção de uma grande crise de financiamento, à medida que o Estado perdia a capacidade de realizar a tarefa fundamental que lhe coubera: financiar os investimentos – especialmente os investimentos na infraestrutura e nos serviços públicos e isso, por várias razões, afetava diretamente os mais pobres.

QUADRO - CONTEÚDO DA PROGRAMAÇÃO DA RÁDIO VOZ DO POVO (1978 a 1985)

Programa	Horário	Dias	Apresentação	Objetivo
A Voz do Povo	08h30min as 09h30min	Seg. a Sex.	Apresentador José Lourenço Filho	Incentivava e divulgava o trabalho comunitário.
A Voz dos jovens	09h30min às 10h30min	Seg. a Dom.	Apresentado por Jovens da Comunidade	Os jovens falavam da participação em projetos da comunidade.
Canto do Morro	Diversos horários	Todos os dias	Qualquer membro da comunidade	Recados da comunidade e apoios culturais.
Cidadão de Fé	16h00min as 18h00min	Seg. a Sex.	Apresentado por membros das CEBs	Ações eclesiais (Mensagem Católica)
Programa Ver, Julgar e Agir	Diversos Horários	Todos os Dias	Gravado por Agentes Comunitários	Temas relacionados às ações políticas das CEBs

Fonte: Entrevista realizada com Geovane Batista Simplício e José Lourenço Filho que participaram da fundação da Rádio a Voz do Povo em 1978. Organização do quadro com as datas, horários e programas em pauta feitas pelo Autor.

Além do mais, os programas da Rádio Voz do Povo contribuíram para valorizar a concepção do trabalho manual em detrimento de uma mentalidade dominante que desqualificava o labor incerto, casual, de vínculo irregular. O resultado direto disso é que a

comunidade passa a reconhecer a mão de obra disponível no Morro como um importante meio para o desenvolvimento da cidade. Assim, a inversão dessa concepção reinante fez surgir um amplo movimento de valorização de uma categoria dominante na área: as domésticas.

Nesse contexto, com o apoio da Arquidiocese, tem início um projeto que procurava esclarecer junto às auxiliares do lar a importância da participação na associação de classes e da luta pelas leis trabalhistas contidas na Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT). Em linhas gerais, era a emergência de um movimento popular configurado na aliança entre as CEBs ligadas à Igreja e os grupos associativos que surgiam impulsionadas pelo novo movimento sindical. A própria Arquidiocese chegou a ceder um espaço na Diocese para a instalação da primeira ‘Associação Profissional das Domésticas’, isso resultou na criação do Sindicato de Empregadas Domésticas de Pernambuco e no movimento de ‘Promoção da Mulher’. O propósito em promover um ‘Grupo de Mulheres’ era criar uma linha de ação em defesa dos seus direitos, tais como: direito a creche para os filhos menores, direito a um período de amamentação e proteção, caso sofressem maus-tratos por seus parceiros.

O fato é que, dentro dos grupos das CEBs, muitas mulheres trabalhavam em casas de famílias nos bairros ricos do Recife e não recebiam sequer o salário mínimo previsto por lei, quiçá a carteira de trabalho era assinada. A situação piorava se, por acaso, a própria doméstica, por falta de informação ou na maioria dos casos por vergonha da profissão, não permitia a assinatura da carteira de trabalho. Como relata Lenira Amaral, ex-militante da Juventude Operária Católica (JOC) e primeira presidente da Associação das Domésticas do Morro da Conceição: “Ter a carteira assinada com o nome de doméstica é vergonhoso. Então, as meninas não querem de jeito nenhum, por vergonha elas não querem” (CADERNOS DE EDUCAÇÃO POPULAR, 1982, p. 38).

É necessário explicar, um pouco, a imagem que vinha sendo formada sobre o trabalhador doméstico. A profissão era reconhecida como um ‘faz tudo’. Segundo registros de reuniões das CEBs, as domésticas reclamavam do baixo salário e consideravam seu trabalho como o último na escala das profissões. Em razão disso, acreditavam não serem valorizadas na sociedade pelo tipo de trabalho que executavam. Ademais, muitas não tinham condições de abandonar a profissão devido a uma idade avançada e sem perspectivas de outra atividade mais qualificada, por isso, submetiam-se às péssimas condições de trabalho.

Por que isso é assim? A nosso ver, esse problema pode ser resumido na emergência de discursos que desqualificavam o trabalho manual desde a formação da América colonial escravista, aqui houve um profundo desprezo pelo trabalho manual realizado pelos cativos e

homens livres. Segundo Carvalho e Maia, “Eram essas ocupações consideradas próprias para escravos, além do que os patrões tratavam seus empregados livres da pior forma possível” (CARVALHO & NUNES, 1999, p. 75). Porém, em determinados momentos da nossa história, essa questão cultural e antropológica é uma herança evidente. Porém, não nos cabe aqui discutir como era visto o trabalho manual pela classe proprietária do país durante a sua formação.

No caso das CEBs, esse fato se agrava quando desponta um apoio tácito à futura organização dessas trabalhadoras em uma associação profissional. Mas, é fato que, o empregador (a patroa), por acreditar que sua empregada doméstica ao se organizar torna-se um problema, passa a dizer que aquilo é errado, num claro boicote, o que se configura num retrocesso social.

Outra função desempenhada pelas CEBs e que também era uma triste realidade em praticamente toda a área do Morro da Conceição, foi a ajuda prestada às mulheres que se prostituíam no Morro. Essas mulheres ficavam então, à mercê da vontade dos cafetões (indivíduos que vivem à custa do que uma prostituta ganha e a quem simula proteger). Assim, levando em consideração a total situação de vulnerabilidade dessas mulheres, expostas à violência, ao preconceito, à exploração, ao desrespeito, dentre outros elementos que fazem parte desse mundo, o trabalho das CEBs, em muito, recebeu o apoio da Arquidiocese. Não obstante, na década de 1980, algumas famílias ditas ‘honradas’ não queriam isso perto delas. O argumento da Arquidiocese era: para aonde iriam essas mulheres então? Diferentemente de outros locais do Grande Recife, os terrenos de zona ficavam também no plano urbano, quer dizer, mais perto da população. Porém, a Cúria tratava a prostituição como uma questão mais social do que moralista. No entanto, admitida essa questão, continuava a querer tirá-las da rua e dar-lhes uma profissão.

Assim, para a Arquidiocese, as prostitutas do Morro mais do que de outras áreas do Recife, eram vistas como produtos da estrutura injusta da sociedade, ou seja, o pecado não estava no ato de prostituir-se, mas, na sociedade excludente. Fato comprovado, novamente, pelo depoimento de Lenira Amaral: “Eu não sei se agora está assim, mas já há pesquisa que a maioria das prostitutas são domésticas. Mas não é porque a gente é safada, não. É as coisa que levam a gente a agir dessa maneira” (CADERNOS DE EDUCAÇÃO POPULAR, 1982, p.46).

Com a ajuda de Dom Lamartine e de Dom Helder, as CEBs trabalharam para buscar alternativas de sobrevivência fora da prostituição. Ao mesmo tempo, foi criada uma escola de alfabetização exclusiva para prostitutas com oficinas profissionalizantes. Desse modo,

procurava-se despertar, entre elas, o sentimento de solidariedade e companheirismo. Por intermédio de Dom Helder, as CEBs organizaram a promoção anual do Natal das Prostitutas do Morro da Conceição. Era uma forma simbólica de dar dignidade àquelas mulheres, contribuindo para atenuar os preconceitos existentes em face da prostituição.

Então, elas formaram um grupo muito forte, com muita capacidade de pressão. Nessa época, passaram a atuar junto com as CEBs, até conseguirem do Governo Municipal uma creche para deixar os filhos, a ‘Flor da Comunidade’, e a Escola Comunitária ‘Sonhar é Viver’, escola essa que proporcionava educação básica a 100 crianças de 1 a 6 anos, administrada por sete membros da comunidade, sendo uma dessas pessoas uma antiga prostituta da região chamada pela alcunha de “Dinda solteira”, que alegava não ter se casado devido aos serviços prestados em outros tempos.

Como vimos anteriormente, a proclamação da dignidade do trabalho era uma constante entre os participantes das CEBs no uso da rádio. Então, identificar-se com os interesses das domésticas foi o primeiro passo para as comunidades de base atrair a atenção da Igreja para os diversos problemas dessa categoria. Isso leva a crer que o tamanho zelo pelas empregadas domésticas levavam as comunidades eclesiais de base a se sentirem como uma extensão da associação criada pelas domésticas do Morro da Conceição na década de 1980.

5.4 Abertura política e outros horizontes

Com o advento da abertura política e a maioria da população quase na miséria, inúmeros movimentos sociais eclodem em todo o país. Nesse sentido, existe um nexo entre as comunidades eclesiais de base e essas várias organizações que surgiram. Destarte, as CEBs e a rua como lugar de protesto interagem e se complementam, num ciclo que é cumprido e onde estão, teoricamente, o trabalho e o movimento de luta.

Dentre esses arranjos, podemos citar: Criação do Movimento dos Sem-Terra (1984); Criação do Partido dos Trabalhadores (1980); Movimento dos trabalhadores para a construção de Centrais Sindicais; (1982) Criação da Confederação Geral dos Trabalhadores (CGT) (1986); Criação da Central Única dos Trabalhadores (CUT) (1983); Movimento Diretas Já (1984).

Mas, também, é claro que a abertura política gerou insegurança entre muitos líderes católicos. O temor de uma situação nova, o receio da repetição de problemas passados. De repente, várias correntes desafiadoras ao Cristianismo, as quais estavam fora de circulação, voltam a rondar a juventude, exigindo redobrado trabalho pastoral e apologético, que nem

todos se consideravam aptos a realizar. Houve, inclusive, quem preferisse uma volta aos bons tempos do fechamento, quando os infieis estavam contidos, e tudo corria bem para a Igreja.

Por conseguinte, com essa distensão houve uma expansão natural das CEBs com outros moradores do Morro da Conceição, cuja opção religiosa e cujos interesses poderiam estar mais ligados a atividades de associações de moradores do que à própria comunidade eclesial devido à presença evangélica e o espiritismo kardecista. Diante disso, com o apoio das pastorais da Arquidiocese, as CEBs passaram a atuar também nos conselhos e associações de moradores. Assim, houve uma sinergia muito forte entre as comunidades e essas estruturas, foram anos de trabalho conjunto, de reflexões e elaborações. No caso das comunidades eclesiais, o que pode parecer singular, então, é que cada uma dessas formas de organização era entendida como complementar às outras, mantendo com elas uma relação de plena complementaridade.

Essa aproximação foi possível porque o método de trabalho utilizado nos conselhos de moradores era o mesmo das CEBs. Tal método, como já vimos, tinha como origem o antigo movimento ‘Encontro de Irmãos’ criado por Dom Helder Camara, no longínquo 1969. Na verdade, com a abertura política, novos arranjos ideológicos e partidários começaram a introduzir nas CEBs, a ideia de unificar as forças, de fazer um salto qualitativo, de politizar mais as lutas. Em relação à aproximação das comunidades eclesiais de base com os movimentos populares, o documento 25 da CNBB afirma que “as CEBs buscam, sim, a colaboração fraterna com pessoas e grupos que lutam pelos mesmos valores” (CNBB, 2010, p. 19).

Em geral, independentemente da expectativa dos membros das CEBs, o mais importante era formar mais grupos nos bairros, conscientizar os trabalhadores, organizá-los, reivindicar direitos, aumentar a participação nos sindicatos. Todavia, essa perspectiva, tanto em termos práticos e pastorais como em termos teológicos, orientado pela Teologia da Libertação, caracterizou-se por uma ênfase na inserção política dos cristãos, a fé se une à política no interior das comunidades eclesiais de base. Entretanto, as análises sobre a realidade teológica e pastoral, especialmente os aspectos principais de certo messianismo identificados em setores da Teologia da Libertação nos anos 1980, revelaram a necessidade de uma reflexão mais aprofundada sobre a tensão entre realização e expectativa.

Nesse sentido, no tocante à práxis política, o conceito de Paul Tillich⁹⁰ representa uma grande contribuição para essa teologia. Na sua visão, o Cristianismo articula as dimensões de

⁹⁰ As teologias de Tillich e da Libertação fundamentam-se na proposição de envolvimento políticos concretos. Para o exercício de combate a posturas idolátricas ou aos riscos delas surgirem ou se fortalecerem, o autor faz

concretude e transcendência. Essa base política encontra-se em três aspectos da prática de Cristo: ser processual (desenvolvida a partir de ações concretas), situada (presente na realidade econômica, política e religiosa) e conflitiva (inevitável, em função da realidade social da época). Com efeito, a fé fundamenta-se, então, na proposição concreta do envolvimento político dos cristãos, por vezes intensamente conflitivo. E não se pode obter isso se não se conhecem, também, os outros membros da comunidade, a sua história, o desenrolar dos esforços que fizeram para se libertarem de preconceitos e de idolatrias.

Assim, a Igreja Romana costura e dá sentido ao mundo e às experiências humanas pelo seu ângulo externo e formal, sendo acionada para legitimar importantes grupos sociais. Por outro lado, segundo o documento de Puebla é preciso muita vigilância, pois:

Muitos vivem e militam praticamente dentro do marco de certas ideologias, sem terem tomados consciência disso. Este é outro aspecto que exige constante revisão e vigilância: vale tanto para as ideologias que legitimam a situação atual como para aqueles que pretendem mudá-la (BETTO, 1979, p.64).

Decerto, as CEBs procuravam identificar as lideranças locais e estimular o processo de conscientização dos moradores em relação a sua comunidade. Com o amparo da Arquidiocese de Olinda e Recife e apoiadas pela ala progressista da Igreja, os movimentos de bairro e outras organizações populares, como a Ação Católica Operária (ACO) e a Juventude Operária Católica (JOC) novamente se reorganizam, ressurgem inúmeros conselhos de moradores nos altos, córregos e em outras áreas pobres do Recife. Quem iniciou o trabalho com as lideranças sindicais no Morro da Conceição foram os padres Adriano Jansen, Romano Zufferey e Reginaldo Veloso, sendo que o padre Reginaldo ajudou a organizar algumas comunidades fora do Estado, como por exemplo, as CEBs de Salvador.

Segundo Dom Lamartine, “Eles tinham muita facilidade para fazer contatos com os metalúrgicos e muita simplicidade quando reuniam os líderes dos sindicatos ligados a CEBs: metalúrgicos, tecelões, construção civil e ferroviários” (*Apud* SOARES, 1983, p.113). De acordo com isso, o trabalho era o de convencer as pessoas sobre a necessidade de se instruírem, falava-se numa mistura de lei trabalhista com a doutrina social da Igreja. Em se tratando de Salvador, o padre Antônio Oliveira não poderia ter encontrado um amigo melhor para ajudá-lo a promover as comunidades na região de Periperi. Com tanta coisa em comum, nos anos de 1980, houve um intenso processo de trocas de experiências entre os animadores e

críticas aos idealismos e às práticas impositivas deles decorrentes, às formas político-pastorais que não articulam as dimensões de concretude e transcendência, e à exclusão social.

agentes pastorais das duas cidades, o que pode ser comprovado, com mais vigor, no desenvolvimento posterior de muitos movimentos populares que ocorreram em reciprocidade entre as duas capitais.

Nesse interregno, deve-se explicar que, desde o golpe de 1964, os Conselhos de Moradores foram, fortemente, combatidas pelo regime que se implantava. A ação violenta dos militares fez com que as associações de moradores praticamente desaparecessem, restando muito poucas, apenas aquelas que comprovaram apoio ao regime permaneceram e inclusive tiveram algumas benesses do regime, como, por exemplo, a exploração de aluguéis de moradias em prédios públicos. Em termos políticos, muitos líderes comunitários foram presos, espancados e enquadrados na Lei de Segurança Nacional, sedes das associações foram invadidas, metralhadas, tiveram seus materiais apreendidos e foram fechadas. Os conselhos se distribuía em vários bairros do Recife, principalmente nas comunidades do Morro da Conceição, e em sua maioria estavam ligados à Igreja. Sobre esse difícil momento, o padre Reginaldo Veloso lembra que:

Muitas associações se acabaram com a repressão devido ao clima de medo instaurado, todos de organização popular estavam sob suspeita como ação comunista, subversiva, e realmente haviam pessoas do partido comunista, partido de esquerda, que atuavam nessas organizações também. Eu sei que esse movimento de Igreja sustentou o mínimo de organização popular que havia naqueles anos de chumbo (*Apud* BEZERRA, 2013, p.177).

Nesse sentido, foram encontrados documentos, no Arquivo Público Estadual Jordão Emereciano (APEJE), com o título de ‘Conselho de Moradores/SSP-DOPS: 1061’, que confirmam esse clima de perseguição política, no qual consta, além do relatório da construção do Conselho de Moradores do Morro da Conceição e do Vasco da Gama com o apoio de D. Helder, uma síntese sobre o processo eleitoral nas eleições para a Presidência do Conselho de Moradores do bairro do Pina ocorrida em 24 de abril de 1980, com fotografias, nomes e endereços dos membros pertencentes à chapa vencedora

Apesar disso, os conselhos de fato representavam a população e se uniram às CEBs para que suas reivindicações de melhorias como iluminação pública, saneamento, água, escolas, creches, escadarias, contenção de barreiras, transporte, posto de saúde e outros fossem atendidas.

Nesse clima, organiza-se, através do trabalho dos agentes pastorais das CEBs do Morro da Conceição, a Federação das Associações, Centros Comunitários e Conselhos de

Moradores de Casa Amarela (FEACA),⁹¹ cuja a origem remonta ao ano de 1978 quando foi fundada uma entidade chamada Pró-Federação, que englobava um grupo específico de 500 famílias de moradores que lutavam pela entrega de títulos definitivos de posse, como também pela aquisição de material de construção subsidiado pelo Governo. Essa Federação procurou unir as entidades ligadas à Igreja, a fim de que, coletivamente, pudessem encampar as lutas travadas pela população. Dom Helder teve participação direta na formação do conselho de moradores do Morro da Conceição participando de suas reuniões.

Além disso, a Federação recebeu apoio de cinco entidades existentes em Casa Amarela: Associação de Moradores do Alto da Favela, Associação de Moradores do Alto José Bonifácio, Conselho de Moradores do Córrego do Jenipapo, Conselho de Moradores de Nova Descoberta e as CEBs do Morro da Conceição. Segundo seu estatuto, a Federação tinha por objetivo: “estudar, unir, apoiar as associações, centros comunitários e conselhos, na busca de soluções dos problemas das comunidades, principalmente no que concerne à saúde, educação e orientação, atividades culturais, representação e defesa de direitos” (FEACA, capítulo 1, artigo 2º, 1984).

A FEACA procurou incentivar a criação de associações, conselhos ou centros onde ainda não existiam, exercendo uma prática de coordenação desses movimentos populares. Essa organização comunitária foi criada em torno da paróquia do Morro e desenvolvia um trabalho pastoral de suma importância junto aos moradores. O trabalho religioso fazia do Morro da Conceição um lugar especial para a ala progressista da Igreja. Era ali que a experiência de uma Igreja eleita para o povo trazia seus melhores resultados.

Esse catolicismo popular teve, nos conselhos pastorais, a preparação evangélica da comunidade, a qual tinha como objetivo trazer para dentro do núcleo clerical esse povo esquecido pelo poder público, e cuja finalidade era incorporar à comunidade, uma responsabilidade coletiva na condução dos seus destinos. Nesse sentido, o Morro da Conceição foi um exemplo de comunidade eclesial de base, de como pastorais e movimentos populares podem abrir espaços à participação popular num momento difícil da vida política do país.

Todavia, esse destaque alcançado pelas CEBs do Morro da Conceição preocupava a Prefeitura do Recife que usava, estrategicamente, ações em nível de governo, tentando cooptar as lideranças pastorais. Nesse contexto, ao assumir a Prefeitura do Recife em 1978,

⁹¹ Essa federação desempenhava um forte papel político no Recife, reunia um número expressivo de entidades populares de Casa Amarela e localidades situadas nos morros da Zona Norte.

Gustavo Krause lança seu primeiro programa para o Morro da Conceição, “Levante a mão e defenda seu bairro”, a ideia era buscar uma cooperação constante entre a Prefeitura e a comunidade.

Assim, em consonância com o Governo Federal, que institui o programa nacional de “Desenvolvimento com Participação” com o objetivo de conter as lutas populares e também manter os favelados no local de origem, ainda que em habitações mais dignas, são criados no Recife, os Núcleos de Planejamento Comunitário (NPC) e o Sistema de Ações Comunitárias (SAC) logo apelidados de ‘Barracões’, coordenados pela Secretaria de Planejamento e Urbanismo do Governo. Segundo Silva *et al.* (1988),

O contato da Prefeitura com os bairros e vice-versa se dá através dos barracões. Estes são as instâncias primeiras a captar e receber as pressões/reivindicações da população. Atuam no sentido de possibilitar um maior conhecimento da área e controlam os possíveis protestos, manifestações, passeatas por parte da população. Era a Prefeitura no bairro, evitando que a pressão urbana ganhasse o palco da cidade. O povo na rua é sempre uma ameaça, pois evidenciam, tornam públicos, de muitos problemas e carência que o poder prefere manter guardados, particularizados, individualizados. Isso sem considerar os desdobramentos políticos partidários que as manifestações populares propiciam (SILVA, AMORIM & MONTENEGRO, 1988, p. 18).

Nessa perspectiva, a Prefeitura estimulava a participação da comunidade através do trabalho voluntário dos moradores na execução de calçamento de ruas, sendo que o material era fornecido pelo município. Entretanto, esse tipo de ação visava evitar a pressão urbana no Morro da Conceição, uma vez que as CEBs e outros movimentos sociais reivindicavam melhorias urgentes no bairro. Da mesma forma, incorporar a população de baixa renda tinha um duplo sentido. Primeiro, institucionalizava e legalizava o novo momento de organização e mobilização das camadas urbanas, tornando a luta que se quer em algo reconhecido e assimilado pelo poder público. Assim, o que a Prefeitura tem ou pode dispor para o atendimento dos problemas passa a ser discutido com lideranças e comissões de bairro.

Evidentemente, esse reconhecimento tem o efeito de diminuir a pressão popular, desde que o poder público passe a demonstrar ou evidenciar certa transparência. Mas, esse canal por si só, não desnuda nem evidencia a amplitude, a complexidade, as contradições de um regime de exceção, em que o Estado sempre esteve nas mãos de uma elite política. Indo mais além, o saldo para as CEBs foi a conquista de um novo nível de discussão e luta, atendendo a algumas

reivindicações num quadro afirmado como possível e viável, lembrando que a institucionalização desse quadro tinha como extensão a reificação das novas lideranças.

Nessa fase as CEBs, com o apoio da FEACA, conseguem adendos a vários projetos de melhorias do Morro então gestados nos gabinetes dos técnicos da Prefeitura, como por exemplo: execução de escadarias, iluminação pública, saneamento básico e coleta seletiva em comunidades mais afastadas. Não se trata mais de algo inerte para o poder público, as entidades populares passaram a ser reconhecidas como interlocutores, entidades vivas, algo que se somam e se alargam pela percepção de algumas de suas reivindicações mais contundentes. Trata-se, para ser mais preciso, de certo avanço dos movimentos populares.

Com a eleição de 1985 para Prefeito do Recife,⁹² o então candidato pela Frente Popular, o Deputado Federal Jarbas Vasconcelos, ao visitar o Morro da Conceição, recebe através das CEBs um documento político contendo os compromissos que então, se eleito, deveria assumir com os moradores. Entre os principais tópicos do manifesto estavam: “1º O povo tem que saber de tudo o que a Prefeitura estiver fazendo; 2º A Prefeitura tem que descentralizar – ir para os bairros, se aproximar do dia a dia da população; 3º O povo tem que participar das decisões da Prefeitura”.⁹³

Por outro lado, no discurso de Jarbas Vasconcelos no Morro da Conceição, vê-se a pluralidade de certos nomes e verbos que procurava aproximar o político das massas. Entre eles: enfrentar, dialogar, lutar, edificar e cumprir; e os substantivos – reforma, coragem, miséria, esperança fé e justiça. Não é, pois, por acaso que Jarbas vence as eleições com o apoio dos movimentos populares. Após a eleição, pode-se dizer que o Prefeito procurou cumprir o que foi proposto aos movimentos populares em campanha eleitoral. Pode-se dizer também que, no interior das CEBs, começa um processo de descaracterização religiosa e de cooptação de suas lideranças para os partidos tanto de esquerda como de direita.

O entendimento agora era utilizar o poder para realizar as mudanças necessárias na sociedade, mesmo que apareça a inevitável tensão entre envolvimento e identidade. Conforme o documento de Puebla: a Igreja critica a todos aqueles que dizem “a fé não tem nada a ver com a política” (BETTO, 1979, p.62) e acham que a vida cristã é coisa pessoal e familiar. A política partidária é o campo próprio dos leigos. Os leigos devem formar e organizar partidos políticos, com ideologia e estratégia próprias para alcançar os legítimos objetivos:

⁹² As eleições de 1985 foram as primeiras realizadas para o cargo de Prefeito do Recife de forma direta desde o fim do Regime Militar.

