



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA, CULTURA E SOCIEDADE  
LINHA DE PESQUISA: CULTURA, PODER E IDENTIDADES

RECEPÇÃO E APROPRIAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM  
CAMPINA GRANDE-PB (1960-1980)

Jaqueline Leandro Ferreira

CAMPINA GRANDE  
Julho/2017

RECEPÇÃO E APROPRIAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM  
CAMPINA GRANDE-PB (1960-1980)

Jaqueline Leandro Ferreira

Dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marinalva Vilar de Lima

CAMPINA GRANDE  
2017.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

F383r Ferreira, Jaqueline Leandro.  
Recepção e apropriação da teologia da libertação em Campina Grande-  
PB (1960-1980) / Jaqueline Leandro Ferreira. – Campina Grande, 2017.  
190 f.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina  
Grande, Centro de Humanidades, 2017.

"Orientação: Profa. Dra. Marinalva Vilar de Lima".  
Referências.

1. Teologia da Libertação – Campina Grande-PB. 2. Dom Manuel  
Pereira. 3. Igreja Progressista. 4. Ditadura Militar. I. Lima, Marinalva Vilar  
de. II. Título.

CDU 2-1(813.3)(043)

Jaqueline Leandro Ferreira

RECEPÇÃO E APROPRIAÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM  
CAMPINA GRANDE-PB (1960-1980)

Dissertação Avaliada em \_\_/\_\_/\_\_ com o conceito \_\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Marinalva Vilar de Lima (Orientadora)

---

Prof. Dr. Alarcon Agra do Ó (Examinador Interno)

---

Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra (Examinador Externo)

---

Prof. Dr. Iranilson Buriti de Oliveira (Suplente Interno)

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Elisabeth Chistina Lima (Suplente Externa)

Aos meus pais, Geralda e José.

*“Quando secar o rio de minha infância*

*Secará toda dor.*

*Quando os regatos límpidos de meu ser secarem*

*Minh’alma perderá sua força.*

*Buscarei, então, pastagens distantes*

*-lá onde o ódio não tem teto para repousar.*

*Ali erguerei uma tenda junto aos bosques.*

*Todas as tardes me deitarei na relva*

*E nos dias silenciosos farei minha oração.*

*Meu eterno canto de amor:*

*Expressão pura de minha