⁹³ Documento entregue à equipe do então candidato a Prefeitura do Recife Jarbas Vasconcelos por ocasião da sua visita ao Morro da Conceição em Setembro de 1985.

É o momento em que assumem os membros tarefas sindicais, políticas, empresariais, diluindo-se no meio dos homens, como o sal na água. Nem por isso deixam de pertencer à comunidade e de participar de sua vida. Mas, o fato de não mais ver o 'sal' gera inquietação em alguns cristãos mais preocupados com a vida interna da Igreja. A comunidade sabe que a transformação da sociedade não é tarefa exclusiva dos movimentos comunitários eclesiais (CNBB, 1983, p. 300-302).

Assim, algumas lideranças vão participar do governo jacobino como integrantes das CEBs em comissões nas áreas de saúde, educação e cultura. Diante disso, vejamos um problema: Colocando-se como poder, as CEBs perdiam de fato a sua autonomia? Entendemos, entretanto, que a burocratização de suas estruturas foi mais uma tentação do que propriamente uma necessidade de natureza sociológica para a sua sobrevivência e eficácia. Pelo que foi possível notar, as CEBs encontraram uma série de questionamentos em seu processo de institucionalização, a principal seria: Como pode as comunidades, com sua carência de identidade, competir com instituições de papéis definidos? Esse tema é, especialmente, dramático para as CEBs. É possível que, na mente dos agentes e animadores das comunidades, haja duas tendências opostas: ajudar as pessoas a refletir sobre o mundo a partir de suas próprias experiências ou gerar um forte partido popular.

Sendo assim, a fé é, naturalmente, uma instância crítica, portanto, nas comunidades eclesiais de base, quem pensa, duvida, discorda das determinações, quer saber o porquê das coisas e da atividade que realizam, mas é preciso diversificar as suas funções internas com o objetivo de favorecer os vários níveis de consciência e as novas formas de atividades, como as tarefas partidárias, por exemplo. Sem essa reflexão, por si mesma, as CEBs não poderiam indicar caminhos políticos. Mas qual é, afinal, o dever do cristão militante? Entrementes, devemos lembrar que há opiniões na Igreja que afirmam que a Instituição não prepara e, até mesmo cerceia, posições político ideológicas dos seus membros quanto a uma participação social e política mais ativa.

Por outro lado, é necessário inverter a valoração do poder e tentar compreender o momento político pela ótica dos partidos de esquerda. Dizendo de outro modo, para esses grupos o governo estava reconhecendo a luta das CEBs e aceitando um limite possível de controle do nível de diferença e tensão ao remunerar alguns líderes das comunidades como agentes públicos. Querendo sintetizar: pela ligação que tem com o religioso, as CEBs não souberam lidar muito bem com a ideia de que o espaço político é leigo, portanto, portador de

diversas alternativas. Por sua vez, se devemos evitar opções partidárias da Igreja como Instituição, deve-se reconhecer também que a ação individual do crente é de eficácia reduzida.

Entretanto, para a Igreja, uma presença orgânica dos cristãos deveria ser feita em conjunto ou pela criação de grupos como as comunidades eclesiais de base ou em movimentos sociais. Essa ação conjunta visava preservar uma identidade, uma interação dinâmica entre palavra, problemas e propostas. Assim, para a Igreja, era fundamental a manutenção de uma atmosfera fraternal, de mútuo respeito entre os pensamentos divergentes, mesmo porque a política é a grande arma para construir uma sociedade justa que pudesse atender às demandas dos setores sociais emergentes.

Dessa maneira, nas CEBs, a aparência do seu cotidiano representam contribuições democratizantes do aprendizado religioso para as pessoas que, a partir daí, despertam para a ação coletiva. Não obstante, também surgem embates nessa área - em torno de processos de tomada de decisão intraeclesial, do miolo do ensino social da Igreja, da conexão entre a liturgia e a homilia e uma concepção de vida religiosa politicamente ativa no mundo – as quais renovam o sentido de democracia e ampliam as tarefas da divulgação deste modo de instituição social para além da política institucional ou da esfera dita secular.

Destarte, essa exposição de autoridade, entendimento do lugar do leigo na vida da Igreja, ajuntamento entre Igreja e política, arquétipos de participação e representação são objetivos que estão, igualmente, presentes no campo religioso e em relação aos quais se pode falar que aparece uma cultura política religiosa, a qual interaja permanentemente, mas nem sempre em direção, com a cultura política profana. Em termos gerais, no Brasil e no mundo, grupos religiosos também fazem política, mesmo dizendo que são apolíticos. Consideremos, então, que o problema das mudanças que se procurava imprimir à Igreja Romana estava em sua metodologia autoritária, a Igreja deveria se resumir quase que, exclusivamente, a sua dimensão espiritual.

Por fim, é fato que o esforço para a compreensão das experiências das CEBs no limite das respectivas Arquidioceses parece fazer todo o sentido quando colocadas, em prática, pelos diversos agentes pastorais que compartilhavam na fase da “abertura” política uma questão não bem equacionada: a tensão entre a fé e a política. Ao lado disso, devemos afirmar que esse entendimento não destoa dos esquemas clássicos de funcionamento de uma comunidade eclesial em qualquer ponto do Brasil: a abertura para os problemas sociais do bairro e a tendência a reivindicação.

Seja como for, para além das CEBs do Morro da Conceição vamos poder problematizar essas questões no próximo capítulo, quando trataremos das experiências de algumas comunidades de base em Salvador. Ou, com mais exatidão, investigaremos as CEBs da capital baiana que tinha como animador o padre Antônio Oliveira com o desejo de servir à mesma causa.

CAPÍTULO 6 - AS COMUNIDADES DE PERIPERI: HISTÓRIA E MEMÓRIA DA IGREJA PROGRESSISTA EM SALVADOR

Vós pois que destes origem à revolta submetei-vos ao Bispo (São Clemente de Roma) ⁹⁴

6.1 Periperi: a ocupação do espaço e a carnavalização do discurso

No Romance “Os Velhos Marinheiros”, de 1961 ⁹⁵, Jorge Amado narra as aventuras do comandante Vasco Moscoso de Aragão pelo mundo, doravante a sua chegada em Periperi. Nos conta Amado que, em um raro começo de tarde infinitamente azul, Periperi era uma pacata vila quando, de um golpe Moscoso, estabeleceu sua reputação e firmou seu conceito de vida. O comandante deixou-se ficar parado, com os braços cruzados sobre o peito, a fitar as águas. Assim imóvel, o rosto contra o sol, a cabeleira ao vento (aquela suave e permanente brisa de Periperi), parecia um soldado em posição de sentido num desfile, ou, dada sua imponência, um general em bronze numa estátua.

Homem de visão, o escritor apresenta na obra os costumes da sociedade baiana no momento em que a vida regrada e repetitiva do cotidiano de Periperi se confunde com o mundo aventureiro e de fantasias dos marinheiros. Observando mais de perto o romance, ali, na sossegada Periperi, convivem doutores ilustres, ricos comerciantes, senhoras de respeito, aposentados, funcionários públicos e desocupados.

Logo, na perspectiva de Jorge Amado, essa região, no passado, apareceu olhando para o mar, as áreas localizadas fora da faixa portuária de Salvador eram objeto de menção e cedo passam a ser objeto de posse e uso, sendo consideradas como um local de veraneio. Na realidade, devido a sua proximidade com a Baía de Todos os Santos, o Subúrbio Ferroviário era um contraste com a confusão e agitação da vida na cidade, era um tempo de paz e sossego, no qual os problemas da cidade tornavam-se invisíveis.

No século XIX, aos poucos, a região foi sendo ocupada por famílias endinheiradas que falavam francês dentro de casa e frequentavam os grandes centros mundanos europeus, em oposição à vida nos mocambos, ao trabalho braçal, aos serviços manuais e ao árduo cotidiano

⁹⁴ *Apud* Figueiredo, 2012, p. 131.

⁹⁵ A narrativa de *Os velhos marinheiros* foi concluída no Rio de Janeiro no início de 1961. Originalmente, o texto foi publicado no volume ‘Os velhos marinheiros’, que tinha o romance ‘Os velhos marinheiros’ ou ‘O capitão de longo curso’ junto com a novela ‘A morte’ e ‘A morte de Quincas Berro D’água’. Disponível em: <www.jorgeamado.com.br/obra>. Acesso em: 12.05.2015.

da maior parte da população. Por volta dessa época, um olhar sobre o pouco que resta da arquitetura centenária revela que essa localidade representava um refúgio muito agradável para as famílias abastadas de Salvador.

Ao mesmo tempo, com a inauguração do trecho ferroviário Calçada-Paripe, que começou a funcionar em 28 de junho de 1860, houve a intensificação do processo de crescimento urbano já existente em Salvador na direção do Subúrbio, e, como resultante desse deslocamento, despontam diferentes núcleos populacionais. Uma vez que o uso das principais estações ferroviárias, nesse período, são quase sempre importantes pontos nodais urbanos, ali estava uma extraordinária oportunidade de introduzir uma modificação na paisagem urbana.

Assim, as casas que, somente, eram ocupadas durante o verão, passaram a ser procuradas para uma ocupação permanente. Os cenários urbanos de Salvador registravam sinais do moderno e das suas inquietações. De um modo geral, as ruas desse tempo passaram a receber construções em correnteza, a cidade alongava-se, mas não tinha estrutura para acolher de forma adequada seus habitantes. Dessa maneira, o Subúrbio Ferroviário de Salvador foi o local onde surgiram os núcleos que hoje representam os bairros de: Plataforma, Periperi, Coutos, Calçada, Alto do Cabrito, Lobato, Paripe e outros.

Aliás, na esfera da sociedade civil, o progresso chegava através dos trens da empresa Rede Ferroviária Federal Leste Brasileiro (RFFLB). De acordo com Scheinowitz (1998, p. 33), a cidade expandiu-se ao longo da ferrovia que margeia a baía em direção a Periperi e a Paripe e também ao longo do Oceano Atlântico, densificando sua ocupação até Amaralina. Não se deve esquecer que os que vinham do interior, seduzidos pela esperança e o charme da metrópole, pelas dificuldades econômicas no campo, encontravam obstáculos para firmar moradias. Paralelamente, isso facilitava o mercantilismo imobiliário e causava aflição à vida dos mais pobres.

A gradual mudança da paisagem urbana foi ficando mais acentuada após a instalação na região da Fábrica de Tecidos São Brás. De certo modo, a presença da indústria fez surgir uma área industrial que estabeleceu um lugar de residência para a mão de obra tecelã concomitante ao processo de ocupação e expansão. Assim, quando o processo de industrialização deu início às profundas mudanças na sociedade local, essas áreas foram os principais elementos que se articularam para delinear, a partir da segunda metade do século XX, os bairros hoje existentes. Nesse cenário, a população de classe média, aos poucos, foi sendo substituída pela de baixa renda e as casas mais simples expandiram-se para além do litoral, ocupando os morros e as áreas da mata.

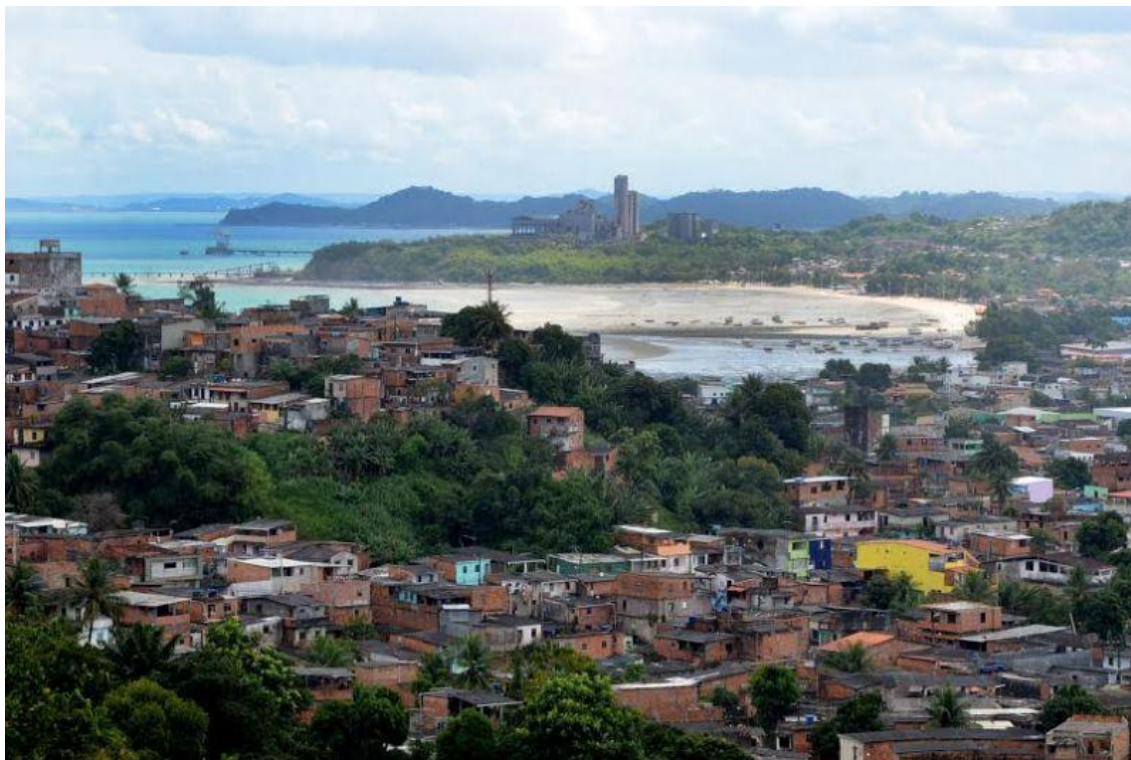


Foto 2 - Subúrbio Ferroviário.

FONTE: Disponível em:<www.bocaonews.com.br>. Acesso em 15 de Setembro de 2014.

Assim, podemos dizer que, ainda no início da década de 1970, um dos mais importantes fatores de dinamização da área foi a construção da Avenida Suburbana. Paralela à ferrovia, essa via cortava o Subúrbio Ferroviário terminando em Paripe. Nesse período, imperavam os planos integrados de desenvolvimento do Estado, procurando ordenar e fazer frente ao processo de urbanização acelerada do país. As intervenções urbanísticas, todavia, se centraram em vias de circulação para desafogar o trânsito.

Cumprе salientar que, ao longo dos anos, a ocupação desordenada intensificou as áreas marginalizadas. Por sua vez, as invasões desceram das encostas e baixadas para as margens da Avenida Suburbana. A densidade populacional assustava e desafiava os órgãos públicos, fossem eles tecnicistas ou humanistas. Devido a esse sério problema de moradia, o bairro de Periperi foi contemplado com um projeto de habitação popular pelo Governo Federal, sendo construído o conjunto Eugênio Sales em 1972, que contava com quase trezentas unidades e era uma alternativa para superar as gritantes injustiças sociais. .

Conquanto, no bairro, havia áreas ainda mais esquecidas pelo poder público (com suas vielas e becos) que aqui classificamos como área de obsolescência, ou seja, verdadeiros bolsões humanos de vulnerabilidade social. Além disso, eram as mais atingidas pela falta de infraestrutura, paradoxalmente, também eram as que menos assistência recebiam do

Município. Assim, com base nessa impermeabilização de fronteiras, os processos de formação de identidades e agendas do bairro forjaram diferenças e valores em relação aos atores religiosos que, simultaneamente, ocuparam a região.

Nesse contexto, desde a década de 1940, a Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Periperi faz parte desse referencial religioso dos moradores de Periperi. Segundo os habitantes mais antigos, Periperi também se desenvolveu nos espaços deixados atrás da Igreja e esta foi abraçada por esses espaços. De qualquer forma, mesmo com uma grande dificuldade em se comunicar de maneira simples e acessível com os grupos populares, os problemas ocasionados com o crescimento do bairro, no início dos anos 1970, encaminharam à Igreja ao encontro dos dramas que afligiam a população local. Por conseguinte, com a chegada do padre Antônio Oliveira em 1976, abre-se uma perspectiva de trabalho para uma promoção humana, ou seja, o foco era desenvolver as políticas sociais voltadas para os excluídos, mais tarde esse empenho possibilitou o surgimento das CEBs, das Associações de Moradores e das Organizações Populares.

Nesse cenário, no bairro de Periperi, aconteceu uma grande expansão das comunidades com ênfase nas contradições sociais no urbano e no religioso. Sob este pano de fundo, as comunidades de São João, São José, São Francisco e São Judas Tadeu pautaram suas ações na relação que existe entre crescimento econômico e a má distribuição de renda. Aqui, devemos mencionar que investigaremos a atuação das CEBs no âmbito local ou ainda em movimentos mais amplos em que vários bairros ou entidades se vinculavam para reivindicar demandas comuns.

Sondamos essas articulações entre as comunidades não apenas no âmbito pastoral local, mas como essas se relacionaram com outras comunidades fora de Salvador para dialogar sobre os problemas locais e reivindicar junto às autoridades melhores condições de moradia, infraestrutura, educação, trabalho. Junto com isso, é necessário compreender que as comunidades eclesiais de base não podem ser entendidas de modo unitário, na base de uma só causa ou de um só princípio social.

Esse caráter reivindicatório oriundo das CEBs de Periperi, que possui um caráter carnavalizado ante a força dominante, permeia o cerne dessas comunidades eclesiais, que representam um foco de resistência a um sistema opressor o qual busca impor-se, calando a voz dos que o opõem. Em 'A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais', Mikhail Bakhtin (1999), como fora citado anteriormente, com

primazia, discorre sobre a carnavalização. Ponzio (2011) diz que o teórico russo explica, nessa obra, o processo de formação ideológica não oficial de uma cultura popular, em contraste com as formas ideológicas institucionalizadas. O autor afirma que Bakhtin assume um caráter contestador e cômico no contexto da Idade Média.

Nesse cenário, a formação de uma ideologia não oficial pressupõe, em geral, uma sociedade dividida em classes e reflete os contrastes delas. Essa comicidade não oficial seria a expressão de uma visão de classe alternativa à oficial, imposta pela classe dominante. Ponzio assim descreve tal realidade:

Bakhtin vê no carnaval medieval a realização da festa em sentido pleno, da festa como forma primitiva da civilização humana – igual ao trabalho - da festa como concepção do mundo dos ideais. No regime feudal, a festa entendida como festa do povo, como realização momentânea do reino utópico da universalidade, da liberdade, da igualdade e da abundância, é considerada como uma espécie de “segunda vida” do povo, uma vida diferente da vida oficial (PONZIO, 2011, p. 176).

Assim sendo, Bakhtin (1999) vê nas formas de espetáculos carnavalescos, apesar de parecerem com as do teatro, diferem-se destas precisamente porque nelas não existe a distinção entre “atores” e “espectadores”, como não existe nenhuma delimitação espacial de cena, na qual se desenvolve o espetáculo. As formas de comunicação das quais a festa popular medieval se serve adequa-se a sua visão de mundo, ao seu sentido da relatividade, do devir, de transformar, do provisório em absoluto.

Sobre esse carnaval, Fiorin (2006) pontua que, para o teórico russo, seria um espetáculo muito diferente do carnaval de nossos dias. Não é apenas um período de cessação do trabalho nem é uma apresentação a que se assiste. Não tem palco, não tem ribalta, não tem atores, não tem espectadores. Todos participam dele ativamente. Por isso, não é uma festa que se presencia, mas que se vive. Nesse contexto, para Bakhtin (*op. cit.*), a vida se põe ao contrário, o mundo inverte-se. Suspendem-se as interdições, as restrições, as normas que organizam a vida social, o desenrolar da existência normal. Derrubam-se as hierarquias e todas as formas de medo que ela acarreta, a veneração, a piedade, a etiqueta. Demole-se tudo o que é ditado pela desigualdade social ou qualquer outra forma de diferença (de idade, de sexo e outras). Abolem-se as distâncias entre as pessoas: o contato é livre e familiar, os gestos libertam-se das coerções e o discurso é franco.

Assim, o papel das CEBs frente à realidade circundante reveste-se de um caráter centrífugo, pois, a essa tomada de postura de busca à consciência de luta pelas comunidades

empobrecidas e subjugadas pela força repressora do sistema ou sistemas vigentes, elas surgem como arautos de uma nova realidade. É a aproximação da Igreja com os excluídos, sem-vozes, oprimidos. Seria por em prática a cosmovisão proferida no Vaticano II, mesmo que não entendida e aceita por membros da ala mais conservadora eclesial. Essa ação centrífuga, embora validada por documentos, não era bem-vista pela hierarquia tradicional. Dessa forma, as CEBs comungam com os aspectos do carnaval em Bakhtin, na medida em que criam uma relação humana que se contrapõe às relações sócio-hierárquica de opressão.

Por tudo isso, os leigos que se associam ao projeto CEBs se identificam com outras pessoas que já estão inseridas, criam-se vínculos emocionais, e esse sentimento é entendido como fenômeno coletivo, isto é, com o intuito de aglutinar leigos católicos é preconizado um modo processual de entender a realidade que cercava essas comunidades onde a desigualdade estava sempre muito evidente.

Por outro lado, a Igreja Universal do Reino de Deus, no rastro dessa má distribuição de renda, começava a implementar o ensino da confissão positiva, também conhecido como “Teologia da Prosperidade” nas regiões mais carentes de Periperi. Segundo um dos seus principais difusores, o pastor americano Kenneth Hagin; o pedido a Deus baseado na fé nunca deixaria de ser atendido. Nessa perspectiva, prevalece o discurso de que a pobreza era produto da falta de oportunidades, ou de um mero fracasso pessoal. Essa visão acabou por influenciar a fé de muitas pessoas em pontos cruciais do Cristianismo, bem como o argumento de que a aquisição de novos hábitos e práticas seria a mola mestra para alavancar o sucesso plenamente difundido. Entrementes, essa maneira empolgante de encarar a Bíblia começava a rivalizar com a doutrina cristã das comunidades eclesiais de base já bem organizadas. Santos lembra que:

Vida com abundância foi um livro que circulou nos templos da Igreja Universal do Reino de Deus nos primeiros anos do grupo na Bahia. Neste livro foi apresentado o pensamento oficial da Igreja a respeito do papel que a riqueza teria na vida do crente. Ao contrário do catolicismo tradicional que apresentava a riqueza como algo negativo, o bispo Edir Macedo assume nesse livro abertamente a “Teologia da Prosperidade” apresentando a riqueza como evidência de uma vida abençoada por Deus (SANTOS, 2009, p.45).

Porém, embora existisse a disputa por fiéis nesses espaços, necessariamente, as CEBs não buscavam obter a prosperidade material nesta vida. Contudo, de modo impressionante,

essas Igrejas cresceram oferecendo aos fiéis o que eles ambicionassem no mundo material, era a lei da recompensa pela fé. Progressivamente, a Arquidiocese de Salvador começou a fazer o enfrentamento ideológico dessas seitas. O principal argumento girava em torno da própria essência da Igreja: produzir um impacto na vida dos fiéis ao mesmo tempo salutar, e transformador. Não obstante, no pontificado de João Paulo II (1978 a 2005), com os ataques à Teologia da Libertação, essas áreas foram sendo ocupadas sob o referencial das Igrejas Pentecostais, em contraste com a aposta de uma sociedade mais igualitária defendida pelas CEBs.

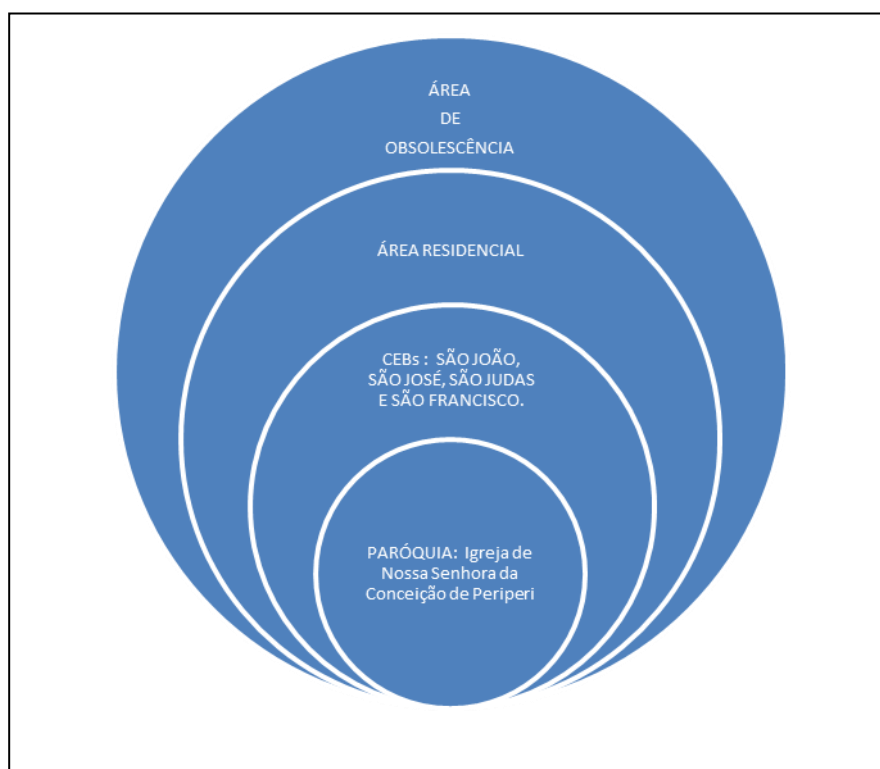


FIGURA 5 – ORGANIZAÇÃO ESPACIAL DAS CEBs EM PERIPERI

Essas áreas, segundo os moradores mais antigos de Periperi, eram chamadas de ‘regiões’, ou seja, uma área de transição dentro da própria periferia, onde até a polícia evitava entrar, uma área inútil, com um antigo canal, área obsoleta para o poder público. Na memória de alguns militantes das CEBs, foi com o agravamento da crise econômica e social do final da década de 1970 e os problemas trazidos pelas enchentes que se começou a ouvir da boca do povo o nome mais forte dessas regiões, principalmente em tempos de maré alta.

Assim, áreas como a Rua Paraguari, Nova Constituinte ⁹⁶ e a antiga Rua da Glória receberam construções de palafitas que impediam a passagem das águas do Rio Paraguari em direção ao mar, exatamente por estarem localizadas de maneira desordenada em suas margens, conforme veremos a seguir esse problema será um importante vetor de mobilização das CEBs.

Por sua vez, surgiram diferenças específicas na imaginabilidade das três áreas citadas, ainda que todas as pessoas entrevistadas tenham feito algum tipo de ajuste em relação ao ambiente. Entretanto, certas características como: violência urbana e contrastes visuais, pareceram ser de importância particular na paisagem urbana onde se desenvolveram as CEBs. Sem dúvida, na medida em que a ocupação se intensificava na área e aumentavam os loteamentos irregulares, é de se supor que essas invasões fossem destituídas de qualquer tipo de saneamento básico.

A bem da verdade, não existia ali uma estrutura social menos ou mais justa, mas os indivíduos, competindo entre si, faço aqui uma analogia com as leis da natureza, aquela região testemunhava, a cada por do sol, a sobrevivência do mais forte, em grande parte ocasionado pela falta de emprego, mobilidade social e renda. Sendo assim, Periperi lembra uma grande rua, com sua natureza ambígua tanto em termos de limites quanto de via propriamente dita, ao mesmo tempo em que acontecia a sua ocupação e o bairro tornava-se maior que outros. Seus problemas contribuía para a sua desintegração. Segundo seu Luís Carlos Aguiar, morador antigo de Periperi,

As regiões sempre existiram no bairro, falo dessa miséria que se vê a não sei quantos anos, o pessoal da Igreja de Periperi tentou por muitos anos ajudar os pobres com doações de roupas e cestas básicas, mas depois de um certo tempo tudo parou. Foi quando os evangélicos começaram a visitar o lugar, com o Pastor, às vezes um dono de algum mercado resolve fazer uma doação. Na Semana Santa ou no Dia das Crianças chove de menino pela praça. Né fácil não, venha cá, você já viu como é, a Prefeitura não tá nem aí, e os políticos só querem saber na hora do voto, até aqueles que saíram daqui pra trabalhar nos gabinetes dos políticos do PT. ⁹⁷

Logo, a ocupação não trouxe apenas o barulho dos casebres sendo erguidos e o movimento incessante de pessoas que chegavam para o bairro de Periperi. O surto de crescimento provocou um desconforto ainda maior para os antigos moradores da região: o medo que a tranquilidade desaparecesse na periferia do centro expandido de Salvador. Era

⁹⁶ Segundo os antigos moradores o local onde foram construídas essas palafitas recebeu esse nome durante a instalação da Assembleia Nacional Constituinte em 1987.

⁹⁷ Entrevista Luis Carlos Aguiar. 28 de outubro de 2013.

essa, aliás, a convicção de quem habitava, desde o início, o local dessa ocupação e relata que passou a conviver com o medo do tráfico que nos anos 1980 ensaiava os seus primeiros passos.

Nessa nova etapa, a sua disseminação atuou espalhando a violência homicida para todas as áreas do local. Assim vaticina a moradora Maria do Rosário Freitas, membro da comunidade de base de São José e que mora em um beco contíguo ao canal em uma antiga via de terra batida e casas irregulares as quais mesclam tijolos com tábuas de madeira. Segundo Maria do Rosário, a sua casa fica a menos de cem metros de um ponto de drogas:

O bairro todo cresceu muito, mas aqui continua do mesmo jeito, a violência é muito grande. Aterraram a rua, ajeitamos nossas casas, mas isto não deixa de ser um barraco. Mas uma coisa é certa: isso aqui ficou muito perigoso. Agora o boato é que a Prefeitura vai abrir uma nova avenida. Não sei o que vão fazer não... Na época da Suburbana era protesto quase todo dia por conta das inundações do rio.⁹⁸

A partir desse relato, convém estudar a importância do papel da Igreja (e, subsidiariamente, também de outros grupos de leigos como as CEBs) no trabalho e no incentivo para articularem alguma estrutura no bairro, baseado nas carências comuns, e que permitisse a essas pessoas avançar no reconhecimento pessoal como ser social e político, ou seja, era preciso criar espaços de participação popular dentro da Igreja e das instituições.

Nesse sentido, a luta das comunidades foi vista pela paróquia de Periperi como uma experiência de vida coletiva que dependerá do bem estar que se estabelece quando se recorre e se conquista, pela primeira vez, junto ao poder público uma assistência necessária. Nesse caso, especificamente: o combate a várias doenças provocadas por esses alagamentos. Somase a isso, a forma do protesto utilizada para comunicar o incômodo da péssima saúde pública, como também de moradias indignas, foram fundamentais para demarcar uma base conceitual comum para se abordar outras questões não menos importantes para os moradores, ou seja, a maneira como as comunidades apresentaram os seus problemas para que o governo prestasse o auxílio devido. De fato, isso fez com que todos esses grupos passassem a se comunicar e coordenar seus esforços para o bem coletivo.

Na realidade, o arquétipo utilizado para facilitar esse processo era o bem conhecido método Ver, Julgar e Agir, que será aplicado como um verdadeiro mantra nas comunidades de base em Periperi. Com efeito, tornou-se o catalisador que permitiu aos diversos grupos

⁹⁸ Entrevista Maria do Rosário Freitas. 27 de outubro de 2013.

fluírem juntos no início da década de 1980. A expressão disso tudo seria dada nas numerosas coalizões que se formaram entre as CEBs e outros movimentos sociais sob a liderança do padre Antônio Oliveira da paróquia de Nossa Senhora da Conceição.

Com o tempo, buscando uma melhor integração, as comunidades de base em Periperi foram se organizando, nas casas de alguns moradores ao redor da paróquia de Nossa Senhora da Conceição, em um processo de encadeamento. Localizadas na área residencial do bairro onde a dinâmica urbana era mais acentuada e as reivindicações por serviços básicos aconteciam com mais frequência, convertem-se num significativo instrumento de pressão social. Essa experiência de participação popular no início de sua existência visava, primordialmente, à educação das massas com o intuito de transformá-las em atores politicamente ativos.

Nunca é demais lembrarmos que, em algumas atas de reuniões, as comunidades incentivadas pelo agente pastoral discutiram a necessidade dos seus membros participarem do Conselho de Moradores de Periperi. Aliás, essa proposta atende à conjuntura da retomada da democracia e à ascensão do movimento sindical. Pode-se localizar, nesse projeto, a ideia de que a solidariedade comunitária de alguma forma poderia fortalecer a luta a nível político. Assim sendo, as necessidades do povo, se ainda não era reconhecida por alguns participantes como um trabalho político, resumia-se agora na escolha de um animador das CEBs para atuar em conjunto com o conselho.

Essa estratégia foi corroborada nas entrevistas realizadas com os membros das comunidades, alguns argumentaram que essa posição advinha do amadurecimento de como se fazia o trabalho político com outros movimentos populares. Uma prova disso foi a eleição da representante da CEB de São João, Severina Araújo, para compor o quadro do conselho de moradores. Como muitas outras inovações, esses esforços foram inicialmente conduzidos por agentes pastorais que realizavam o trabalho de base. Como consequência, ‘dona Sevi’, como era conhecida, posteriormente, começou a militar no Partido dos Trabalhadores. Nesse caso específico, o discurso religioso definitivamente vinculava-se ao discurso político.

6.2 Sujeitos coletivos e ação social

Os programas sociais patrocinados pela paróquia e agora, em associação com o conselho de moradores de Periperi, procuraram estudar os problemas em sua essência, entendendo que se deve atuar desde cedo na vida da população para que haja uma promoção humana na questão social. Prova disso são as diversas coordenações que se desenvolveram surgidas através do aglomerado de famílias em torno das CEBs, o que comprova o potencial das comunidades que se unem em prol do bem comum. Suas coordenações, em especial a Associação de Mulheres, funcionavam como articuladores atuantes onde o poder público nunca preencheu as lacunas básicas em áreas como saúde e educação.

Projetos, como a Escola Comunitária de Periperi, evidenciam o caráter político das CEBs da região. Fundada em 1980, essa escola recebeu ajuda política e administrativa do padre Reginaldo Veloso que enviou uma cópia do projeto pedagógico apresentado junto à Prefeitura de Recife para servir como consulta as CEBs de Periperi. Com efeito, para tentar uma conciliação entre os dois projetos, fez a ligação entre os profissionais que auxiliavam a Arquidiocese de Recife com os professores e animadores das comunidades de Salvador.

Nesse sentido, as maiores beneficiadas foram as crianças que recebiam aulas de reforço e material escolar gratuito conseguido em campanhas junto a comerciantes do bairro. A rigor, como a escola era um equipamento indiscutivelmente importante para a comunidade, a Arquidiocese aceitou essa conquista, mesmo sem ter passado pelo Conselho Pastoral. Além do incentivo ao ensino, a escola atendia da Educação Infantil até a 4^o série do Ensino Fundamental.

O prédio foi construído pela Prefeitura de Salvador após uma série de abaixo-assinados solicitando investimento na educação do bairro. A escola oferecia atividades como artes plásticas, dança, capoeira e percussão, auxiliando no desenvolvimento lúdico e criativo. Ainda com relação às aulas de percussão, havia uma parceria com o grupo Araketu, fundado nos anos 1980⁹⁹ e que mantinha várias oficinas com atividades artístico-culturais.

⁹⁹ O Instituto Educativo e Cultural Araketu-IAK localiza-se em Periperi e busca, desde sua fundação, desenvolver um trabalho comunitário voltado, principalmente, para os moradores da comunidade local. Atualmente, visando ao processo de globalização e buscando formar jovens empreendedores, surgiu o Instituto AraKetú, com base curricular de educação inclusiva, na qual a preservação da memória histórico-cultural do Araketu, identificada com as raízes afro-brasileiras, fonte de estudos e pesquisas, é tido como valor fundamental do instituto.

A partir dessa conquista, a comunidade aproveitou a oportunidade e solicitou junto à Secretaria de Educação do município que a escola fosse administrada pelos moradores com o apoio da Arquidiocese. Entretanto, não encontramos resposta da Arquidiocese quanto à solicitação das CEBs. Na ocasião, segundo o padre Oliveira, foi eleita uma comissão pela Cúria Metropolitana para acompanhar junto à Prefeitura a contratação de professores que fossem da localidade, por terem uma maior consciência da realidade das crianças. A Prefeitura cumpriu a promessa e contratou professores do bairro, mas a diretora foi nomeada pela Secretaria de Educação. A seguir, transcrevemos parte de uma canção de agradecimento pela conquista da Escola Comunitária de Periperi:

Na paróquia de N. Sra. da Conceição,
 muita gente começou a chorar.
 Onde não havia casa era barraco e escuridão,
 nasceu o primeiro pendão,
 faltava escola e lazer, não havia esperança no amanhecer.
 Desse jeito não dá, a comunidade gritou, ouviu e articulou.
 Com muita oração, a alegria chegou,
 nossos pequenos agora vão saber ler e escrever.
 A liberdade está aí, é só crer.¹⁰⁰

Com relação às ações culturais voltadas para os jovens talentos da área, a escola passou a oferecer aulas de música, misturando o som clássico de instrumentos como violino e violoncelo doados por empresários ao som do berimbau, do agogô e do caxixi, típicos da cultura baiana. Tudo indica que, na escola mantida pelas CEBs, a capoeira, o samba e o candomblé sempre tiveram uma interação muito forte, tornando-se uma referência no estímulo à juventude que encontrava uma forma de enaltecer suas raízes.

Assim, apesar do Araketu ser um grupo musical com raízes no candomblé, o seu Instituto Educativo, que nasceu com o intuito de fortalecer os signos da cultura afrobaiana através da música, não hesitou em colaborar como pôde com o empreendimento das CEBs, justamente por acreditarem na possibilidade da arte e da educação alterar uma ordem vigente. Seja como for, com o sucesso do grupo e as viagens internacionais, muitos jovens da comunidade foram convidados a acompanhar a banda por países da Europa, América Latina e

¹⁰⁰ De um folheto popular 'A conquista da Educação', elaborado pela professora Vanice Queiroz e apresentado na inauguração da Escola Comunitária de Periperi.

Estados Unidos, levando a música que se produzia na Bahia, como, por exemplo, o sucesso Periperi, composição de Paulo Diniz e Odibar presente no disco ‘Quero Voltar pra Bahia’.

Cana de canavial,
dá licença de chegar
Eu vim de Periperi.
Vim pra ver como é que é
O amor que existe aqui,
Será que é como é
O amor de Periperi ¹⁰¹

No auge desse trabalho, eram quase trezentas crianças assistidas. Mais tarde, com a construção da sede do Araketu, localizada na Rua Pedro Gordilho dos Reis, ao lado da ferrovia, foram abertas novas turmas de teatro, serigrafia e artesanato. Ao mesmo tempo, houve um esvaziamento da Escola Comunitária de Periperi em razão do sucesso do grupo Araketu pelo mundo, por esses caminhos o Araketu passou a ofertar o sonho de uma vida digna através da arte. De qualquer forma, esse projeto das CEBs com outros agentes culturais ainda está muito presente na memória da professora Vanice Queiroz:

Em um lugar assim, ensinar e aprender sempre foi um desafio, nada era fácil. Em meio a tão pouca estrutura, nós professores buscávamos o conhecimento para transformá-lo em bem estar social. Logo no começo da escola era tanta criança que tinha até fila de espera, depois só queriam dançar e cantar no Araketu. Mesmo assim, a Igreja nunca deixou de trabalhar, a gente absorvia o necessário para conhecer e crescer lado a lado com os pobres, não importava a quantidade. ¹⁰²

Nesse sentido, arte e cultura são outros dois pilares das ações das comunidades que visavam democratizar seus acessos. Na música, foi organizado um coral que envolvia, praticamente, todas as CEBs do Subúrbio. Havia a seleção e reunião de talentos que encontravam na voz sua maior expressividade. A participação desses grupos no coral foi reconhecida pelas apresentações em praças públicas, principalmente na Praça da Revolução durante todo o mês de dezembro levando, ao grande público, composições eruditas e popular. Apesar disso, o então chamado ‘Natal de Luz do Subúrbio’, como ficaram conhecidas as apresentações do ciclo natalino das CEBs, se mantém até hoje nas comunidades que ainda resistem em meio a narrativas de desencantos.

¹⁰¹ A música foi gravada em homenagem a cidade de Piri-piri localizada no Estado do Piauí. Na Bahia, devido à grafia quase idêntica dos nomes, ganhou o ritmo do axé pelo grupo Araketu.

¹⁰² Entrevista Vanice Queiroz, ex-professora da Escola Comunitária de Periperi. 11 de Abril de 2014.

O estímulo à arte dramática, através do teatro, tem seu expoente nas CEBs com o projeto Saltimbanco. Abrigado em uma sala do conselho de moradores e, por vezes, no salão paroquial da Igreja, o projeto pluralizava a linguagem e o público, sempre estimulando as pessoas a frequentar o teatro com o objetivo de levar o Evangelho e a mensagem cristã mais próxima do povo. O Saltimbanco retratava, sobretudo, a dura realidade da comunidade, suas peças eram escritas pelos membros das CEBs e direcionadas, fundamentalmente, para uma reflexão política, fomentando novas ideias, novas aspirações, de modo a disputar o espaço político de forma organizada.

Complementando seu trabalho social, a Igreja de N. Sra. da Conceição começou a atacar um problema de difícil solução: o racismo. Sobretudo porque, apesar do medo, havia várias denúncias de violência policial na periferia. Esses problemas ficaram mais claros quando o Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 1974 em pleno regime civil-militar, do primeiro Bloco Afro do Brasil – Ilê Aiyê,¹⁰³ começou a questionar, após a sua estreia no carnaval de Salvador, o porquê da população negra apresentar os piores índices no que diz respeito ao acesso à saúde, à educação ao trabalho e à renda (CARDOSO, 2005, p. 56). Esse conjunto de fatores levava

[...] moradores em sua esmagadora maioria a viverem de biscates, e muitas crianças desde cedo eram levadas a participar do orçamento doméstico, participando na formação da renda da família, ora catando/reciclando lixos, ora realizando vendas de produtos, dos quais o marisco, peixes obtidos no local onde residiam ou até mendigando em outros locais. Além de tudo isso, tinham que enfrentar também o preconceito racial/social construído contra os moradores do local, o que trazia dificuldades no enfrentamento da luta diária e danos irreparáveis, sobremaneira os psicológicos (FONSECA, 2008, p. 3).

Não obstante, o programa de intervenção social da Instituição contra o racismo, incluía visitas às famílias vítimas de preconceito racial, trabalho que passava diretamente pelos grupos de CEBs e a sua enorme disposição e dignidade de erguer a mão, a cabeça e não ficar mais calado. Nesses encontros, as pessoas relatavam histórias cotidianas de discriminação que não chamavam a atenção da mídia. Salvador era então lembrada como uma cidade cruel e ingrata com os seus filhos negros, um prelúdio assombroso, retrato de uma união possível e necessária contra a perda de gerações de homens negros da periferia.

¹⁰³ Fundado em 1974 por jovens negros oriundos do maior bairro negro da Bahia – a Liberdade - o Ilê Aiyê inaugura um novo modo de produção da subjetividade negra em Salvador. Motivados para responder à exclusão do negro no carnaval de Salvador, surge inicialmente como uma alternativa de garantia da prática do lazer para a juventude negra, se constituindo num bloco só para negros retintos (CARDOSO, 2005, p. 56).

Nesse sentido, com a disposição da Arquidiocese, as CEBs conseguiram que, a cada quinze dias, um advogado prestasse informações sobre direito civil à comunidade. O público-alvo eram pessoas que se encontravam em condições desfavoráveis, seja por restrição física, situação financeira vulnerável ou, simplesmente, para se queixar da seletividade racial por parte do Estado. Vejamos o relato da moradora Lucivânia Costa registrado em uma ata da reunião da comunidade de São Judas Tadeu com o advogado de nome Paulo Assunção, representante da Arquidiocese (1981): “Eu ouvi quando o policial disse pro outro que a minha casa foi invadida e revirada porque meu marido era de cor.”¹⁰⁴ Em outras palavras, a Polícia, como representante do Estado, condenava e segregava a população negra de Periperi através do viés psicológico, econômico e cultural e não respondia criminalmente por isso.

A propósito, os advogados não recebiam nenhuma remuneração pelo serviço prestado, em sua maioria eram leigos católicos que atenderam ao chamado do padre Sadoc para um trabalho voluntário. Na prática, esse esteio patrocinado pelo Vigário Geral da Arquidiocese era o reconhecimento de que a discussão sobre o racismo não poderia ser vista apenas do ponto de vista econômico. Assim, confirmando o que foi relatado pelas CEBs, verifica-se, nos jornais da época, que uma das maiores preocupações das comunidades pobres do Subúrbio Ferroviário era a luta contra os elevados índices da violência praticada contra os negros.

As mulheres, em sua grande maioria, procuravam os advogados para denunciar a existência de grupos de extermínio e o assassinato de seus filhos negros pela polícia baiana. Sem dúvida, o alvo principal dessa política genocida eram os jovens negros, na leitura desses documentos, percebe-se uma memória coletiva de sofrimento e também da resistência que vem desde o tempo da escravidão. Portanto, a composição da memória de um indivíduo é um ajuste das memórias dos diversos grupos dos quais ele participa e sofre influência, seja na comunidade, na política, em um grupo de amigos ou no local de trabalho. Para Halbwachs, “na base de qualquer lembrança haveria o chamamento a um estado de consciência puramente individual que permite a reconstituição do passado de forma que haja particularidades nas lembranças de cada um” (HALBWACHS, 2006, p. 42). Dessa maneira, a mulher que gera, que cuida, é a mesma que sofre. Ela é, ao mesmo tempo, acúmulo desse conhecimento e linha de transmissão histórica.

No entanto, o genocídio escancarado desfilava sob olhares assombrados, o medo de viver na periferia do Subúrbio Ferroviário era constante, pois o racismo estava também na mídia através da criminalização dos moradores da periferia. Diante disso, no início da década

¹⁰⁴ Ata da reunião sobre o Racismo. Comunidade de São Judas Tadeu, 09 de Nov. 1981.

de 1980, foi publicado um boletim Arquidiocesano em apoio à luta das comunidades contra o racismo. Finalmente, a Cúria Metropolitana lembrava que “Já disseram que aqui em Salvador havia uma democracia racial, mas o que vemos é uma política de extermínio e de criminalização de negros, as CEBs carregam o compromisso da reação contra esse sistema” (BOLETIM MENSAGEM DO PASTOR, 13 maio. 1981).

Todavia, comparado com outras ações desenvolvidas, esse projeto teve vida curta, em parte pela própria natureza da causa: uma questão muito mais complexa de supremacia política branca. De outro lado, os moradores estavam cansados de esperar atendimento devido as constantes faltas dos profissionais do direito no Subúrbio Ferroviário. Mesmo assim, quando a Arquidiocese retira definitivamente os advogados, os animadores das CEBs ligadas à paróquia de N. Sra. da Conceição, para não deixar sem atendimento a população, terminaram por aceitar a ajuda de bacharéis ligados aos sindicatos que estavam em plena efervescência política, como também o auxílio de recém formados advogados que militavam em partidos de esquerda, como o Partido Comunista Brasileiro (PCB), o Partido Comunista do Brasil (PC do B) e o novíssimo Partido dos Trabalhadores (PT).

Novamente no centro dessa demanda, estava a questão política, a Arquidiocese sabia que esses advogados, na verdade, criavam confiança e melhores condições para que a comunidade se engajasse pela esquerda ainda mais nas atividades políticas. A decisão agora era para evitar que um projeto que obtivera o *placet* da Cúria Metropolitana fosse utilizado, futuramente, como planque eleitoral. Sobre esse assunto, a Arquidiocese solicitou ao padre Antônio para acompanhar o que de fato acontecia nesses encontros jurídicos em Periperi.

Certamente, apesar de reconhecer a limitada consciência política da maior parte dos membros da sua paróquia, não restou alternativa ao padre Oliveira a decisão de suspender esse tipo de atendimento à população local, ou melhor, a Cúria o obrigou a encerrar os atendimentos jurídicos. Não obstante essas tensões, esse caso nos ajuda a perceber os pequenos detalhes de como Dom Avelar concebia a estrutura eclesial, e mais ainda, revela como ele tinha concepções monolíticas do seu poder. Nesse contexto, segundo o padre Oliveira (2014) ,“não houve como argumentar, ou eu cumpria a determinação, ou seria afastado da minha paróquia.” Igualmente significativo na pesquisa, é poder descer para o nível mais micro das relações hierárquicas entre o padre Antônio Oliveira e o Cardeal Dom Avelar, em função dos procedimentos adotados e das respectivas posições no interior da Instituição. Sobre esse recorte numa uma dimensão micro que se revela, Ginzburg afirma que:

A figura do historiador-narrador onisciente, que esquadrinha os mais ínfimos detalhes de um acontecimento ou as motivações recônditas que inspiram o

comportamento dos indivíduos, dos grupos sociais ou dos Estados, impôs-se pouco a pouco como óbvia (GINZBURG, 2007, p. 265).

Ora, na condução do seu episcopado, não havia espaços para divergências. Mas não só era preciso manter o seu disfarce de bispo do diálogo. Assim, para além de qualquer discurso teológico e do seu sentimentalismo com os pobres, o príncipe Dom Avelar se comportava como um déspota em sua Arquidiocese. Enfim, situações como a desses advogados, impedidos de prestar solidariedade na paróquia de Periperi, comprovam ao menos em gestos concretos, quem mandava de fato e de direito.

Entrementes, a luta contra a injustiça social levou as CEBs a outra iniciativa importante na região. A inauguração do Conselho Comunitário de Defesa Social tinha como objetivo o desenvolvimento de potencialidades com vistas à geração de renda, inclusão social e reafirmação cultural. Assim, surgiu o polo de produção de vassouras, sua ideia central era o reaproveitamento de materiais, garantindo renda a partir da coleta, produção e comercialização de vassouras dentro da comunidade e nas quermesses organizadas pela Arquidiocese. Nessa produção, os artesãos de vassouras utilizavam, como matéria prima, sobras da fibra de piaçava que não era aproveitada pelos fabricantes e se prontificavam a ensinar o fabrico a desempregados e jovens da paróquia.

Esse conselho também foi responsável pela implantação de uma pequena oficina para ensinar a fabricação de sabão através do óleo já utilizado e que teria como destino o descarte na rede de esgotos. Aproveitando essa atividade também existia a produção de água sanitária e outros produtos de limpeza doméstica, como, por exemplo, pastilhas de vasos sanitários. A ideia era criar e despertar o espírito empreendedor na comunidade com apoio de pessoas simples as quais dominavam um ofício e que se dispusessem a ensiná-lo, a fim de gerar alguma renda para quem estivesse em situação vulnerável. Desse modo, percebe-se que as CEBs deslocam o seu eixo de atuação do campo político para o econômico, isto é, a fé somente salva quando se transforma em prática de solidariedade.

Ao mesmo tempo, a vivência do Evangelho com sentido de realidade estimulou outras campanhas de impacto social que extrapolaram o Subúrbio Ferroviário. É o caso da campanha “Doe de Coração”. Essa ação, iniciada em 1984 na paróquia de Periperi, tinha como objetivo sensibilizar a população sobre o tema da doação de órgãos como um gesto de amor solidário em consonância com o Evangelho. As CEBs utilizaram a liturgia como veículo de comunicação nas mais variadas paróquias da Arquidiocese, percorrendo inclusive alguns bairros de classe média alta, como Pituba, Costa Azul, Itaipara e Caminho das Árvores. De

outro lado, a Arquidiocese apoiou a campanha, mas exigiu a rigorosa observância dos princípios éticos que proíbem a provocação da morte dos doadores e o comércio ilegal de órgãos. Com efeito, em decorrência dessa campanha as comunidades de Periperi ganharam visibilidade como um grupo de leigos católicos muito atuantes no cenário religioso local.

Em relação à saúde, o bairro de Periperi apresentava elevados índices de doenças infectocontagiosas, principalmente a leptospirose. Esse problema teve desdobramentos significativos no trabalho das CEBs junto à saúde pública do Município. Precisamente, foram as enchentes e os alagamentos em período de chuvas do Rio Paraguari que motivaram a primeira frente de combate e protestos contra o descaso do Município no bairro. Nesse período, havia uma grande mobilização das CEBs, principalmente em decorrência dos problemas de enchentes causados pela abertura da Avenida Afrânio Peixoto, a popular Suburbana; onde, em seu entorno, as águas determinavam muito a sua ocupação.

Indo mais além, novamente em conjunto com o conselho de moradores foi eleita uma comissão para a entrega de um ‘abaixo assinado’ na Prefeitura de Salvador solicitando a drenagem do Rio com o objetivo de evitar as inundações e, conseqüentemente, as doenças trazidas por esse problema. Lançando mão desse artifício, as comunidades interrogaram o porquê do descaso com as atividades de limpeza do Rio. No documento, com mais de quinhentas assinaturas, o recado foi dado em tom político e pedagógico: “A direção de um bairro, de uma cidade, demanda antes a direção de si mesmo.”¹⁰⁵ A partir de então, cada vez mais houve uma associação entre política e liberdade. Essa visão com frequência se associava à concepção de que a política deixou de ser um fim em si mesma e foi instrumentalizada pelas CEBs para a defesa de seus interesses.

Nesse contexto, estavam criadas as condições políticas para que, durante os debates sobre a convocação da Assembleia Constituinte, em 1985, as CEBs enquanto movimento social, apresentassem ao povo a importância do voto nas próximas eleições legislativas federais. Desde logo, vários seminários foram realizados com o tema ‘Constituinte com Participação Popular’ pelas CEBs em parceria com a Associação Católica Operária (ACO). O programa básico dos seminários procurava orientar e responder a perguntas como: - o que a Constituição vai trazer de benefícios para o trabalhador, para o desempregado? Como o povo vai poder participar? Como conquistar espaço e dizer o que estamos precisando? Além disso, era preciso discutir e preparar propostas concretas para a nova Constituição. Essas propostas

¹⁰⁵ Ata da reunião das CEBs realizada no dia 27 de outubro de 1982 contendo a minuta do abaixo-assinado dos moradores de Periperi e Plataforma.

do meio popular e operário seriam levadas pelos movimentos sociais para o Senado e a Câmara Federal.

Entretanto, antes era preciso eleger um bom número de representantes para a Constituinte e mobilizar um forte apoio das bases para aprovação delas. Aliás, segundo Luiza Silva, militante das CEBs, o método Ver, Julgar e Agir associava o trabalho de evangelização com o estudo político, o que, na sua análise, rendeu admirável fruto, pois, com essa dinâmica, era possível empregar quatro diferentes vetores: o econômico, o social, o político e o ideológico. Destarte, o método apenas parecia complicado, mas, na realidade, era só começar que as respostas chegavam, conforme seu depoimento no boletim da Associação Católica Operária:

Nós nos dividimos em grupos de 4 ou 5 e começamos a estudar em cada grupo um roteiro diferente: saúde ou moradia, transporte, comunicação, educação, escola ou trabalho... e começamos a ver a realidade, as necessidades do povo, as aspirações do povo em relação ao país. O resultado do ver em grupo foi escrito ou desenhado em cartazes e apresentado para todos, em plenário, ali cada um podia completar o que faltava (BOLETIM NACIONAL DA ACO, ano VI, set.1985, nº 13, p.17).

No entanto, outro instrumento utilizado para esse tipo de trabalho foi a confecção de cartilhas sob a supervisão do padre Antônio Oliveira e de alguns leigos. Esses textos eram, em sua maioria, cópias do material político que chegava do Recife. Aqui, esse material recebia adendos com o noticiário local. Havia um cuidado especial para que a linguagem utilizada fosse bem acessível, geralmente também eram anexadas imagens sobre o assunto em questão para facilitar a compreensão da população mais humilde.

Assim, ao lado de outras atividades como os muito difundidos círculos bíblicos, quando a comunidade se reunia usando a Bíblia para refletir sobre as coisas da vida: (sua situação, seus problemas, suas conquistas), essas compilações foram muito úteis às CEBs, principalmente porque se transformam em um importante trabalho de educação política. Seja como for, a Cartilha 'O que há por traz da política' alertava o povo sobre parlamentares, deputados e senadores não cristãos que, embora eleitos pelo povo, não estavam comprometidos com as causas da maioria da população.

Eleitos estes Deputados e Senadores em sua maioria são grandes proprietários de terras, industriais, comerciantes, banqueiros ou tiveram suas campanhas eleitorais financiadas por banqueiros, fazendeiros, industriais e comerciantes. Ao chegarem ao Congresso criaram leis beneficiando o poder econômico e prejudicando aqueles que os elegeram (CARTILHA, 1985, p. 12).

Em tal contexto, não surpreende que o padre Oliveira tenha desempenhado um importante papel nos contatos entre grupos. De fato, ele tornou-se o incentivador que ajudou a dotar as CEBs com um sentimento político de urgência. No decorrer do seu trabalho, o padre recebeu ajuda financeira de parceiros alemães e holandeses da (AMA) *Adviescommissie Missionaire Activiteiten*¹⁰⁶. Com a mobilização das comunidades envolvidas, foi adquirida a casa das comunidades eclesiais de base, também sede da Associação de Moradores e espaço de encontro, reflexão e formação. A lógica era reunir-se com o povo onde ele está e não tentar trazê-lo aos salões paroquiais.

No seio dessa casa, deixando-se seduzir por essa ocupação e por sua metodologia, surgiram, mais tarde, as organizações de ajuda mútua, como, por exemplo, o grêmio de mães, que realizava o acompanhamento das gestantes da comunidade em situação de risco e o curso de alfabetização de adultos, existentes, praticamente, em todas as CEBs analisadas. Esse último se constituía uma prioridade dos militantes de esquerda e do próprio PT que, aproveitando o caminho aberto pela Teologia da Libertação, pôde penetrar nas áreas populares procurando enfatizar em seu discurso político que a autoconsciência era um importante instrumento para o enfrentamento dos desafios locais.

Nesse caso, os problemas não são de casos de moral extraídos de livros, mas acontecimentos reais, que saltam da vida, pois é preciso desenvolver a base, que é a parte de uma sociedade que se encontra privada dos direitos de ter e saber, para que o sujeito possa ser, no dizer de Aristóteles, ‘um animal político’ que, como tal, insere-se no reivindicatório, ou seja, entende-se como parte integrante da *polis*, não se submetendo ao silêncio, mas sendo um partícipe do microcosmo em que está inserto.

É, nessa luta, que repousa a transformação carnavalesca que propõe Bakhtin (1999) e que permeia as CEBs. Elas passam a possuir um discurso de reversão, pois o filósofo apropria-se de um carnaval essencialmente dialógico, mostrando duas vidas separadas temporalmente: uma oficial, monoliticamente séria, submetida a uma ordem rígida, cheia de dogmatismo; a outra, da praça, da reivindicação, da profanação daquilo tido como sacro.

Essa forma de ‘rebeldia’ das CEBs mantém um íntimo contato com o ‘riso’ na percepção bakhtiniana, pois, segundo esse teórico russo, o riso, no espetáculo de Momo, leva a uma explosão de liberdade, que não admite nenhum dogma, nenhum autoritarismo. Bakhtin pontifica que o carnaval é uma festa em que se bebe e se come, pois tem uma força

¹⁰⁶A Comissão Aconselhadora para Atividades Missionárias (AMA), com sede na Holanda, apoia grupos de leigos católicos em todo o mundo. Na América Latina, mantém um departamento de projetos, que repassa os valores solicitados para as CEBs no Brasil.

regeneradora, porque permite admirar outro mundo possível, um universo em que residam a abundância, a liberdade, a igualdade. É a esfera da liberdade utópica, em que uma cosmovisão alternativa se mostra. Como ele afirma,

O riso carnavalesco também está dirigido ao supremo, para a mudança dos poderes e verdades, para a mudança da ordem. O riso abrange os dois polos da mudança, pertence ao processo propriamente dito de mudança, à própria crise. No ato do riso carnavalesco, combinam-se a morte e o renascimento, a negação (a ridicularização) e a afirmação (o riso de júbilo). É um riso profundamente universal e assentado numa concepção do mundo (BAKTIN, 2008, p. 144-145).

Outro problema comum, nas CEBs, era o tempo dedicado ao Evangelho e à ação, ou seja, no momento em que elas se politizam, perdem a sua eclesialidade. Assim, a sua característica baseada na celebração litúrgica e na reflexão, em alguns momentos, acabava sendo preterida por um vanguardismo de esquerda. Nesse sentido, a base, aos poucos, perdia o seu caráter simbolicamente católico. Um exemplo desse fato é a afirmação do líder Oswaldo Brandão, 73 anos, da comunidade de São Francisco, que relata ter acontecido certa descaracterização subordinada aos interesses da ação, mesmo porque se temia que esse comportamento mais politizado chegasse aos ouvidos dos padres mais ligados a Dom Avelar, como por exemplo, o padre Sadoc. Seu Oswaldo recorda que:

Quando aconteceu a mistura das reuniões das CEBs com o pessoal da associação e conselho de moradores, que foi um pedido do pessoal do PT que estavam à frente da associação, as novenas, os terços e os retiros foram quase que substituídos por dramatizações, júris simulados e outras formas de treinamentos e aulas. [...] A gente notava que o negócio era mais político, o pessoal tinha que se engajar em tudo, e de tudo participar. Eu confesso que às vezes, junto com o padre Antônio, que sempre dizia ter o apoio da Arquidiocese, a gente ficava preocupado quando chegava algum padre na paróquia amigo do Sadoc nos fazendo perguntas ¹⁰⁷

Percebe-se, nesse depoimento, que apesar de receberem o aval da Arquidiocese para se organizarem, as comunidades eram, constantemente, monitoradas em função do planejamento de suas ações. O acento sobre suas atividades estaria, igualmente, representando uma preocupação em evitar que certas ações mais políticas afastassem as CEBs da sua natureza religiosa. Aliás, mesmo quando as comunidades tiveram uma conduta menos política, não originada por interesses sobre a sua dura realidade, e se voltaram para uma questão

¹⁰⁷ Entrevista Oswaldo Brandão. 05 de Mar. 2014.

estritamente religiosa, a organização de uma missa pela comunidade rica em significados e que, embora tenha contado com ampla participação popular, foi bastante criticada pela Arquidiocese.

Nessas condições, apresentaremos, no próximo tópico como as CEBs utilizaram o ritual dessa celebração eucarística para expressar práticas religiosas mais independentes. Como não poderia deixar de ser, houve uma total incompatibilidade entre o que Dom Avelar esperava das comunidades e a pitada de espontaneidade e criatividade com que as comunidades realizaram o evento no bom estilo baiano.

6.3 Hóstia ou acarajé: o rito ao avesso

A Igreja, corpo de Cristo e sociedade, é simultaneamente divina e humana, universal em sua missão evangelizadora. Em sua ação terrena, ela procura unir os direitos de Deus, do homem e da sociedade, compatibilizando a autoridade e a liberdade. Veremos, a propósito, que a partir dos anos 1970, e principalmente nos 1980, em sua área pastoral Dom Avelar fez questão de alertar as CEBs sobre tais questões e que, mesmo estando em sintonia com as recomendações de Medellín (1968) e Puebla (1979), era contra radicalismos.

Isso posto, em dezembro de 1983, uma Missa organizada pelas CEBs de Periperi, Plataforma, Alto do Cabrito e Lobato, em conjunto com o Movimento Negro Unificado, a ser realizada na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Periperi, esclareceu como Dom Avelar enxergava o conceito de liberdade proclamado pelas CEBs em sua Arquidiocese. A ação em questão refere-se à organização da Missa dos Quilombos, em homenagem ao líder negro Zumbi dos Palmares pela ocasião das comemorações do dia Nacional da Consciência Negra.

Do ponto de vista institucional, esse conflito revelou fraturas e tensões internas. A riqueza do episódio está na possibilidade de decodificação dos símbolos que se entrecruzam e nas atitudes tomadas por Dom Avelar em repúdio a essa Missa. Mas, por que uma Missa foi motivo de tanta preocupação para Dom Avelar? Já que o rito de toda celebração consiste em desenvolver, na comunidade, de maneira simbólica ou realista, o ciclo vida-morte, ou seja, valorizar os sacramentos cristãos que, na verdade, são ritos de passagem. Por que o Arcebispo não queria o evento em sua Arquidiocese, já que a liturgia é a maior manifestação da Igreja?

Em sua visão histórica, além do Marxismo, é possível dizer que essas comunidades preocupavam muito Dom Avelar, pois não possuíam vínculo formal com a Igreja e funcionavam paralelamente às paróquias, com direção e atividade próprias. De certo modo, as CEBs acabaram forçando a Arquidiocese para uma posição de rejeição do formalismo do seu

discurso, pois justificavam, teologicamente, a sua existência na doutrina ‘do Povo de Deus’, conforme parâmetros do próprio Concílio Vaticano II.

Em contrapartida, para os leigos das comunidades eclesiais de base de Periperi, a mensagem de Dom Avelar era evidente: a dosagem maior ou menor da aplicação dessas recomendações e a metodologia a ser empregada em sua Arquidiocese era de sua exclusividade. Tal fato pode significar que o conflito entre esses dois pontos de vistas existia muito mais entre Dom Avelar e aqueles que pretendiam controlar as comunidades. Em síntese, para o Arcebispo um ‘ok’ direcionado às CEBs não poderia ser compreendido como um ‘para sempre’, ou seja, em função dos seus objetivos também ideológicos a vigilância deveria ser permanente em seus efeitos.

Na sequência dessa análise, Dom Avelar exige que seus pastores tenham um maior compromisso com a Igreja Universal e passem a controlar mais de perto as ações das comunidades de base, tendo o cuidado de fixar bem os pontos-chave. Essa orientação deveria ser feita de forma direta, ou seja, com anteparos que limitassem o campo de atuação política, para que essas comunidades concentrassem a sua atuação no campo religioso. Era a imposição de uma cultura de proteção à tradição da Igreja. E assim foi feito com as CEBs de Periperi e de outras regiões que passaram a sofrer a interferência direta do Vigário Geral da Arquidiocese, padre Sadoc. Sente-se que ninguém mais do que ele estava empenhado em expungir do seio das CEBs a mácula da Teologia da Libertação.

Ainda sobre a compreensão e interpretação da Missa dos Quilombos, sabe-se que esse evento era muito similar ao que havia ocorrido na Praça do Carmo, em Recife,¹⁰⁸ dois anos antes, pelas mãos de Dom Helder Camara em homenagem ao 286º aniversário do martírio de Zumbi. Na época, essa mesma Missa sofreu muitas críticas da ala conservadora da CNBB, que conseguiu através de Roma, proibir qualquer celebração de igual teor e forma, justamente, porque desfigurava alguns ritos consagrados da Missa tradicional e, a partir de mudanças abruptas, aproximava rituais de matizes africanas do Candomblé aos ensinamentos tradicionais da liturgia.

Em Recife, a Missa contou com a participação do Arcebispo da Paraíba, Dom José Maria Pires, um dos poucos bispos negros do Brasil. O compositor Milton Nascimento apresentou a parte musical da cerimônia, da qual ele é autor. Também participaram do evento os bispos Marcelo Carvalheira de Guarabira (PB), Dom Luís Fernandes de Campina Grande,

¹⁰⁸ No Recife a Missa foi realizada na praça do Carmo, local onde foi espetada a cabeça do negro Zumbi em 1695. A missa foi assistida por cerca de oito mil pessoas e celebrada pelo Arcebispo negro Dom José Maria Pires.

Dom Pedro Casaldáliga (PB) e o anfitrião Dom Helder Camara. Entretanto, nem tudo foi comemoração; alguns cartazes que anunciavam a celebração foram pichados, “ao lado de uma mão segurando uma cruz, desconhecidos desenharam uma foice, numa alusão ao símbolo comunista” (A TARDE, 23 de nov.1981). Todavia, apesar dos protestos, o ritual foi gravado ao vivo e lançado em disco pela gravadora Ariola.

No caso de Salvador, a celebração foi planejada, a princípio, à revelia da Arquidiocese, com a participação de padres, religiosos, lideranças comunitárias e integrantes das comunidades. Durante a preparação da Missa, vários textos da liturgia original foram modificados para refletirem a luta contra o racismo e atender às especificidades da cultura local. Outro fato singular da celebração que incomodou muito a Dom Avelar foi a proposta da troca da hóstia pelo acarajé como representante do Corpo de Cristo durante a comunhão. Isso deveria ocorrer para adaptar à liturgia à cultura negra. Segundo o coreógrafo Inácio de Deus responsável pela parte cênica da celebração, “a comunhão é comer junto, compartilhar, não é preciso que se tenha uma hóstia em mão” (JORNAL DA BAHIA, 18 nov.1983).

Além disso, a Missa seria concelebrada pelo conhecido animador das CEBs padre Antônio Oliveira e pelo padre suíço Gaspar Kuster, que estava no Brasil desde 1968, ambos ligados à Teologia da Libertação, sendo que o padre Gaspar era conhecido pelo seu trabalho junto à educadora Vera Lazzaroto, quando, em 1978, fundaram a ‘Escola Popular Novos Alagados’, responsável pela alfabetização das crianças e jovens da comunidade. Do ponto de vista da concepção tradicional da Missa, os procedimentos adotados fugiram da operacionalização apoiada na eucaristia como um rito, isto é, um sacramento reduzido ao culto e que, por sua vez, objetivava alimentar o caminho da libertação.

Diríamos mais: a Missa teve como caráter essencial a recuperação da eucaristia como a última fronteira entre a Igreja tradicional e os leigos, era a tentativa de um mistério mais coletivo e popular. Ora, é exatamente isso que, à época, animava parte da Igreja na América Latina: a possibilidade de promover experiências transformadoras em conjunto. Por outro lado, se é, através da missa, que a Instituição se expressa e mostra ser ela a portadora de uma eclesiologia que vai de encontro à pobreza, o que as CEBs propunham era uma experiência nova, com destaque para a ideia de diversidade e a urgência do diálogo com os movimentos populares.

Sobre a questão da troca da hóstia pelo acarajé, padre Antônio Oliveira relata que Dom Avelar ficou furioso ao ser informado que a iguaria substituiria a hóstia consagrada durante a comunhão. Visto por esse ângulo, a Missa só foi realizada mediante promessa dos organizadores do evento de que; igualmente a Recife haveria a comunhão tradicional, como

mandava os ditames da Instituição e as iguarias estariam presentes no ofertório apenas como uma representação da cultura negra em Salvador. Contudo, no dia do evento, a rebeldia falou mais alto, e o acarajé não só estava presente junto à hóstia como acabou por relativizar a questão da hierarquia. Da mesma forma, sob pena de se marginalizar diante da tradição, tais atitudes das comunidades não são senão o fortalecimento da relação entre fé cristã e práticas políticas. Sendo assim, o ato religioso não deixou de enfatizar a identidade cultural do negro e as relações raciais no Brasil. Coerente com essa ideia, a missa tinha a seguinte estrofe:

Seremos Zumbis, construtores dos novos Quilombos queridos.

Nos muros remidos
da nossa Cidade,
nos Campos, por fim repartidos,
na Igreja do Rei,
de novo do Povo,
seremos a Lei
da nova Irmandade.

Iremos vestidos
das palmas da Vida.
Teremos a cor da Igualdade.
Seremos a exata medida
da humana feliz Dignidade.

Berimbaus da Páscoa marcarão o pé,
o pé quilombola do novo Toré.
Pela Terra inteira
juntos dançaremos
nossa Capoeira.
Seremos bandeira,
seremos foliões.
No Novo Israel plantaremos
as tendas dos filhos do Santo.
Os prantos, os gritos,
unidos num canto

de irmãos corações,
na luta e na festa do ano inteiro .¹⁰⁹

Mais tarde, padre Antônio e padre Gaspar Kuster, em audiência com Dom Avelar, argumentaram que não chegaram a substituir a iguaria pela hóstia. Todavia, como uma mudança na paisagem de um campo minado, os padres explicaram o que de fato aconteceu: alguns militantes de esquerda do Movimento Negro e intelectuais leigos levaram a proposta do acarajé aos membros das CEBs que a aceitaram como um elemento simbólico que deveria ficar junto ao altar. Portanto, toda aquela comida fotografada pelos jornais que cobriam o evento, na verdade, era apenas um gesto de cordialidade patrocinado pelos fiéis leigos para os convidados e os jornalistas presentes.

Ao lado disso, o pretensível caráter iníquo da Missa foi derrubado com o argumento dos padres de que a população pobre, como frequentemente acontece em um banquete a céu aberto, adorou a comilança. Desse modo, essa Missa – que quase não consta no arquivo da Cúria, tornou-se um momento único, pois as CEBs e o Movimento Negro Unificado conseguiram realizar uma Missa não tradicional no espaço da Arquidiocese.

Diante disso, ao analisar a visão política de Dom Avelar e a de Dom Helder Camara referente ao evento da Missa dos Quilombos, verifica-se que a ênfase do discurso de Dom Avelar estava centrada na manutenção de uma Igreja Universal com ênfase na retórica do pecado pessoal, isto é, para o bispo, os negros e os índios faziam parte simbolicamente de um todo. Ao contrário, Dom Helder representava uma nova posição da Igreja diante do que ele chamava de ‘Pecados Sociais da Instituição’. Segundo o Arcebispo, depois do Concílio Vaticano II, a Igreja começou a pedir perdão, porque ela também é pecadora. Nesse sentido, para Dom Helder a Missa dos Quilombos representava um pedido de perdão que a sua Arquidiocese ofertava aos negros do Brasil. Assim explicou, “A Igreja agora está preocupada com os pecados cometidos contra minorias como os negros, índios e mulheres” (JORNAL A TARDE, 23 nov.1981).

Além disso, havia o claro desejo de que o evento fosse visto como uma resposta da Igreja nacional ao Vaticano pela proibição de celebrações religiosas dessa natureza, isto é, Roma não parece ter gostado do que ocorreu em Recife. Em Salvador, Dom Avelar, em matéria de dogma, sempre ficou ao lado da supremacia da Instituição em detrimento da possibilidade de novas formulações e êxitos na esfera pastoral. Entretanto, da crise haverá,

¹⁰⁹ Missa dos Quilombos, marcha final de banzo e de esperança (CASALDÁLIGA & TIERRA, 1982).

uma marca no discurso de Dom Avelar em relação às CEBs, a tentativa sem sucesso do recuo das experiências politizadoras que continuavam a existir envolvendo a paróquia de Nossa Senhora da Conceição de Periperi e os padres progressistas.

Por isso mesmo, um ponto importante a ser destacado, nesse episódio, é que Dom Avelar, dois anos depois, recebeu uma correspondência da revista *Concilium*, importante via de comunicação da Teologia da Libertação com sede na cidade de Nijmegen (Holanda), solicitando o seu apoio contra as injustas medidas tomadas por Roma contra a chamada Igreja dos Pobres, entre tais medidas constava justamente “a proibição de tentativas litúrgicas de inculturação entre índios e negros (‘Missa da terra sem males’ e a já citada ‘Missa dos Quilombos’) no território brasileiro” (REVISTA *CONCILIUM*, 1985).

A carta também temia que o Sínodo extraordinário marcado para novembro, daquele ano em Roma, teria como única função desmontar a Igreja dos Pobres e limitar o trabalho das CEBs, ou seja, conduzir a Igreja para o gueto de Roma. Como a questão da Missa dos Quilombos já era um fato pretérito em sua Arquidiocese, a regra para o Arcebispo continuava sendo: Roma *locuta*, causa *finita* (Roma falou, o caso está encerrado). Sobre o temor dos teólogos que assinavam a revista *Concilium* do que estava por vir no Sínodo extraordinário, Dom Avelar manteve-se fiel ao Vaticano e, surdo a esta grita, respondeu:

Não nos seria lícito, para tentar resolver situações embaraçosas, nos entregar, de olhas fechados, pior ainda, de olhos abertos, às aventuras ou projetos pelos quais não poderemos responder em um futuro próximo ou remoto, uma vez que todo esse processo histórico extrapola a missão confiada a Igreja (JORNAL DA BAHIA, 22 jul.1984).

Assim, o pêndulo oscilou novamente para trás, o que se observa é o esforço de Dom Avelar para reconduzir a religiosidade das CEBs em sua Arquidiocese para o campo do mistério, da transcendência, da universalidade que, em nome do espírito de cada um, criaria a comunidade invisível e indivisa dos cristãos, malgrado a realidade visível da exploração e da violência naquele momento em Salvador. Da mesma forma, Dom Avelar entendia o peso e o papel central das comunidades – e de todas as suas formas de agir, em especial a politização da teologia e a sua relação com a Teologia da Libertação.

Na verdade, na década de 1980, os debates em torno da ligação entre a Teologia da Libertação, as CEBs e o Marxismo eram intensos. Como já foi dito, Dom Avelar temia a expansão da Teologia da Libertação em sua pastoral. Destacamos que as CEBs de Periperi para o Arcebispo erravam ao propor a reza associada à realidade social, ao mutirão e ao

Evangelho. Naquela região, por mais sofrida que fosse, era muito perigoso colocar no lugar da hierarquia e do magistério eclesiástico a crença de que o povo é a fonte dos ministérios e, portanto, pode dotar-se de ministros à sua escolha, de acordo com a sua missão histórica revolucionária, como pensavam os progressistas ao opor carisma e poder.

Todavia, Dom Avelar, atuando junto aos setores leigos conservadores da sua Arquidiocese, deixou evidente o seu desconforto em relação à noção de luta de classes proposta pelas CEBs pesquisadas. “não existe luta entre duas classes, no cotidiano das leis e das instituições, na nossa Arquidiocese, pois as más ovelhas sempre existiram, em decorrência da natureza pecadora do homem” (A TARDE, 13 mar.1983).

Em síntese, o bispo transfere o problema da desigualdade social do plano político-sócio-econômico para a esfera moral, o que não deixa de ser um paradoxo, pois, sendo o Cristianismo uma religião acessível ao coração de quem tem fé, por que a sua preservação exige uma Instituição jurídico-política, o Estado do Vaticano, e a hierarquia eclesiástica?

De fato, sempre quando foi preciso, o direito canônico foi utilizado contra a Teologia da Libertação e, naquele momento específico, o ponto crítico foi a publicação da ‘Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação’, pelo então Cardeal Joseph Ratzinger, fato já comentado nesse trabalho. Não obstante, essa problemática chamava muito a atenção dos grupos eclesiais e até mesmo da opinião pública em Salvador.

Seja como for, inúmeras vezes, a relação de Dom Avelar com esses grupos foi de enfrentamento, para ele alguns eram portadores de interesses, ideias, valores e crenças que os levavam a disputas, pactos e acordos buscando a hegemonia, o que contrariava o mandato especial de uma Igreja Universal, caracterizada através da comunhão, harmonia e colaboração com a Sé Apostólica e com as outras conferências episcopais a serviço do bem comum. Para compreender esse pensamento, apresentam-se as palavras de Gramsci citado por Portelli (1984, p. 45), sobre o caráter da comunhão e da cooperação do fiel na Instituição:

Desse jogo de movimento, resulta uma inter-relação entre o poder temporal (político) e o poder espiritual (religioso), compreendendo a seguinte dinâmica: na mobilização política, a Igreja faz com que o indivíduo se represente cada vez mais como autodeterminante, opostamente, no movimento espiritual, onde o fiel deve sua submissão a Deus (PORTELLI, 1984, p. 45).

Por conseguinte, para o teórico italiano a posição da filosofia da práxis ¹¹⁰ é antitética à católica: a filosofia da práxis não busca manter os “simples” na sua filosofia primitiva, do senso comum, mas busca, ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Portanto, as CEBs se enquadram nessa filosofia por que se expandem e se fortalecem por força da ação e da participação cidadã, como ‘trincheiras sociais’ de resistência e ação, na expressão de Gramsci, articulando-se em grupos de leigos, coalizões, plataformas e fóruns, sempre para incidir no espaço público, seja no debate, no imaginário social cultural, na definição de agendas, seja nas instâncias do poder ou na luta pela redemocratização e, por fim, em todos os projetos de sociedade que alimentavam os movimentos sociais, tanto em Salvador quanto em Recife. Com isso, é forçoso reconhecer que a filosofia de práxis

[...] afirma a exigência do contato entre os intelectuais e os simples não para limitar a atividade inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelecto-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual da massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais (MONASTA, 2010, p.80).

Seja como for, as CEBs de Periperi funcionavam como um instrumento de mobilização e organização popular ao nível local, e de lugar de encontro para a reflexão em torno dos problemas comunitários. Assim, tanto em Salvador como em Recife, esses problemas constituíam-se em um ponto de partida para o exercício da Teologia da Libertação. Logo, bandeiras como: o princípio da liberdade responsável, que se materializa na segurança do cidadão, sob a lei, o gozar dos direitos e garantias individuais, que são uma conquista de nossa civilização, a liberdade de associação para fins lícitos e pacíficos, faziam com que as CEBs fossem consideradas como uma revolução eclesiológica relevante.

Um dado importante: esses princípios foram, duramente, conquistados pelo povo e refletem em grande parte as aspirações da ética cristã presentes nos documentos analisados de reuniões das comunidades de base de Periperi. Entendo que essa formação discursiva deve-se, em grande medida, a uma memória que foi propagada através das discussões de diferentes significações da leitura do Evangelho vinculado a uma história concreta na linguagem e no

¹¹⁰ Na Filosofia da Práxis, o Materialismo Histórico não é tomado como mero economicismo; é tomado como uma dialética real, que envolve toda a história. Os homens são os artífices conscientes, sujeitos da história e não objetos dela: "produtos da fatalidade". O marxismo não pode ser "dogma", "ortodoxo", "fatalista"; o marxismo precisa retomar o seu caráter dialético. A Filosofia da Práxis, ao invés de um determinismo econômico, propõe uma unidade entre a teoria e a prática. *In*: Antônio Gramsci: Uma Alternativa para o Marxismo GOLFE. Osvaldo Luís. Antônio Gramsci: uma alternativa para o Marxismo. Disponível em: www.rubedo.psc.br/artigos. Acesso em: 12.03.2014.

âmbito da atualidade. Assim sendo, nenhuma conquista no campo social ou econômico, para as CEBs, poderia ser feita sem a leitura dos vestígios do tempo.

Logo, a liberdade de pensamento, o direito de ir e vir, ou deixar-se ficar, a liberdade de imprensa, a ausência de discriminação em razão de cor, do sexo, da religião e das convicções políticas, marcaram a posição dessas CEBs. Ao mesmo tempo, as comunidades incentivadas por leigos e padres progressistas elaboravam suas críticas dentro da própria Igreja e não ao lado dela, o que, por vezes, terminava na obrigação de cumprir os limites determinados pela Instituição.

Esse quadro equivale a dizer que, aos olhos de Dom Avelar, havia um perigo na sua Arquidiocese, era a ação do ‘mal’, isto é, do Marxismo disfarçado na perspectiva profética da ‘opção preferencial pelos pobres’. Logo, o bispo com certa clareza cansou de afirmar que o desenvolvimento econômico e as mudanças políticas não eram de todo satisfatório para se conseguir um tipo ideal de sociedade defendido pela Igreja.

Por fim, na reflexão do bispo, se as comunidades de base se livrassem dessa ação do ‘mal’, o ‘perigo’ desapareceria e a liberdade poderia vir para as CEBs, limpa e revestida da verdadeira fé, aquela que não se envolve com a política e sem nenhum receio com uma compreensão magnífica do papel da Instituição, pela vastidão e pela riqueza da experiência acumulada. Pode-se dizer que, até a sua morte, Dom Avelar procurou orientar as CEBs para uma fé que, apesar das diferenças políticas, não deixasse de lado a harmonia entre a base e a hierarquia.

6.4 Sonetos e despedidas: perdão, meu velho amigo de 74 anos

Em dezembro de 1986, o Cardeal Avelar tinha a expectativa de passar o Natal na sua Diocese. Em meio a tantas dificuldades, o seu desejo de retornar nos faz lembrar a frase do escritor russo Leon Tolstoi (1828 – 1910) “canta tua aldeia e serás universal”, Dom Avelar canta e reacende a vontade de sair da sua imobilidade, mesmo diante da impossibilidade de se recuperar após ser submetido a várias sessões de quimioterapia. Na verdade, ele sabia que, dificilmente, retomaria o tratamento no Incor, em São Paulo, devido ao profundo estado de degeneração em que se encontrava por força do avanço do câncer. Assim, preferiu retornar a sua aldeia.

Nas últimas horas, segundo afirmou o Monsenhor Gaspar Sadoc, “ele estava lúcido e entregou tranquilamente sua alma a Deus” (A TARDE, 20 dez.1986). Não à toa, esse amadurecimento emocional do Cardeal foi supervalorizado pelo jornal A Tarde logo após a

sua morte: “O Cardeal enfrentou uma verdadeira peregrinação, durante cerca de 50 dias, mas sempre mantendo o ânimo elevado, sendo realista diante da irreversibilidade do mal, e demonstrando muita fé” (*idem, ibidem*).

Dias antes, naquele mesmo dezembro, após receber o resultado dos exames realizados no Instituto do Coração comprovando a gravidade do seu estado de saúde, Dom Avelar divulgou uma carta acompanhada de um relatório médico na qual se despedia dos amigos, e de um poema que havia escrito após ter sido informado de seu estado. Nessa carta, consciente de que seu estado era irreversível, o sacerdote revelava um sentimento de esperança e pedia a Deus que lhe desse forças para enfrentar o tratamento, numa fase definida por ele como: “o segundo período a ser vivido, entre a esperança e o realismo que as circunstâncias impõem” (O GLOBO, 11 out.1986).

Um dia chegou a inesperada revelação. O estômago traz consigo grande ulceração. E a biópsia, mais tarde, com lisura descobriria que o câncer lá estava, encravado na pequena curvatura, perdão meu velho amigo de 74 anos! Perdão! Eu te agradeço, na esperança, a tua santa paciência, meu irmão (JORNAL DA BAHIA, 12 out.1986).

Por meio desse trecho do poema, pode-se perceber um bispo bem consciente da gravidade da sua doença. O poema subjaz a ideia de um religioso que reconhece os seus limites. Daí esse contraste que, mais parece um escárnio ao pedir perdão ao seu órgão doente.

Mas, talvez não fosse só por isso, é possível que, no fim da vida, desejasse que o seu rebanho associa-se seu sofrimento ao de Cristo, que segundo o Cristianismo, se submeteu ao sacrifício da vida para salvar a humanidade. Era assim que queria ser lembrado; “Estou nas mãos de Deus: Tranquilo, confiante, espiritualmente forte e à disposição para o sofrimento, ou o que for a vontade do senhor da vida” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 02 out.1986, p. 13). Afinal, ele não era um anônimo, a despeito das suas idiossincrasias e do seu desejo de diferenciação.

Do ponto de vista pessoal, era natural que, em uma das suas últimas homilias no dia 7 de dezembro de 1986, perguntasse: “Poderei estar em Salvador, no Natal de 1986?” “O que se pode dizer a respeito dessa hipótese?” (A TARDE, 7 dez.1986). Não por acaso, desde o primeiro momento em que o Cardeal desembarcou em São Paulo para completar alguns exames e ouvir uma equipe médica especializada, trouxe a angústia de não saber se retornaria a Salvador. Segundo Dom Paulo Evaristo Arns, que o recebeu no aeroporto e o acompanhou até o Incor, o Cardeal teria dito em tom de despedida: “Deixei a Bahia com muita emoção” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 02 out.1986, p. 13).

Diante de tantas incertezas, Dom Avelar continuou a explorar seu lado poético para dialogar sobre o seu infortúnio, acreditava ser mais fácil raciocinar e se pronunciar nesses termos poéticos, tanto que, ao final do poema em que abre a sua guarda, explicava a seus colaboradores mais íntimos, dizendo: “não sou poeta, quis apenas, sem maiores preocupações de rima e ritmo, exprimir sentimentos íntimos que mantenho com os órgãos doentes e com a própria doença” (A TARDE, 07 dez.1986). Nesse particular, as crises internas de um padre poeta podem se dar em regiões reclusas que não se podem atingir. Aliás, a visita de Dom Tomás e dos vigários gerais da Arquidiocese da Bahia ao Cardeal ao Incor, em outubro de 1986, mereceu um novo poema:

Afora Dom Tomás, Americano que transa linhas internacionais. Cada um é baiano e bem baiano, a fina flor dos padres imortais. Não gostam de sair da terra berço, a Bahia sagrada dos poetas! São oradores bons, de estilo terso, com sensibilidade de estetas. O Pithon, menos forte na oratória, tem rasgos na tribuna, sim, senhor! Mas nas finanças já não da memória: ninguém lhe pode ser superior. O Luna e o Sadoc, geniais expoentes do clero da cidade trazem, porém, brasões originais. Enquanto isso, o Tomás os desafia, com jeito todo seu, em realidade vivendo intensamente a eucaristia. **O poema apresenta o grau de intimidade entre o sacerdote e seus auxiliares diretos.** [grifo nosso] (DOM AVELAR, 15 out. 1986).¹¹¹

Contudo, se atentarmos para o estrato sonoro do poema, não é preciso haver referências objetivas, evidentes, de perturbações do espírito. Por certo, a leitura do poema traz muitos elementos para a compreensão de como Dom Avelar compreendia aquele momento. Entrementes, sacerdotes podem até ser poetas, mas o que importa mesmo são as marcas deixadas pela sua ação pastoral. Devemos reconhecer, ao mesmo tempo, que essa ação pastoral nunca foi isenta de ambiguidades.

De qualquer forma, à medida que a doença avançava, Dom Avelar indagava sobre o tratamento e particularmente os exames, a eles cita-os como ‘estudos exaustivos’. O que parecia ser uma esperança de sucesso, contudo, para ele terminou em fracasso. Esgotando-se o milagre, afirmava que o relatório da enfermidade era preciso e claro. E completou: “Já fiz minha confissão geral, deverei receber o sacramento da unção dos enfermos, que, longe de ser destinado à hora derradeira, é sugerido pela Igreja como auxílio para a alma e para o corpo quando se passa por graves situações de saúde” (DOM AVELAR, 15 out. 1986).

¹¹¹ Poema manuscrito em 15 de outubro de 1986 no Instituto do Coração (INCOR), quando da visita dos preladados da Arquidiocese da Bahia ao Cardeal. Arquivo do Laboratório Eugênio Veiga (LEV). Universidade Católica de Salvador. Cx. 3.

Desse modo, em seu tempo como religioso, pode-se dizer que Dom Avelar Brandão Vilela e até com mais ênfase, Dom Helder Pessoa Camara, procuraram um discurso que lhes desse uma identidade dentro e fora da Instituição. Principalmente, porque sabiam utilizar a força da palavra. Ao mesmo tempo, em suas manifestações não faltaram propostas, esperanças e sonhos. Segundo Comblin (1986, p. 371), “o homem tem esse privilégio de poder dizer e também não fazer.” Em se tratando de Dom Avelar, isso talvez tenha sido o seu equívoco, pois o próprio antagonismo que, curiosamente esteve na raiz dos seus discursos, acabou contribuindo para o desenvolvimento das temidas comunidades eclesiais de base na sua Arquidiocese, não como um pacto abstrato, mas como algo concreto, mesmo que fosse na sua visão de Igreja dominante.

Essa avaliação parece indicar que, na metade dos anos de 1980, quando é comunicado pela Arquidiocese de Salvador que o bispo Dom Avelar estava com câncer, as comunidades já haviam se estruturado na região, passado por várias etapas de crescimento, inclusive participando do processo de abertura política e da reforma partidária, porém, umas tinham um ritmo mais lento de desenvolvimento político que outras. Desse modo, já estavam criadas as condições para que as CEBs manifestassem suas ideias e suas aspirações em relação às afinidades políticas que estivessem diretamente ligadas às suas necessidades concretas.

Porém, aonde tudo isso chegou? Se analisarmos a História da Igreja como uma trama que se urde nas mais variadas condições do seu discurso, Dom Helder e, por que não Dom Avelar? “lhe impondo interina outra linguagem” (MELO NETO, 22 abr.2014) apenas se apegavam à ordem do sagrado, com a necessidade constante de oferecer ao povo o que sempre desejaram: uma vida melhor. Se não for isso, a Igreja nada mais é do que um ‘Rio sem Discurso’.

Rio Sem Discurso

Quando um rio corta, corta-se de vez o discursório de água que ele fazia; a água se quebra em pedaços, poços de água, em água parálitica. Em situação de poço, a água equivale a uma palavra em situação dicionária: isolada, estanque no poço dela mesma, e porque assim estanque, estancada; e mais: porque assim estancada, muda, e muda porque com nenhuma comunica, porque se cortou a sintaxe desse rio o fio de água por que ele discorria (MELO NETO, 22 abr.2014).

CONCLUSÃO

Ao longo desse estudo, procuramos discutir as experiências das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) em Salvador e Recife a partir da trajetória episcopal do Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela e Dom Helder Camara, respectivamente, durante o período da ditadura civil-militar (1964 a 1985). Focalizamos em Salvador as comunidades de ‘São João, São José’ ‘São Francisco’ e ‘São Judas Tadeu’, em uma área conhecida como Periperi entre os bairros de Coutos e Praia Grande no Subúrbio Ferroviário, na Baía de Todos os Santos. Em Recife, investigamos as comunidades de: ‘Nossa Senhora da Conceição’, ‘Córrego do Bartolomeu’ e ‘Alto José do Pinho’, no bairro de Casa Amarela. Nessa pesquisa, fizemos um estudo comparativo, focando nossa análise nas semelhanças, diferenças e transformações apresentadas por Dom Avelar e Dom Helder, nas formas de atuação do catolicismo no Brasil, especificamente, no interior dessas CEBs.

Nesse sentido, ao estabelecer correlações entre o religioso e o político, a fé e a utopia, verificamos que um dos traços característicos das CEBs foi o seu envolvimento no espaço social e político ocorrido desde o início na década de 1960 com a difusão das pastorais sociais, devido ao terreno fértil, ou seja, à articulação do clero e bispos na promoção da integridade do ser humano nos meios sócio-político-econômicos. Nosso objetivo foi, portanto, trazer para o debate as perspectivas e as experiências dessas comunidades em Salvador e Recife.

Observamos que as comunidades de base estimulavam seus membros a participarem das lutas sociais lado a lado com outras pessoas e tornam-se porta-vozes das reivindicações populares e contribuem para sua organização coletiva. O método trabalhado nas CEBs é uma versão do processo usado por grupos de Ação Católica: ver, julgar, agir. Ver a realidade criticamente, julgar através da partilha e agir nos problemas com ações concretas. Nas CEBs, temas como qualidade de vida e a defesa de grupos socialmente desfavorecidos ganham espaço, e ocorre um alargamento dos conceitos de política e cidadania. Simultaneamente, ocorrem, na Igreja do Brasil, os primeiros encontros intereclesiais de CEBs.

Através de pesquisa empírica detalhada, procuramos novos caminhos de análise sobre as CEBs, particularmente, enquanto grupo social que teve sua gênese diretamente relacionada ao Concílio Vaticano II e à Teologia da Libertação. Ora, só a experiência é capaz de corrigir e abrir novos caminhos, enquanto as CEBs são um produto histórico nascido da própria escola

da prática política e religiosa. Assim, o conjunto das massas populares das CEBs analisadas participaram ativamente dessas experiências.

Contudo, como vimos, para os inexoráveis equívocos do processo, o único corretivo foi a própria luta e o seu princípio transformador – a atividade e a responsabilidade das massas que esses grupos de leigos suscitaram, ou seja, a mais ampla liberdade religiosa para um ecumenismo de base. De outro modo: à custa de uma terrível repressão política, sem liberdades democráticas, grassavam juízos preconceituosos contra a Igreja progressista e a *práxis* da caminhada, criticavam-na por defender uma educação de base que promovesse o saber político e a educação pela experiência, a emancipação dos oprimidos e o próprio exercício do poder pela base.

Todavia, no âmbito deste trabalho, pretendeu-se entender a originalidade dessas CEBs considerando um importante princípio: a presença de uma tensão no campo de debates acerca da articulação entre fé e justiça social, evangelização e libertação e mística e política no interior de uma comunidade eclesial de base. Assim, à guisa de conclusão desse trabalho, essa tensão não foi suficientemente forte para interditar nossa proposta de investigação, mas, pelo contrário, reforça-lhe seu potencial criativo.

Como se pode ver, a teologia deve saber de que lado está: do leigo, apontado como um auxiliar ao projeto da Igreja institucional ou do leigo classificado como um sujeito e objeto da salvação, sendo a instituição Igreja o seu melhor promotor e servidor. Nessa perspectiva, e a partir dessa reflexão teológica no interior das comunidades pesquisadas, perguntamos: A Igreja Católica quis ouvir os fiéis para mudar ou para ajustar as suas estratégias centralizadoras de poder?

Ademais, toda teologia é comprometida porque ela tem destinatários e Roma não poderia mudar tudo de repente, a não ser que, internamente, ela mesma fosse um bloco único. Sendo assim, a resposta a essa questão replicava em novas agendas e questões colocadas por força das circunstâncias políticas trazidas pelo golpe civil-militar.

Entretanto, em relação a Dom Helder, a nossa escolha foi justificada pela sua capacidade de mobilização em relação à opinião pública em escala mundial na luta por transformações das estruturas econômicas e sociais, consideradas injustas em todo o Continente Latino-Americano e denunciadas por ele, juntamente com outros prelados nas reuniões do Concílio Vaticano II.

Assim sendo, por várias declarações a esse respeito, Dom Helder passou a ser considerado um padre a serviço do comunismo internacional. Em alternativa, o setor da Igreja que se colocou contra a ditadura civil-militar no Brasil, passou a apoiá-lo na sua proposta

mais voltada para o social. Era o momento de ‘abrir torneirinhas’, como ele mesmo costumava afirmar sobre o trabalho de um movimento batizado como ‘pressão moral libertadora’, criado a partir de diversas instituições e que tinha como objetivo a mobilização da sociedade a fim de mudar as suas estruturas sem violência.

Desse modo, antes do seu silêncio, fez seu último pedido de pastor obstinado pelo seu rebanho, solicitou às suas comunidades para nunca abandonassem a Igreja de Roma. Em especial, esse pedido causa forte impressão porque traz o simbolismo de pastor/pai, responsável pelo desenvolvimento social e harmonização do homem, em contextos de existência considerados difíceis e que foi assumido de sua parte até o fim da sua vida, cujo cenário era marcado pelas carências e expectativas da comunidade católica.

A recíproca foi verdadeira em relação ao Cardeal Dom Avelar, que também destacou sua preocupação sobre os problemas criados pela realidade social e pelas mudanças que nela ocorrem, até porque, desde que foi ordenado padre, em 1935, com apenas 23 anos, sempre se dedicou em matéria de ética e moral social cristã à caridade e às causas sociais.

Observando essa perspectiva, embora a Igreja o tenha incumbido de apostolados somente na região Nordeste, sua atuação foi nacional e internacional, em decorrência dos cargos que ocupou junto a organismos católicos. No plano teórico, Dom Avelar apostava numa sociedade capaz de alterar seus comportamentos em prol da justiça social e na Igreja, com a missão de expressar a sensibilidade dos problemas sociais. Enfatize-se, de passagem, que durante o seu longo tempo como sacerdote da Igreja Católica, foi, muitas vezes, interrogado e questionado sobre o porquê de suas opiniões serem diferentes das de outros prelados importantes da Igreja no Brasil.

Todavia, o *locus* por excelência do seu pensamento tinha como elemento central a resolução de problemas sociais ressaltando o relacionamento com os poderes públicos e com a diversidade do pensamento episcopal. Ademais, argumentava que as lições extraídas das mais diversas vertentes intelectuais que então formavam a Igreja, apesar de ser uma soma dos contrários, convergiam e podiam conciliar-se nas características que atribuíam à consciência e à personalidade dela.

Não por acaso, Dom Avelar e Dom Helder – Arcebispos importantes da Igreja, estavam sempre no limite das suas possibilidades. Cada passo se somava a outro, dado no momento anterior. Cada evento, cada crise da Igreja, cada solução e plano pastoral era uma nova etapa desse enredo de encruzilhadas e escolhas, mas, sobretudo, o fato de terem enfrentado, cada um a seu modo, a crise de 1964. No caso de Dom Helder, com grande

coragem, a direita civil-militar, embora o Vaticano tenha procurado afirmar com mais convicção, que o bispo de Salvador sempre preservou a virtude da retidão de conduta.

No nível local, a pesquisa encontrou, nessa fase, nos jornais de Salvador e Recife e em Boletins Arquidiocesanos inúmeras publicações que elencam qualidades dos Arcebispos, não se sabendo até que ponto ou com que intenção essas manifestações foram escritas. Igualmente, analisando esses documentos através de uma série de cotejos, percebemos, nos textos, a ideia de religiosos com virtudes raras. Contudo, para nossa surpresa, Dom Avelar publicou nos semanários católicos seus pareceres sobre as relações entre homem, ciência, modernidade, fé e ação social, mas não deixou que esses atributos ofuscassem aos outros, a tal ponto que, muitas vezes, nos esquecemos do intelectual para só percebemos o religioso. Ou será que fomos nos acostumando com a galeria de enfatuados escolhidos pelo Vaticano?

Não sem razão, ser considerado um sacerdote com grande impulso ético, operante, leal e honesto por Roma deveria ser apenas uma questão de redundância para qualquer membro da Igreja. No entanto, o trabalho deixou claro que esses adjetivos também queriam demonstrar que Dom Avelar tinha o apoio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) para interceder junto ao governo ditatorial sobre assuntos polêmicos, principalmente, naquela conjuntura de cerceamento da liberdade.

Sob outra perspectiva, todas as vezes, que um prelado importante como Dom Avelar, por qualquer razão divergente, em algumas ocasiões, preferir o silêncio a ter que respaldar o discurso de crítica à atuação dos militares, o que de menos poderia acontecer a qualquer desses agaloados era pôr em risco a dignidade da própria Igreja – e isso porque, pelo seu próprio determinismo e a sua divisão interna, tinham tido, ou tinham estado na iminência de ter um procedimento, totalmente, avesso ao que se pregava naquele momento.

Dessa maneira, a sua passividade era, em alguns casos, acompanhada por um pedido de desculpas da sua Arquidiocese e, por vezes, de atitudes que se mostravam eficientes na manutenção da ordem estabelecida. Era essa certeza que lhe permitia adentrar nos bastidores dos quartéis, e isso é paradoxal, já que mantinha um diálogo com um sistema que politicamente dispunha do absoluto controle do país, controle esse assegurado por um eficiente mecanismo repressivo que institucionalizara a tortura e eliminara qualquer forma efetiva de oposição ou de crítica. Vê-se, portanto, que Dom Avelar acreditava muito nessa convivência com o regime civil-militar. Por isso, de vez em quando, o bispo exprimia o espírito conservador das nossas elites.

Nesse sentido, o silêncio da sua Arquidiocese, em alguns casos de flagrante desrespeito aos direitos humanos por parte dos militares, como no episódio da morte do

jornalista Vladimir Herzog, é explicado pelo seu receio de perder a confiança das Forças Armadas. Num clima como esse, o bispo que se declarava moderado, por muito tempo, temeu pela sobrevivência da Igreja dentro de um regime autoritário. Esse compromisso, pautado na institucionalização do diálogo era, na sua visão, o que melhor a Instituição poderia oferecer contra a repressão e a Doutrina da Segurança Nacional.

Nesse clima de instabilidade, enquanto Dom Helder e a ala progressista da Igreja ligada à Teologia da Libertação e as CEBs procuraram reconstituir as lutas políticas e os interesses dos atores coletivos, porque tinham projetos políticos eclesiais diferentes, Dom Avelar fez a escolha em dialogar com o regime civil-militar, procurando manter até mesmo amizade com alguns Generais, algo que era também um risco, pois dentro das Forças Armadas não havia, nem sequer, um consenso político sobre a abertura ou a manutenção do poder vigente.

Por tudo isso, diferentemente do que aconteceu com Dom Helder Camara, seu nome passou a representar a ala da Igreja tradicional que se achava especial dentro da Instituição, ora por se achar superior no seu comportamento devido à distância que mantinham do Marxismo, ora por acreditar que a Igreja não necessitava de certas mudanças que diferiam na sua origem do que foi planejado.

Não obstante buscar se adequar aos novos tempos, no início dos anos de 1980, próximo de completar cinquenta anos de vida sacerdotal, Dom Avelar trabalhava na elaboração de um plano trienal a ser executado antes da sua aposentadoria, dizia ele: “Desejo ainda realizar alguns projetos que me preocupam, com a cooperação do nosso clero, das religiosas e do sempre admirável povo de Deus, através de todos os seus segmentos sociais e culturais” (JORNAL DO BRASIL, 27 de ago.1984). Entretanto, para além da sublimação, o inesperado estava à espreita, o que significa dizer que somos, em diversos momentos da vida, apanhados de surpresa. Desse modo, em 1986, o Cardeal Dom Avelar faleceu aos 74 anos, sem que pudesse por em prática seus inúmeros projetos. E, de repente, quando o inesperado surgiu, paralisaram-se as suas ações, perderam-se as palavras.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. A invenção do nordeste e outras artes. 5. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- ALENCAR, Francisco A. S. Duarte de. Dom José Lamartine: o pastor do silêncio. São Paulo: Paulinas. 1994.
- ALVES, Maria Helena Moreira. Estado e Oposição no Brasil. São Paulo: Edusc, 2005.
- ANDRADE José Maria, Vieira de. Pelas ondas do Rádio: a trajetória da Radiodifusão no Piauí na década de 1960. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História. João Pessoa, 2003.
- ANTÓN, Angel. Primado y Colegialidad: sus relaciones a la luz del primer Sínodo Extraordinario. Madrid: BAC, 1970.
- ANTÓN, Angel. A fundamentação teológica das Conferências Episcopais. Brotéria, v. 129, n.1, p. 27-42, jul.1989.
- ARAPIRACA, J. O. A USAID e a educação brasileira. São Paulo: Autores Associados; Cortez, 1982.
- ARAÚJO, Edvaldo M. Dom Helder Camara. Profeta-Peregrino da Justiça e da Paz. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.
- ARQUIDIOCESE DE OLINDA E RECIFE. Decreto de criação de vicariatos episcopais. Recife, 20/02/2010. Disponível em: www.arquidioceseolindarecife.org. Acesso em: 18.07.2014.
- ARQUIDIOCESE DE OLINDA E RECIFE. Padre Edwaldo Gomes celebra 80 anos de vida. Recife, 08 de Set. 2011. Disponível em: www.arquidioceseolindarecife.org. Acesso em 11/04/2013.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO SALVADOR DA BAHIA. Plano pastoral para 1980. Laboratório Eugênio Veiga. Universidade Católica de Salvador. Cx.2 Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia). Disponível em: <http://www.sei.ba.gov.br/>. Acesso em 12 de Junho de 2014.
- AZEVEDO, Schiavo, Reinaldo. Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história? Ouro Preto: Edufop, 2009, p. 4.
- BAKHTIN, Mikhail. A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail. Estética da comunicação verbal. Tradução de Paulo Bezerra, 4. ed., São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- BAKHTIN, Mikhail. Marxismo e filosofia da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail. Problemas da poética de Dostoiévski. Trad. Paulo Bezerra. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BARAÚNA, Guilherme As implicações pastorais da doutrina sobre a colegialidade dos Bispos. *Concilium*, v.1, n.1, p. 27-49, jan. 1965.

BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965.

BARROS, Raimundo Caramuru de. *Para entender a Igreja no Brasil: a caminhada que culminou no Vaticano II (1930-1968)*. Petrópolis: Vozes, 1994.

BARROS, Raimundo Caramuru de; OLIVEIRA, Lauro. *Dom Helder: o artesão da paz*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959-1965)*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a San Domingo*. Petrópolis. Vozes, 1994.

BETTO, Frei. *Cristianismo e Marxismo*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BETTO, Frei. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BETTO, Frei. *Puebla para o povo*. Petrópolis: Vozes, 1979.

BETTO, Frei; WANDERLEY, Luiz Eduardo. *Movimento popular, política e Religião*. São Paulo: Ed. Loyola, 1985.

BEZERRA, Geane. *A atuação da Igreja Progressista junto aos Conselhos de Moradores do Recife: do Regime Militar à redemocratização (1964-1985)*. *In: Rev. Hist. UEG - Anápolis*, v.2, n.2, jul./dez, p. 177, 2013.

BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. (org.) *Dicionário de política V*. 1. ed. Brasília: UNB. 1998.

BOFF, Clodovis M. *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*, 2008. Disponível em: <<http://www.adital.com.br/?n=baze>>. Acesso em 21/05/2014.

BOFF, Leonardo *O caminhar da Igreja com os oprimidos*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*. 3. ed. Petrópolis: Vozes: 1982.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. Reimpressão da 1º ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Uma interpretação da teoria da religião de Max Weber*. *In: MICELI, Sérgio (org.)*. *A economia das trocas simbólicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BRUNEAU, Thomas C. *Religião e politização no Brasil: Igreja e o Regime Autoritário*. São Paulo, Loyola, 1979.

BRUNEAU, Thomas C. *A transformação política da Igreja Católica*. Cambridge, London, Cambridge. Univ.Press: 1974.

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. *Onde está o povo, aí está a Igreja? Recife, ITER: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2008.*

CADERNOS DE EDUCAÇÃO POPULAR. Petrópolis: Vozes, 1982.

CAMARA Dom Helder. Contribuição do Arcebispo de Olinda e Recife, ao seminário sobre o Solo Urbano. Recife, CECOSNE, em 15-11-81.

CAMARA, Dom Helder. 8ª CARTA circular de D. Helder Camara, 01/02 de fevereiro de 1979.

CAMARA, Dom Helder. Circulares conciliares: de 12 de setembro a 22/23 de novembro de 1964. Recife: CEPE, 2009, p. 47.

CAMARA, Dom Helder. Le conversioni di un Vescovo. Turim: Soc. Ed. Internazionale, 1977.

CAMARA, Dom Helder. Les conversions d'un Évêque. Paris: Seuil, 1977.

CAMARA, Dom Helder. O Deserto é Fértil. São Paulo: Civilização Brasileira, 1977 .

CAMARA, Dom Helder. Utopias Peregrinas. Recife: Universitária UFPE, 1993.

CAMARA, Dom Helder. Circulares Pós-Conciliares: de 31 de Maio/1º de Junho a 26/27 de Dezembro de 1966. Dom Helder Camara (Org.). Zildo Rocha e Daniel Sigal, Recife: CEPE, 2011, circular 158ª.

CAMARA, H. Inauguração que vale um símbolo. *In*: CARAMURU DE BARROS, R. e OLIVEIRA, L. (Orgs.). Dom Helder: o Artesão da Paz. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.

CAMARA, H. Le conversioni di un Vescovo. Turim: Soc. Ed. Internazionale, 1977.

CAMARA, Helder. Circulares Pós-Conciliares: de 31 de Dezembro de 1966/1º de Janeiro de 1967 a 29/30 de Julho de 1967. Dom Helder Camara (Org) Zildo Rocha e Daniel Sigal, Recife: CEPE, 2011, circular 200ª.

CAMARA, Helder. 13º Carta-Circular. Roma, 22/23.09. 1965. *In*: MARQUEZ. Luis Carlos Luz; FARIA, Roberto de Araujo (Orgs.). Dom Helder Camara. Circulares Conciliares de 10/11 setembro a 07/08 de dezembro de 1965. 1. ed. Recife: CEPE, 2009, p.39. (coleção obras completas de Dom Helder Camara: v.1, t.3).

CAMARA, Helder. Circulares Pós-Conciliares: de 09/10 de Dezembro de 1965 a 30/31 de Maio de 1966. Dom Helder Camara; Org. Zildo Rocha e Daniel Sigal, Recife: CEPE, 2011, Circular 37, p, 122.

CAMARA, Helder. Circulares Pós-Conciliares: de 31 de Dezembro de 1966/1º de Janeiro de 1967 a 29/30 de Julho de 1967. Dom Helder Camara; Org. Zildo Rocha e Daniel Sigal, Recife: CEPE, 2011, Circular 200, p, 72.

CAMARA, Helder. Circulares Pós-Conciliares: de 31 de Maio/1º de Junho a 26/27 de Dezembro de 1966. Dom Helder Camara (Org.) Zildo Rocha e Daniel Sigal, Recife: CEPE, 2011, Circular 144.

CAMARA, Helder. Circulares Pós-Conciliares: de 31 de Maio; 1º de Junho a 26/27 de Dezembro de 1966. Dom Helder Camara (Org.) Zildo Rocha e Daniel Sigal, Recife: CEPE, 2011, Circular 158. p. 215.

CAMARA, Helder. Terzo Mondo defraudato. Missionaria Italiana, 1968, p. 17e18.

CARAMURU, Raimundo Barros & OLIVEIRA, Lauro, (org.). Dom Helder o Artesão da Paz. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs.). Domínios da História: ensaios sobre teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

CARDOSO, Nádia. Juventude Negra Mobilizando-se por Políticas de Afirmação dos Negros no Ensino Superior. [Dissertação de Mestrado do Instituto Steve Biko UNEB]. Salvador: Universidade Estadual da Bahia, 2005.

CARVALHO, Marcus J. M. de Maia; NUNES, Clarissa. Recife, 1840-1880: políticas públicas e controle social. In: M. R. Batista e M. E. C Graf (orgs). Cidades Brasileiras II: Políticas Urbanas e Dimensão Cultural. 1º edição. São Paulo: IEB-USP-CAPES/COFECUB, 1999.

CARVALHO, Maria do Amparo Alves de. História e Repressão: fragmentos de uma memória oculta em meio às tensões entre a Igreja Católica e o regime militar em Teresina. [Dissertação de Mestrado]. Teresina: UFPI Universidade Federal do Piauí. 2006.

CASALDÁLIGA, Pedro e TIERRA, Pedro. Missa dos Quilombos. Música: Milton Nascimento, Disco *long play*: Philips, São Paulo 1982.

CAVALCANTI, Helenilda; LYRA, Maria Rejane Britto; AVELINO, Emília (Orgs.) Mosaico Urbano do Recife. Exclusão Inclusão Socioambiental. Recife, Massangana, 2008.

CAVALCANTI, Pedro Celso Uchôa & RAMOS, Jovelino (Org.) Memórias do exílio. São Paulo, Livramento, 1978.

CAVALCANTI, Robson. Cristianismo e Política: teoria bíblica e prática histórica. Rio de Janeiro: Vinde. 1988.

CEFEP. Texto. Disponível em: <www.cefep.org.br/documentos/texto>. Acesso em 15/03/2014.

CELAM, Conferência Geral do Episcopado Latino-americano III, Puebla, A evangelização no presente e no futuro da América Latina. São Paulo: Loyola, 1979, p. 297.

CELAM, A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio. Conclusões de Medellín. Petrópolis: Vozes, 1969.

CELAM, Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Documento de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM, Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã: Documento de Santo Domingo. São Paulo: Paulinas, 1992.

CLARK, Constance. A fome da burguesia e o poder popular. Um estudo das lutas populares por alimentação, moradia e renda, na RMR, entre 1978 e 1983. Recife: Massangana, 1995.

CNBB, Campanha da Fraternidade. São Paulo: Paulinas, 1980.

CNBB, Catequese Renovada. 36. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CNBB, Catequese Renovada – Orientação e Conteúdo. Documento da CNBB, nº26, ed. Paulinas, 1983, p. 300-302.

CNBB, Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

CNBB, Comunidades Eclesiais de Base no Brasil, Documento 25,1999, p. 7.

CNBB, Mensagem ao povo de Deus sobre as CEBs. São Paulo: Paulinas, 2010.

CNBB, Pronunciamentos do Papa João Paulo II no Brasil. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1980, p.63.

CODINA, Victor. Há 50 anos houve um Concílio: o significado do Vaticano II. Cadernos Teologia Pública da Unisinos. São Leopoldo, nº 81 ano VII, 2013, p. 8-9.

COMBLIN, José. Conferência proferida no Instituto Teológico do Recife (ITER). Recife, 25 de Maio de 1981.

COMBLIN, José. Dom Helder e o novo modelo episcopal no Vaticano II. *In*: POTRICK, M. B. Dom Helder, pastor e profeta. São Paulo: 1983, p. 27-28.

COMBLIN, José. A Igreja em vinte anos de luta pelos direitos humanos. *In*: DUSSEL, Enrique (Org.). História Liberationis: quinhentos anos de história da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1992.

COMBLIN. José. A força da palavra. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 371.

CONCÍLIO VATICANO II. Repercussões: o Concílio não poderia deixar de impressionar vivamente todas as coletividades, mesmo as não católicas, que sabem que de uma reunião de tal natureza sai enriquecida a humanidade inteira. Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 29. Fasc. 4. Dez de 1969

CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. Rio de Janeiro: Loqui LTDA, 1962.

CONSELHO Episcopal Latino-americano. A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do concílio. Petrópolis: Vozes, 1969 (Conclusões de Medellín).

COSTA, Fernando Nogueira. Europa secular- cidadania e cultura, 2014. Disponível em: www.fernandonogueiracosta.wordpress.com. Acesso em: 23.11.2015.

COSTA, Francisco Augusto Pereira da. Arredores do Recife. 2. ed. autônoma. Apresentação e organização de Leonardo Dantas Silva. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2001.

COSTA, Iraneidson Santos. Eu ouvi os clamores do meu povo: o episcopado profético do nordeste brasileiro. *Revista Horizonte*. Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1461-1484, out./dez. 2013.

COSTA, Iraneidson Santos. *Que Papo é esse? Igreja Católica, movimentos populares e política no Brasil (1974-1985)* Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

COUTO, Edilece; FERREIRA, Muniz; SILVA, Elizete. A Evolução das Tendências Ecumênicas no Mundo Católico da Encíclica *Mater et Magistra* (1961) à Conferência Episcopal Latino Americana de Medellín (1968). *In: Lucyvanda Moura. (Org). Coordenadoria Ecumênica de Serviços CESE: Uma Trajetória de Luta por direitos humanos, desenvolvimento e justiça*. São Leopoldo, RS: CEBI, 2013.

CUNHA, Diogo. Estado de exceção, Igreja Católica e repressão: o assassinato do Padre Antônio Henrique. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. História. Editora Universitária, Recife, 2008.

DANTAS NETO, P. F. Surf nas ondas do tempo: do carlismo histórico ao carlismo pós-carlista. *Cadernos do CRH (UFBA)*, Salvador, v. 39, p. 213-255, 2003. Acesso em: 01 de Out. 2016.

DEJAIFVE, Georges. A Colegialidade Episcopal na Tradição Latina. *In: BARAÚNA, Guilherme. A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 861-866.

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

DREIFUSS, René Armand. 1964: A conquista do Estado. Petrópolis: Vozes, 1981.

DUARTE, Laura Maria Schneider. Isso não se Aprende na Escola: a educação do povo nas CEBs. Petrópolis: Vozes, 1986.

DUSSEL, Enrique. História de la Iglesia en América Latina: una interpretación. *In Revista de História*. N.º 115 (nova série), julho-dezembro. São Paulo, 1983.

DUSSEL, Enrique. De Medellín a Puebla, uma década de sangue e esperança, Loyola, São Paulo, 1981.

ELWELL, Walter (Org.). *Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã*. V. I. São Paulo: Vida Nova, 2009.

EVANGELLI NUNTIANDI, 1975. PUC-RIO. Certificação Digital 0710448/CB, p.44. Acesso em 23/04/2013.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem e diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. Curitiba: Criar, 2003.

FERNANDES, Luis Gonzaga. Gênese, Dinâmica e Perspectiva das CEBs no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 42, fasc. 167, setembro, 1982.

FERRAZ, Socorro. A Sudene teve muitos inimigos. Disponível em: Globo.com/Pernambuco/Noticia. 04/05/2014. Acesso em: 24/09/2015.

FERREIRA, Marieta M.; AMADO, Janaina; (Org.) Apresentação. *In: Usos e abusos da história oral*. 8. ed. .Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FGV. Novo mapa das religiões. Marcelo Cortês Neri (coord.). Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011. Disponível em: www.fgv.br/eps/religião. Acesso em 13 set.2015.

FICO, Carlos. Os Dops e os Arquivos Públicos Estaduais. Disponível em: <<http://www.brasilrecente.com/2011/01/os-dops-e-os-arquivos-publicos.html>>. Acesso em 20 jul.2013.

FIGUEIREDO, Fernando Antônio. O amanhecer da Igreja. São Paulo: Lafonte, 2012.

FIORIN, José Luís. Interdiscursividade e intertextualidade. BRAIT, Beth (Org.) Bakhtin: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006, p.170.

FIORIN, José Luiz. Introdução ao Pensamento de Bakhtin. São Paulo: Ática, 2008.

FOLLMANN, José Ivo. Igreja, Ideologias e Classes Sociais. Petrópolis: Vozes, 1985.

FONSECA, Adenilson da Silva. A pessoa negra e a violência urbana no Jornal A TARDE na Salvador/BA entre 1976-1980, p. 3. Disponível em: <http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos>. Acesso em: 12 set.2015.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 19. ed. Rio De Janeiro: Graal, 2004.

FRANCISCO DE ANDRADE, Pablo. Igreja e Ação Católica Operária. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História. Subversão ou Justiça Social: a Ação Católica na ditadura Militar. João Pessoa, Dops-PE. Documento nº 282-D/2ª parte, 2003.

FREIRE, Paulo. Pedagogia dos sonhos possíveis. São Paulo: UNESP, 2001.

FURTADO, Celso. Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico-estrutural. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GARAUDY, Roger. Rumo a uma Guerra Santa? Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

GAUDIM et SPES. *In: JUNIOR, Pimentel (Org).* A doutrina social da Igreja. Rerum Novarum. Quadragésimo Anno. Mater et Magistra. São Paulo: Dominus, 1963.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GINZBURG, Carlo. O fio e os rastros: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

GODIN, Y. Daniel. La France pays de mission ? Lyon: 1943.

GOLFE, Osvaldo Luís. Antônio Gramsci: uma alternativa para o Marxismo. Disponível em: wilker-son.blogspot.com/2014/02/artigos. Acesso em: 12 Dez. 2014.

GRAMSCI, Antônio. Cadernos do cárcere. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2001.

- GRAMSCI, Antônio. Os Intelectuais e a formação da cultura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- GUAZZELLI, C. A. B. História Contemporânea da América Latina (1960-1990). Porto Alegre: UFRGS, 2004.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. A Teologia de la Liberación. Petrópolis: Vozes, 1975.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. A força histórica dos pobres. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Pobres e libertação em Puebla. São Paulo: Paulinas, 1980.
- HALBWACHS, M. A memória coletiva. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Michael M. História Oral: os riscos da inocência. *In*: SÃO PAULO. Secretaria Municipal de Cultura. O Direito à Memória. São Paulo: Departamento do Patrimônio histórico, 1992.
- HOORNAERT, Eduardo. A experiência da paróquia do Alto do Pascoal (Recife). Artigo *in* SEDOC, maio/1975: Relatório para o 1º Encontro Intereclesial de CEBs. Vitória, 1975.
- JOÃO PAULO II, Papa. Pronunciamentos do Papa no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1980.
- KLOPPENBURG, Boa Ventura. Concílio Vaticano II. Vol. V, Petrópolis : Vozes, 1966.
- KRISCHKE, Paulo & MAINWARING, Scott (orgs.). A Igreja nas Bases em Tempo de Transição: 1974-1985. Porto Alegre: L&PM: CEDEC, 1986.
- LESBAUPIN, Ivo. Comunidade de base e mudança social. Praia Vermelha: Estudo de Política e Teoria Social, 3:54 - 79, 2000.
- LIBÂNIO, João Batista. Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade. São Paulo: Loyola, 2000.
- LIBÂNIO, João Batista. II Encontro Intereclesial - Igreja: Povo que se Liberta, 2013. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos>>. Acesso em: 11 fev. 2014.
- LIBÂNIO, João Batista. O que é Pastoral. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- LIMA, Luis Gonzaga de Souza. Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação. Petrópolis: Vozes, 1979.
- LÖWY, Michael. Marxismo e Teologia da Libertação. São Paulo, Cortez, 1991.
- LÖWY, Michael. A guerra dos deuses: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LYONNET, Stanislas. A Colegialidade Episcopal e seus Fundamentos Escriturísticos. *In*: MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985). São Paulo: Brasiliense, 2004.
- MACHADO, Otávio Luiz (org.) Aspectos da História dos Jovens em Recife pós-anos 1960. Frutal-MG: Editora Prospectiva , 2012.

MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985). São Paulo: Ed. Brasiliense, 2004.

MARQUES, Luiz C. L.; BEOZZO, José Oscar. A Igreja do Brasil na preparação do Vaticano II. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br.>>. Acesso em: 17 jun.2015.

MARTINA, Giacomo. História da Igreja: de Lutero aos nossos dias. São Paulo: Loyola, 1997.

MEDEIROS, Fernando Mesquita de. Homo Inimicus: a Igreja Católica e a Constituição de um Imaginário Anti-comunista. ANPUH – XXII Simpósio Nacional de História. João Pessoa, 2003, p.1.

MELO NETO, João Cabral de. Rio sem discurso. Disponível em <http://leiovejoeescuto.blogspot.com/2012>. Acesso, 22 de Abril de 2014.

MENDONÇA, João Hélio. A festa de Nossa Senhora da Conceição no morro de Casa Amarela. IJNPS, Departamento de Antropologia, Centro de Estudos Folclóricos, 1978.

MONASTA, Attilio. Antônio Gramsci. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2010.

MONTENEGRO, João Alfredo. Evolução do Catolicismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1972.

NASCIMENTO, Francisco Alcides do. Os Antecedentes do Rádio. Apontamentos para a história da radiodifusão no Piauí. In: Cadernos de Teresina. Ano XIV – nº 34. Teresina, novembro de 2002.

NAY, Olivier. História das ideias políticas. Petrópolis: Vozes, 2007.

ORO, Ari Pedro et alli (org). Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAULO VI. Papa. Populorum Progressio. Coleção Documentos da Igreja, vol. 3. São Paulo: Paulus n. 14. Carta n. 3 e nº 13, 1997.

PERANI, Cláudio. Notas sobre educação popular. Caderno do CEAS. Salvador: Centro de Estudos e Ação social, n. 233, jan./jun. 2009.

PETIT, Carlos. O ensino católico e seu papel no desenvolvimento. Revista de Cultura Petrópolis, Vozes, nº 01, Jan.1980.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. Dom Helder Camara: o profeta da paz. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

PINHEIRO, José Ernanne. Dom Helder Camara como Arcebispo. Brasília, Setembro de 2014. Disponível em: www.cefep.org.br. Acesso em 26/05/2013.

PIO XII, Papa. Carta Apostólica. Ad Ecclesiam Christi, AAS, XXXVI, p. 539-544.

PONDÉ, Luiz Felipe. Guia Politicamente Incorreto da Filosofia. São Paulo: Leya, 2012.

PONZIO, Augusto. A revolução bakhtiniana. 1 ° Ed. São Paulo: Contexto, 2011.

PORTELA, Adriano & PINTO DOS SANTOS, Danilo. Dom Avelar Brandão Vilela: um Bispo do Brasil-Nordeste. Brasília, Edições CNBB. 2012.

PORTELLI, Hugues. Gramsci e a questão religiosa. São Paulo: Paulinas, 1984.

POTRICK, M. B. Dom Helder, pastor e profeta. São Paulo, 1983.

PRIMOLAN, Emilio Donizete. Do Catolicismo conservador ao Concílio Vaticano II: a transição do Catolicismo nas Dioceses de Botucatu/Bauru (1948-1970). Universidade Estadual Paulista, 2011.

PROJUPE (Programa Juventudes, Democracia, Direitos Humanos e Cidadania). Aspectos da História dos Jovens em Recife pós-anos 1960. Otávio Luiz Machado (Org.). Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife - PE, 2012.

RAMPON, Ivanir Antônio. O caminho espiritual de Dom Helder Camara. São Paulo: Paulinas, 2013.

RATZINGER, Joseph. As implicações pastorais da doutrina sobre a colegialidade dos Bispos. Concilium, v.1, n.1, 1965.

RATZINGER, Joseph. Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 1985.

RIBEIRO, Mario. Cultura e Cotidiano. Prefeitura da Cidade do Recife. Fundação de Cultura Cidade do Recife. FUNDAJ, 2010, p. 24.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A Teologia da Libertação morreu? São Paulo. Fonte, 2010.

ROCHA, Zildo Barbosa. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Entrevista com Zildo Barbosa Rocha (2009). Disponível em www.ihuonline.unisinos.br/index. Acesso em 14 de Maio de 2014.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI Alberto et alli. Nem anjos, Nem Demônios interpretações sociológicas do pentecostalismo. São Paulo, Petrópolis, Vozes: 1984.

SANTOS, Adriana Martins dos. A construção do Reino: A Igreja Universal e as instituições políticas soteropolitanas (1980 – 2002). [Dissertação de Mestrado] - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas. Programa de pós-graduação em História, 2009.

SANTOS, Marcos Roberto Brito dos. Padre José Comblin e a Ditadura Militar: religião, discurso e práticas cristãs nos anos de chumbo (1968-1972). [Tese de Doutorado]. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia de Ciências Humanas. Programa de pós-graduação em História, 2014.

SCHEINOWITZ, A. S. O macro planejamento da aglomeração de Salvador. Secretaria da Cultura e Turismo, EGBA, 1998.

SCHIAVO, Reinaldo. Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história? Ouro Preto: Edufop, 2009.

SCHIERHOLT, José Alfredo. Frei Boaventura Kloppenburg, OFM - 80 Anos por Cristo em Sua Igreja. Publicação do e-Book por Edições Eletrônicas Veritatis Splendor. Lajeado, 1999.

SERBIN, Kenneth P. Diálogos na sombra: Bispos e Militares, Tortura e Justiça Social na Ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SERVIÇO NACIONAL DE INFORMAÇÃO (SNI). Comunismo Internacional, sumário de informações, nº 410, 15 de Junho de 1972. Disponível em: <docplayer.com.br /15975613>. Acesso em: 22 jul.2015.

SILVA FILHO, Emiliano José. As Asas invisíveis do Padre Renzo. Salvador: Casa Amarela, 2002, p. 4.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da, Crise da Ditadura militar e o processo de abertura política, in: O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX, organizado por Jorge Ferreira e Lucila de Almeida Neves Delgado, 4 ed, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SILVA, Maria Solange da. Arquidiocese de Olinda e Recife, 1966-1970: negociações e conflitos em torno da aplicação das diretrizes modernizadoras do Concílio Vaticano II. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2009.

SILVA, Neide; AMORIM, Márcia & MONTENEGRO, Antônio (Org). Movimento de bairro: repetição/ invenção. ETAPAS- Equipe Técnica de Assessoria Pesquisa e Ação Social, Recife, 1988.

SÍNODO DOS BISPOS, 1974: 33 (EN. 31). Paulo VI, 1975: nº. 31.

SKIDMORE, Thomas. Brasil: de Getúlio a Castelo, 1930-1964. 10º ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SOARES, Múcio da Rocha. A Federação das Associações de Casa Amarela. Massangana, Recife, 1983.

SOUZA, José Crisóstomo de. Caderno do CEAS. nº 233. Jan/Junho 2009.

SOUZA JUNIOR, Edvaldo vieira de. A Igreja progressista no Recife: limites e possibilidades da ação das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base). Recife-PE, 1973 – 1985. [Dissertação Mestrado]. Recife: Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2006.

SOUZA, João Francisco de. Atualidade de Paulo Freire. Contribuição ao debate sobre educação na diversidade cultural. São Paulo, Cortez Editora, Instituto Paulo Freire, 2002.

THOMPSON, Edward P. Costumes em Comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Edward P. A formação da classe operária inglesa: A árvore da liberdade. 4. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v.1.

TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

TRUJILLO, A. López, Os Problemas da América Latina: Teologia da Libertação. Paris: Cerf, 1985.

VILAS BOAS, Mário Miranda. Sermões e discursos de Dom Mário Miranda Vilas Boas. Belém: Imprensa Oficial do Estado, 1970.

VILELA, Dom Avelar Brandão. Meio século de pregação. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1985.

VILELA, Márcio Ananias Ferreira. Discursos e práticas da Igreja Presbiteriana do Brasil durante as décadas de 1960 e 1970: diálogos entre religião e política. [Tese doutorado] – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em História, 2014.

VELOSO, Reginaldo. “1968-1979: Às Voltas Com a Repressão”. Cartório Erasmo Falcão. Recife, 21 de maio de 2001.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. Democracia e Igreja Popular. São Paulo: EDUC, 2007.

YVES M. J. Congar. Leigos na Igreja. Traduzido para o inglês por Donald Attwalter. Londres: Bloomsbury, 1957.

ZACHARIADHES, Grimaldo Carneiro. Jesuítas e o apostolado social durante a ditadura militar: a atuação do CEAS. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2010.

DOCUMENTOS E PRONUNCIAMENTOS

- Arquivo Público Jordão Emereciano (APEJE). Documento da Polícia Política de Pernambuco (DOPS/PE). Prots. DI 271/69. 05.12.1969.
- Arquivo Público Jordão Emereciano (APEJE). Documento da Polícia Política de Pernambuco (DOPS/PE). Conselho de Moradores/SSP-DOPS: 1061. 18.05.1980.
- Anais da Conferência do Nordeste: Cristo e Processo Revolucionário Brasileiro, promovido pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja do Departamento de Estudos da Confederação Evangélica do Brasil. Rio de Janeiro, 1962.
- Anuário Católico da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, 1973/1974 e 1980.
- Arquidiocese de Olinda e Recife, Relatório do Seminário ‘Solo Urbano’. Comissão de Justiça e Paz, 15 de Nov. 1981.
- Arquidiocese de São Salvador da Bahia. Ao eleitorado da Bahia. Homilia de Dom Avelar 18/04/1986.
- Arquidiocese de São Salvador da Bahia. Comunicado do Arcebispo de São Salvador da Bahia e Primaz do Brasil. Salvador 24, de setembro de 1982.
- Arquidiocese de São Salvador da Bahia. Histórico dos movimentos e grupos. CAMEC, 2005.

- Arquidiocese de Teresina. Livro de Tombo, 06 de Janeiro de 1903. Acesso em 23 de Agosto de 2014.
- Carta de Dom Avelar Brandão. Endereçada ao padre Raimundo José Airemoraes. Arquivo da Cúria Metropolitana de Teresina. Teresina 09 set. 1963.
- Carta de Dom Avelar enviada ao Diretor do CEAS padre Cláudio Perani. Salvador, 29 de Agosto de 1980. Laboratório Eugênio Veiga. Universidade Católica de Salvador.
- Carta de Dom Helder Camara ao Jornal o Estado de São Paulo, Dom Helder procura explicar a evolução do seu pensamento. 13.07.1970.
- Carta Pastoral de Dom Avelar Brandão Vilela. Salvador, 22 de Outubro de 1979. Laboratório Eugênio Veiga. Universidade Católica de Salvador.
- Carta Pastoral de Dom Avelar Brandão. Salvador, 1980. Laboratório Eugênio Veiga. Universidade Católica de Salvador, 1980.
- Carta enviada pelo Bispo Colombiano Alfonso López Trujillo, Presidente do CELAM ao Arcebispo Dom Avelar. Medellín, 30 de Abril de 1982. Laboratório Eugênio Veiga. Universidade Católica de Salvador.
- Carta enviada pelo Estudante Cláudio Melo ao Arcebispo Dom Avelar Brandão Vilela. Recife, 15 de outubro 1982. Laboratório Eugênio Veiga. Universidade Católica de Salvador.
- Cartilha. Comunidade de base de São João: o que há por trás da política, 1985.
- Congregação para a Doutrina da Fé. Instrução “*Libertatis Conscientia*” sobre a liberdade cristã e a libertação.
- Constituição Pastoral *Gaudium et spes*. Sobre a Igreja no Mundo Atual.
- Dom Avelar. Discurso de abertura do consistório secreto com o sacro colégio. Roma, 05 de novembro de 1979.
- Dom Avelar. Discurso proferido na Escola Superior de Guerra. Rio de Janeiro, 23 de Agosto de 1971. Laboratório Eugênio Veiga. Universidade Católica de Salvador.
- Documento de Bispos e Superiores Religiosos do Nordeste Brasileiro. “Eu ouvi os clamores do meu povo”, divulgado em 06 de Maio de 1973.
- Documento da XI Assembleia Geral da CNBB. SEDOC, 3, 1970-1971.
- FEACA. Estatuto da Federação de Associações, Centros Comunitários e Conselhos de Moradores de Casa Amarela–FEACA. Capítulo 1. Art. 2º. 1984.
- FIDEM – (Sistema de Informações Metropolitanas). Atlas de Desenvolvimento Humano do Recife. Recife, Abril./2002.
- FIDEPE – Anuário Estatístico de Pernambuco, 1981.

- Mensagem Pastoral de Dom Helder. 2ª Assembleia de Pastoral da AOR, Recife, 1977.
- Palestra de encerramento realizada por Dom Helder Camara por ocasião do ciclo de conferências promovidas pela Folha de São Paulo em torno das conclusões da 2º Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em São Paulo. 27/09/1968.
- Palestra proferida por Dom Helder na reunião dos colaboradores da *Freckenhoster Kreises*, na cidade de Munique (Alemanha), em 22/06/72.
- Palestra “Minorias Abraâmicas e Estruturas da Igreja”. Dom Helder Camara, em Münster/Alemanha, em 22 de julho de 1972, por ocasião em que lhe era outorgado o título de “*doctor honoris causa*”.
- Palestra realizada por Dom Helder em Lima (Chacaclaia), de 6 a 13.09.1975.
- SEESB - Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia, 2014.

ARQUIVOS

Arquivo da Arquidiocese de Olinda e Recife (AOR)

Arquivo do Centro de Estudos e Ação Social (CEAS)

Arquivo da Cúria Metropolitana de Teresina

Arquivo da Cúria Bom Pastor (ACBP)

Arquivo LEV/UCSAL. Arquivo pessoal de Dom Avelar. Cx. 2.

Arquivo LEV/UCSAL. Arquivo pessoal de Dom Avelar. Cx. 3.

Arquivo LEV/UCSAL. Plano pastoral para 1980. Cx. 2.

Arquivo LEV/UCSAL Sínodo dos Bispos, 1974: 33 (EN. 31); ou PAULO VI, 1975: nº31.

Arquivo Público Estadual de Pernambuco (APEJE)

Centro de Documentação Dom Helder Camara/CEDOHC

Instituto Dom Helder Camara/IDHEC

ATAS DE REUNIÕES DAS CEBs (SALVADOR/RECIFE)

Comunidade do Alto José do Pinho, 18.01.1983.

Comunidade do Córrego do Bartolomeu, 08.08.1981.

Comunidade do Córrego do Bartolomeu, 24.10.1981.

Comunidade de Nossa Senhora da Conceição, 15.04.1978.

Comunidade de São Francisco, 18.06.1984.

Comunidade de São João, 27.10.1982.

Comunidade de São José, 27.10.1982.

Comunidade de São Judas Tadeu, 09.11.1981.

BOLETIM DAS ARQUIDIOCESES E MOVIMENTOS POPULARES

Boletim Arquidiocesano. Comunhão e Participação, ano VI, nº 18, Dezembro de 1985.

Boletim Arquidiocesano. Comunhão e Participação, ano V, nº 59, Outubro de 1984.

Boletim Arquidiocesano. Comunhão e Participação, ano V, nº 18, Dezembro de 1985.

Boletim Arquidiocesano. Comunhão e Participação, ano IV, nº 5, Junho de 1983.

Boletim Arquidiocesano. Comunhão e Participação, ano V, nº 12, Outubro de 1984.

Boletim Arquidiocesano. Comunhão e Participação, ano VI, nº 18, Dezembro de 1985.

Boletim Arquidiocesano. Comunhão e Participação, ano V, nº 5, Março de 1984.

Boletim Mensagem do Pastor. Eleições a vista. Salvador, 29/10/1982.

Boletim Mensagem do Pastor. O Racismo envergonha o Senhor, 13.05.1981.

Boletim da AOR. 03 de Dez. 1977.

Boletim da AOR. 24 de Abril de 1964.

Boletim da AOR. 28 de Agosto de 1969.

Boletim da AOR. 1965/1966.

Boletim da AOR. 17 de Julho de 1985.

Boletim do MEEI. AOR, Recife, nº68, ano 6, fev. 1976.

Boletim do MEEI. AOR, Recife, nº 144, ano 10, Set/Out. 1979.

Boletim do MEEI. AOR, Recife, nº 114, ano 10, Set/Out. 1979.

Boletim da ACO Ano VI • setembro /85 • nº 13.

Boletim das CEBs do Morro da Conceição, 'Voz do Povo'. Recife, Março de 1979.

Boletim do II Encontro Nacional de Experiências de Medicina Comunitária. Saúde uma conquista popular, p. 1. Recife, Ago. de 1980.

Boletim do MCL. Movimento das Comissões de Luta. Recife, Set. de 1982, p.28.

.

JORNAIS

A Gazeta, Recife, 17.08.1935.
Gazeta de Alagoas, Maceió, 8 abr. 1973.
Gazeta de Sergipe, Aracaju, 15 nov. 1971.
Correio da Bahia, 07.07.1984.
Diário Popular, Recife, 21.08.1982.
Diário Popular, Recife, 13/11/1984.
Diário de Pernambuco, 05 dez.1954.
Diário de Pernambuco, 17 Jul. 1981.
Diário de Pernambuco, 17 Jul. 1980.
Diário de Pernambuco, 09 Fev. 2014.
Diário de Notícias, Salvador, 22 a 23 abr. 1973.
Jornal da Bahia, Salvador, 17.03. 1983.
Jornal da Bahia, Salvador, 13.03.1983.
Jornal da Bahia, Salvador, 27.08.1983.
Jornal da Bahia, Salvador, 22.07.1984.
Folha de Pernambuco. Recife, 14 de março de 2014.
Jornal A Tarde. Oração Dominical, 17 nov.1984.
Jornal A Tarde. Oração Dominical, 08.07.1985.
Jornal A Tarde. Oração Dominical, 17.03.1985.
Jornal A Tarde. Oração Dominical, 13.03.1983.
Jornal A Tarde. Oração Dominical, 13.03.1985.
Jornal A Tarde. Oração Dominical, 07.07.1985.
Jornal A Tarde. Oração Dominical, 16.10.1985.
Jornal A Tarde. Oração Dominical, 07.09.1985.
Jornal A Tarde. 04 de Fevereiro de 1979.
Jornal A Tarde. 20 de Dezembro de 1986.
Jornal A Tarde. 07 de Dezembro de 1986.
Jornal A Tarde. 06 de Abril de 1986.
Jornal A Tarde. 26 de Março de 1981.
Jornal A Tarde, 23 de Novembro de 1981.
Jornal A Tarde, 18 Novembro de 1983.

Jornal da Bahia, 18.11.1983.
Jornal da Bahia, 12 .12.1986.
Jornal da Bahia, 13.03.1983.
Jornal da Bahia, 29 e 30 de Julho de 1984.
Jornal do Brasil, 23.11. 1984.
Jornal do Brasil, 14.03. 1984.
Jornal do Brasil, 27.08.1984.
Jornal do Brasil, 24.06.1985.
Jornal do Commercio on line. Recife, 07 fev. 2014.
Jornal do Commercio, Recife, 25 de março de 1960.
Jornal do Commercio, Recife, 12 de abril de 1964.
Jornal do Commercio, Recife, 10 de novembro de 1979.
Jornal do Commercio. Recife, Fevereiro de 1997.
Jornal do Commercio. Recife, 14 de maio de 2007.
Jornal do Commercio. Recife , 04 de Janeiro de 2004.
Jornal do Commercio. Recife, 25 de Março de 1982.
Jornal Correio da Bahia, 05.03.1985.
Jornal Correio da Bahia, 07.09.1984.
Jornal Diário de Pernambuco. 21 de Agosto de 1966.
Jornal Diário de Pernambuco. 09 de fevereiro de 2014.
Jornal O Globo, Quarta-feira, 08 de Agosto de 1984.
Jornal O Globo, Sábado, 11 de Outubro de 1986.
Jornal O Globo, Segunda,13 de junho de 1983.
Jornal O Globo, Quinta-feira, 07 de dezembro de 1978.
Jornal O Globo, Segunda, 03 de Setembro de 1984.
Jornal O Dominical, Teresina, 10 de mai. 1964.
jornal O Dominical, Teresina, 11 de Jul. 1968.
Jornal O Dominical, Teresina, 04 de Abril de 1965.
O Estado de São Paulo. 02 de Outubro de 1986.
O Estado de São Paulo. 06 de Outubro de 1970.
O Estado de São Paulo. 24 de novembro de 1972.
Tribuna da Bahia. 3 de Dezembro de 1975.

Tribuna da Bahia. 15 de Outubro de 1984.

Tribuna da Bahia. 02 de fevereiro de 1985.

REVISTAS

Revista Unisinos. 17 de Dezembro de 2014.

Revista *Criterion*. Buenos Aires, 26 de Out. de 1969.

Revista *Concilium*, Zurique, 01 de Junho de 1985.

Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 22, fasc. 2, junho de 1962, p. 462.

Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 27, fasc. 3, Setembro de 1967, p. 680.

Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 30, fasc. 117, Março de 1970, p. 170.

Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 29. Fasc. 3. Set. de 1969.

Revista Eclesiástica Brasileira. Vol. 29. Fasc. 4. Dez. de 1969, p. 357.

Revista *Época*. São Paulo, nº362, 25 de Abril de 2005.

Revista Isto É. 23 jun. 1982, p. 85.

Revista da Rádio Excelsior, A maior paróquia da Arquidiocese. Salvador, 2012.

Revista *Le monde diplomatique*. Ano 6, nº 68, 2013, p.26.

Revista *Veja*, São Paulo, 2 de Novembro de 1977, p. 4.

Revista *Veja*, São Paulo, 20 de Dezembro de 1978.

Revista *Veja*, São Paulo, nº 628, 17 de Agosto de 1980.

Revista *Vozes*, Abril de 1969.

Revista SEDOC, Ata da Assembleia de Fundação da CNBB. nº 54, 1972, p. 561-565.

Revista SEDOC, A violência em Upsália e em Medellín. Vol. 3, 1969.

Revista SEDOC, Relatório para o 1º Encontro Intereclesial de Cebis (Vitória, 1975).

Revista *Visão*. São Paulo, 05 jul. 1968.

Revista *Vozes*. São Paulo, 03 Abril de 1969, p. 322.

SITES

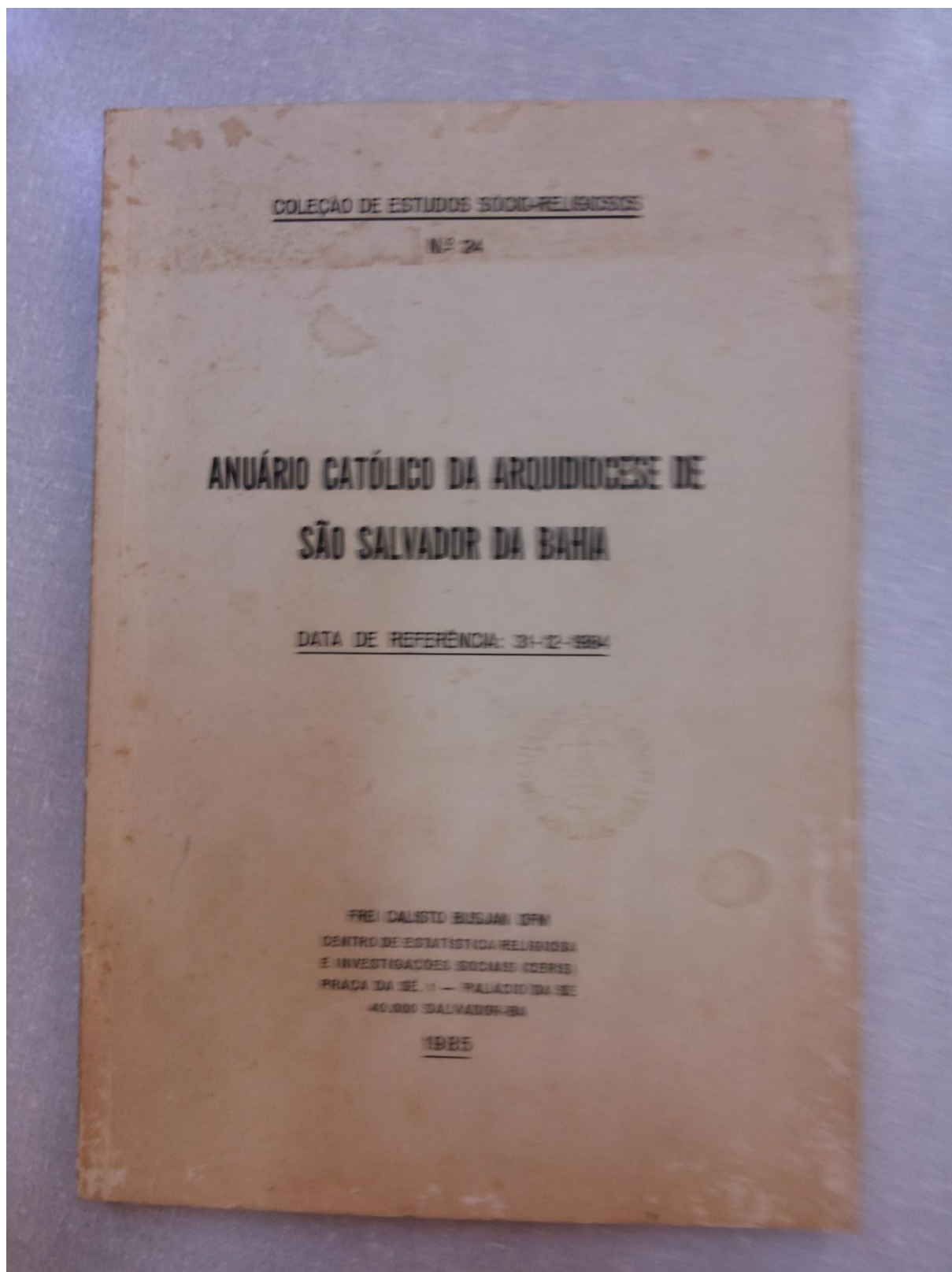
- www.bocaonews.com.br
- cnbb.org.br

- <http://www.adital.com.br/?n=baze>.
- www.fernandonogueiracosta.wordpress.com
- globo.com/pernambuconoticia.
- www.ihu.unisinos.br.
- <http://www.arquidioceseolindarecife.org/historia>.
- <http://cronicap.blogspot.com.br>.
- <http://cronutupia.blogstop.com>.
- <http://cronicap.blogspot.com.br/festa-do-morro.html>.
- www.cefep.org.br/documentos/texto.
- www.fgv.br/eps/religião.
- docplayer.com.br.
- www.cidadeverde.com.
- www.vatican.const.gaudium-et-spes-po.htm.
- www.jorgeamado.com.br/obra.
- www.onordeste.com.
- Web TV A Tarde
- www.ulbra-to.br

DEPOIMENTOS ORAIS


- Entrevista realizada com o Padre Antônio Oliveira em 22 de Jan. 2014.
- Entrevista realizada com o Padre Antônio Oliveira em 12 de Mai. 2015.
- Entrevista realizada com o Padre Gaspar Sadoc em 04. de Dez. 2013.
- Entrevista realizada com o Padre Gaspar Sadoc em 21 de Jan. 2014.
- Entrevista realizada com o Padre Gaspar Sadoc em 29 de Jan. 2014.
- Entrevista realizada com José Lourenço Filho em Nov. 2013.
- Entrevista realizada com Geovane Batista Simplício em Nov. 2013.
- Entrevista realizada com Maria do Carmo Ribeiro em Mar. 2013.
- Entrevista realizada com Oswaldo Brandão em Mar. 2014.
- Entrevista realizada com Luis Carlos Aguiar em Out. 2013.
- Entrevista realizada com Maria do Rosário Freitas em Out. 2013.
- Entrevista realizada com a Professora Vanice Queiroz em Abr. 2014.
- Entrevista realizada com Maria Elizete da Silva em Abr. 2013.

ANEXOS



Anuário da Arquidiocese de Salvador – Década de 1980

1


 SECRETARIA DE ESTADO
 SERVIÇOS CENTRAIS DE ESTATÍSTICA DA IGREJA

Introduzir cada grupo de folhas na máquina de escrever, sem
 papel químico: o papel especial adoptado já garante a cópia.

Questionário estatístico geral anual 1982

A) IDENTIFICAÇÃO DA CIRCUNSCRIÇÃO ECLESIASTICA⁽¹⁾

Diocese São Salvador da Bahia Nação Brasil

Assinalar com uma + o quadradinho correspondente

<input type="checkbox"/> 1 Patriarcado	<input type="checkbox"/> 11 Administração Apostólica imediatamente sujeita à Santa Sé
<input checked="" type="checkbox"/> 2 Arquidiocese Metropolitana	<input type="checkbox"/> 12 Administração Apostólica sufragânea de
<input type="checkbox"/> 3 Arquidiocese imediatamente sujeita à Santa Sé	<input type="checkbox"/> 13 Ordinariado ou Exarcado de Rito Oriental imediatamente sujeito à Santa Sé
<input type="checkbox"/> 4 Diocese ou Eparquia imediatamente sujeita à Santa Sé	<input type="checkbox"/> 14 Ordinariado ou Exarcado de Rito Oriental sufragâneo de
<input type="checkbox"/> - Arquidiocese, ou Eparquia particular do Patriarca de	<input type="checkbox"/> 15 Vicariato Apostólico
<input type="checkbox"/> 5 Arquidiocese sufragânea de	<input type="checkbox"/> 16 Prefeitura Apostólica
<input type="checkbox"/> 6 Diocese ou Eparquia sufragânea de	<input type="checkbox"/> 17 Missão « sui iuris »
<input type="checkbox"/> 7 Prelazia imediatamente sujeita à Santa Sé	<input type="checkbox"/> 18 Vicariato Castrense
<input type="checkbox"/> 8 Prelazia sufragânea de	<input type="checkbox"/> 19 Circunscrição Eclesiástica parcial
<input type="checkbox"/> 9 Abadia imediatamente sujeita à Santa Sé	<input type="checkbox"/> 20 Vicariato Patriarcal
<input type="checkbox"/> 10 Abadia sufragânea de	

Rito latino Organismo do qual depende:

 Conselho para os Assuntos Públicos da Igreja

 S. Congregação para os Bispos

 S. Congregação para as Igrejas Orientais

 S. Congregação « Propaganda Fide »

Ordinário: Dom Avelar Cardeal Brandão Vilela
(cognome, nome. Se for religioso: sigla (ou nome) da família religiosa. Se for bispo titular: indicar a sede)

Coadjutor: -
(cognome, nome e sede titular)

Administrador Apostólico (ou Patriarcal): -
(cognome, nome. Se for bispo: indicar a sede)

Auxiliares e Vigários Gerais: Dom Tomás Guilherme Murphy C.SS.R., Bispo tit. de Sululi
(cognome, nome e sede titular)
Dom Ângelo Domingos Salvador OFMOp, Bispo tit. de Selja
Dom Boaventura Kloppenburg OFM, Bispo tit. de Vulturara

Auxiliares simplesmente: -
(cognome, nome e sede titular)

Vigários Gerais simplesmente (ou, para os Orientais « Syncelli »): Mons. Gaspar Sadoc da Natividade
(cognome e nome)
Mons. José Gilberto de Luna e Mons. Manoel José Sampaio Python

Delegados Episcopais: Vig. Episcopal p/Trib. Ecles.: Mons. Pedro A. Cabral Guerreiro
(cognome e nome)
Vig. Episcopal p/5a Reg. Past.: Mons. José de Souza Neiva
Vig. Episcopal p/2a Reg. Past.: Frei Calisto Busjan OFM

Vigário Capitular: -
(cognome e nome)

Endereço da Cúria da circunscrição: Palácio da Sé, Praça da Sé
 Tel.: (071) 243-1
7572

⁽¹⁾ Pedir-se atualizar a primeira folha destinada ao *Anuário Pontifício* na data de restituição do questionário, escrevendo os nomes na língua de origem como devem ser publicados. Pedir-se também comunicar, com carta á parte, as mudanças havidas depois daquela data.

Data: 9 de maio de 1983

EXEMPLAR DESTINADO AO ARQUIVO DA CÚRIA DIOCESANA

Questionário Estatístico/1982.

INVESTIGACION SOBRE LAS COMUNIDADES ECLESIASTICAS DE BASE
EN AMERICA LATINA

Encuesta dirigida a los Señores Obispos

IDENTIFICACION

01. Diócesis: São Salvador da Bahia
 02. Número de años que lleva trabajando en su diócesis: 15
 03. Diócesis (señale con una X una sola posibilidad):
 - Predominantemente rural -----
 - Predominantemente urbana X

PROCESO DE INICIACION, ORGANIZACION Y ACOMPAÑAMIENTO DE LAS CEBs

En su diócesis las CEBs se han iniciado a partir de: (marque con una X las diversas maneras que se han dado en su diócesis):

- Plan pastoral de la diócesis X
 Iniciativa espontánea del pueblo -----
 Iniciativa de algunos párrocos X
 Respuesta a un problema social -----
 Por el testimonio de otras CEBs X

1. En su diócesis existen diversas clases de CEBs:

SI ----- NO X

En caso de que existan diferentes clases de CEBs, por favor señale características de tres de ellas:

1. -----
 2. -----
 3. -----

2. Las CEBs han fortalecido la pastoral de conjunto en su diócesis?

SI X NO -----

Por qué: Participação das comunidades na vida eclesial - Conhecimento melhor da realidade - Animação missionária

4. Se está dando un acompañamiento a las CEBs de su diócesis?

SI X NO -----

Si su respuesta es afirmativa, señale cómo se está realizando este acompañamiento: Visitas pessoais - encontros com celebrações -

atendimento de grupos - mensagens e reflexões pelos Meios de Comunicação -

Apoio aos Coordenadores de Regiões Pastorais e Zonais - Instalação e funcionamento do Centro de Evangelização da Periferia

En ese acompañamiento ha escrito alguna Carta Pastoral sobre las CEBs? SI --- NO --- Si su respuesta es afirmativa, la Carta Pastoral es sólo suya --- o es conjunta con -----

la fecha es: ----- y se titula: -----

POR FAVOR ANEXE UNA COPIA DEL DOCUMENTO

Questionário aplicado pelo CELAM sobre as CEBs de Salvador.

MEU IRMÃO ESTÔMAGO

Pobre irmão estômago!
 Estavas doente e eu não sabia
 Há quanto tempo se instalara
 O mal no teu regaço?
 -Seis meses, doze meses?
 Ah! Eu não sabia!

Por isso, meu irmão estômago
 Nenhuma assistência te podia dar
 São revezes da vida! Quem diria?

E tu, pobre estômago, passaste, então,
 A ser vítima de anômala situação:
 Todos queriam que fosses pródigo
 No receber e digerir os alimentos.
 E tu, constrangido, te recusavas
 A fazê-lo, dando sinais até
 De desgosto e desalentos!

No entanto, jamais, jamais se pensou
 Que estivesse enfermo e solitário.

Foi quando o corpo todo, lentamente,
 Começou a dar provas de cansaço
 E também de magrês, solidário
 Com o teu sofrer silente.

Um dia, chegou inesperada revelação:
 O estômago traz consigo forte ulceração.

E a biópsia, mais tarde, com lisura
 Descobriria que o câncer lá estava
 Encravado na pequena curvatura.

Perdão, meu velho amigo de 74 anos!
 Perdão!

Eu te agradeço, na esperança,
 A tua santa paciência, meu irmão

† Avelar Card. Brandão Vilela
 Instituto do Coração, 08/10/86

N.B. Não sou poeta. Quis apenas, sem maiores preocupações de rima
 e ritmo, exprimir sentimentos íntimos que mantenho com os

Poema escrito por Dom Avelar no Instituto do Coração em São Paulo relatando a sua enfermidade.

Eminência :
 Sei que V. Pma. não vai ler esta carta.
 É uma carta de um estudante concluinte
 do curso de Engenharia da UFPE, bastante igno-
 rante.
 No entanto, estou escrevendo. Não
 faz mal, que as cartas vão parar na
 cesta de papéis inúteis, junto às es-
 crevanças de V. Eminência.
 O tema que vou abordar prende-se
 a uma notícia do jornal do Brasil, 2
 dias de ontem.
 Na referida notícia, V. Pma. con-
 testava a afirmação de um ~~padre~~
 Bispo da Bahia, com respeito
 à evangelização da Igreja Católica
 nesse Estado.
 Não sei a situação baiana, mas
 aqui em Pernambuco sei como andam
 as coisas.
 Só católico praticante, coisa
 rara hoje na minha escola onde
 todo mundo só pensa em dinheiro,
 mulher e cerveja.
 Como católico, observo que a
 Igreja, no Recife e no interior do
 Estado, está perdendo fiéis e mais
 fiéis.
 As pessoas estão ingressando na

Carta do Estudante Pernambucano Claudio Melo solicitando apoio de Dom Avelar em Recife.

Assembleia de Deus e em outras sei-
tas protestantes. Os da classe média
alta passaram agora a se conver-
ter à Igreja Episcopal (antiga
Anglicana do Brasil). Ontem dia fui
assistir ao casamento de um colega
de Faculdade, rapaz muito bom e pes-
tente à tradicional família cató-
lica (tem tia freira). Ele e a sua noiva
converteram-se à Igreja Episcopal, já ti-
nham se batizados.

Uma surpresa foi encontrar três se-co-
legas do Colégio Marista, também de
famílias católicas que já estavam
também frequentando a Igreja Epis-
copal e eles disseram-me que muitos
colegas do Movimento de Casais em
Cristo estavam passando para a men-
cionada Igreja.

Em todo canto os protestantes come-
çam a ter prestígio. Na Faculdade
são os rapazes e moças evangélicos
são os melhores colegas.

As Com. Cels. de Base, aqui
em Pernambuco, são clubes Políti-
cos, sem nenhuma expressão reli-
giosa.

Não conheço ninguém que te-
nha sido convertido ao catolicismo.

3.

Antes de tudo, veio Petrolina,
 Pequena e pobre, em 46,
 Mas rica de gente boa
 Que merecem receber como corôa,
 Na belíssima Catedral,
 Mascida, em magnífica manhã,
 Do coração ardente do 1º Bispo
 Dom Antônio Malan.

Depois, veio a mudança!
 Era preciso ajudar 'o Piauí',
 E, sem tardança,
 Voei pra Teresina
 Servado pelo Espírito do Senhor!

O campo era vastíssimo,
 no setor religioso e social;
 Valer a pena a luta desigual,
 Porque senti de perto
 A mão do Deus Altíssimo.

Depois, outro chamado!
 Urgia descer às fontes do Brasil
 E lá me fui, num refulgente Pentecostes,
 Assumir,
 Entre esperanças e preocupações mil,
 Em São Salvador da Bahia

Dom Avelar, breve relato do seu Apostolado pelo Nordeste.

Por conta deste documento, fui
sequestrado a 16.06.73 por agentes
do CODI-DOI, que me levaram da
Igreja. matriz da Mococa para a minhocosa,
revisaram ^{por volta do meio dia} e levaram muito de meus
papéis, e me exilaram numa cela do
Quartel General do IV Exército, devolvendo-
me à Paroquia por volta dos 11 de noite.

Dom Helder e Dom Jamorim se
empenharam o dia todo em buscar-me.
Encontrei-os na noite mesma do dia 16,
no Seminário de Olinda, onde acontecia
um encontro pastoral.

Apesar de levado no lagoaço de
uma vanesia, com jornais e revistas a
tapar-me o rosto, e exilado despido,
bem como ameaçado de me soltarem
um fôco, não fui torturado fisicamente.

Noi presos do CODI-DOI vi muito presos
políticos exilados, até gente idosa, e ouvi
barulhos, gritos de gente sendo torturada, o
que poderia ser talvez impressões minhas.

Memórias do padre Reginaldo Veloso sobre a perseguição que sofreu por conta do documento “Eu ouvi os clamores do meu povo”.

1. Há 2 aspectos a considerar :-

- a) - Teologia da L.
- b) - caso Leonardo Boff.

Arg.
Promeramento

- A T.L. continua válida, a nível de Igreja, e é considerada autêntica sempre que tiver inspiração nas fontes da Revelação Divina, nos motivos da fé e da promoção do homem.

- O caso Leonardo Boff ultrapassa a T.L. Algumas de suas ideias foram consideradas, a médio e longo prazo, como perigosas para a fé, em seu desenvolvimento existencial. É verdade que foi C.B. promotor de ideias que a S.C. p/a S.F. resolveu impor silêncio ao teólogo brasileiro, com a intenção de que ele ^{por algum tempo} repensar melhor seu livro - Igreja, Carisma e Poder -.
- a decisão da Santa Sé' vem provocando reações ^{positivas e negati} fora e dentro da Igreja.

dentro da Igreja. Trata-se de uma medida disciplinar.

- Eu não tenho autoridade para censurar a Sé' Apostólica.
- O que entendi falar sobre o caso, disse-o ao Santo Padre, autoridade Suprema de nossa Igreja.
- e não tenho o direito de publicar.
- Espero que esse episódio não sirva de pretexto para ataques ^{destemperados} ao Papa e a seus mais diretos auxiliares.
- Que o frei Leonardo Boff saiba comportar-se a altura de um religioso, teólogo e filho da Igreja, ao mesmo tempo.
- Que os Pastores da Igreja procurem abrir espaços para a concordia e a paz.
- Que, em razão de todos esses pontos supra-mencionados, o tempo do silêncio não se prolongue e tudo se restabeleça, na verdade e na caridade.

Comentário de Dom Avelar sobre a Teologia da Libertação e o "Caso Boff".



Cartilha “O que há por traz da política”, Comunidades de Base de Periperi.



Cartaz de divulgação do Seminário “Constituinte com Participação Popular” realizado pelas CEBs de Periperi em parceria com a ACO (Associação Católica Operária).

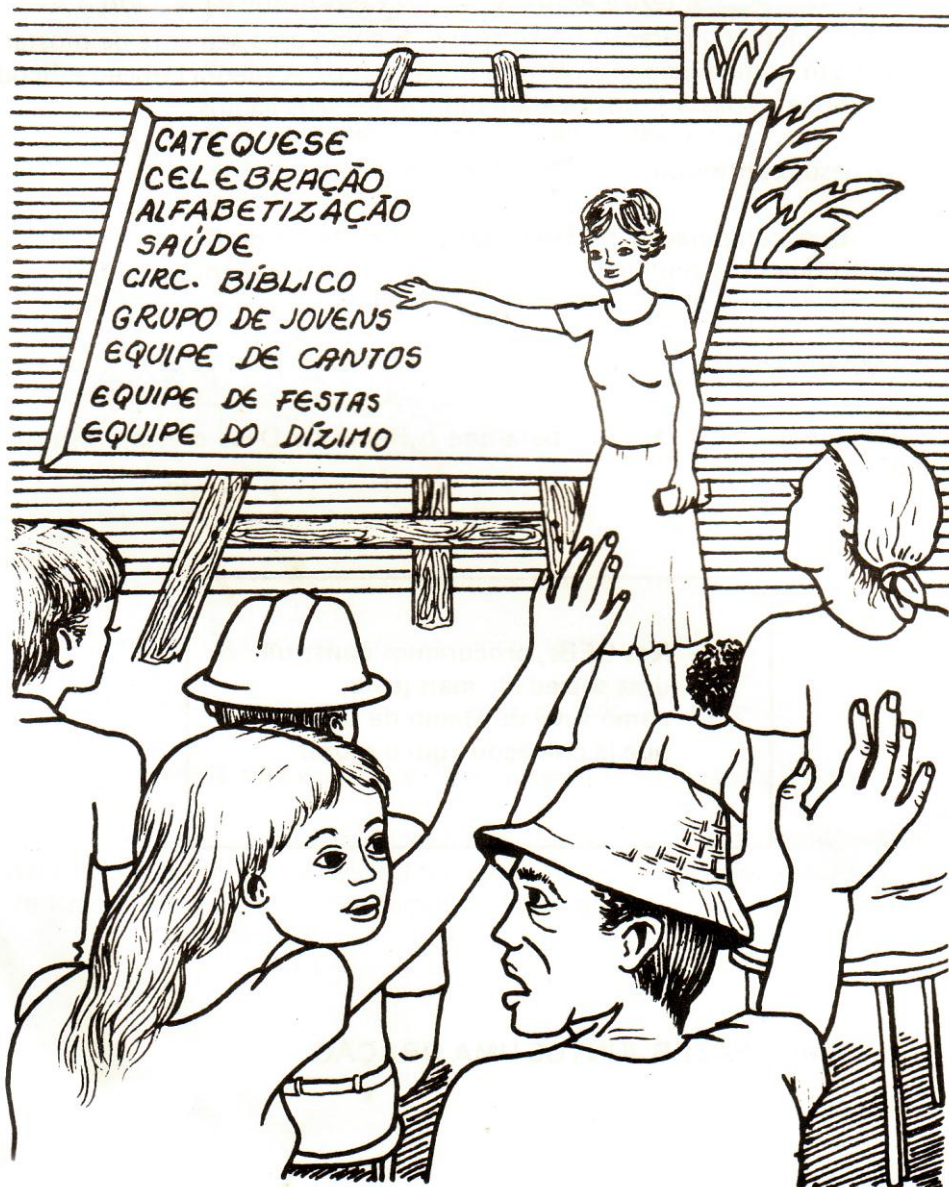


Cartaz do 2º Encontro de Medicina Comunitária. Recife, 1980.

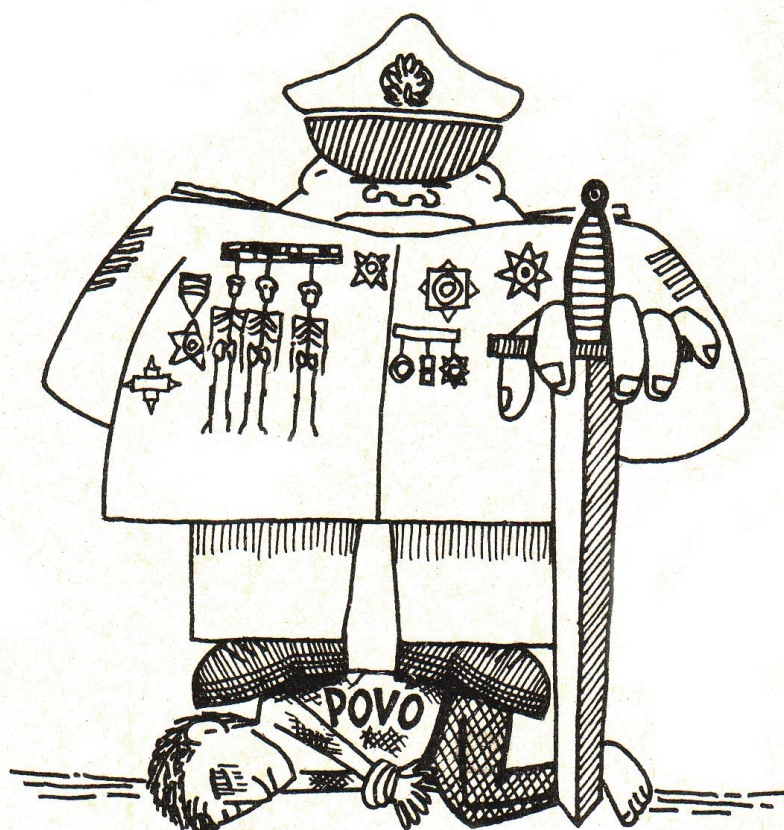
1	NOME DO PARTICIPANTE	2	LOCALIZAÇÃO DA COMUNIDADE	
		<input type="checkbox"/> Cidade <input type="checkbox"/> Periferia urbana		
3	ENDEREÇO DO PARTICIPANTE			
_____		Número	_____	
Rua, Avenida, Praça, etc		Bairro		
_____		Município	UF	
CEP		Distrito, Vila, Povoado, Sítio, etc		
4	FREQUENTE CELEBRAÇÃO EUCARÍSTICA			
		<input type="checkbox"/> Diária	<input type="checkbox"/> Pelo menos 1 vez por semana	<input type="checkbox"/> Pelo menos 1 vez por ano
		<input type="checkbox"/> Pelo menos 1 vez por mês	<input type="checkbox"/> Não frequenta	
5	FREQUENTE CELEBRAÇÃO DOMINICAL SEM PADRE		<input type="checkbox"/> Sim	6 CONSELHO COMUNITÁRIO OU EQUIPE DE COORDENAÇÃO
		<input type="checkbox"/> Não	<input type="checkbox"/> Sim	
		<input type="checkbox"/> Não		
7	FAZ PARTE DE GRUPOS DE REFLEXÃO BÍBLICA		<input type="checkbox"/> Sim	8 AJUDA NA PREPARAÇÃO PARA OS SACRAMENTOS
		<input type="checkbox"/> Não	<input type="checkbox"/> Sim	
		<input type="checkbox"/> Não		
9	PARTICIPA DE ATIVIDADES DA COMUNIDADE PARA RESPONDER A NECESSIDADE SOCIAL E ECONÔMICA LOCAL			
		<input type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	Exemplo: _____
10	PARTICIPA EM ORGANIZAÇÕES, MOVIMENTOS E LUTAS POR MELHORES CONDIÇÕES DE VIDA			
		<input type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	Exemplo: _____

Questionário aplicado as Comunidades Eclesiais de Base no Morro da Conceição/Recife.

COMO SE DISTRIBUEM OS SERVIÇOS NA COMUNIDADE



Cartilha da Arquidiocese de Olinda e Recife. CEB "Um Jeito Novo de Ser Igreja".



A IGREJA, POR AUTÊNTICO COMPROMISSO EVANGÉLICO, DEVE FAZER OUVIR SUA VOZ, DENUNCIANDO E CONDENANDO ESTAS SITUAÇÕES, SOBRETUDO QUANDO OS GOVERNANTES E RESPONSÁVEIS SE DIZEM CRISTÃOS.
João Paulo II, no México

Cartilha “Puebla para o povo”, 1979.



Padre Henrique, a cena do crime.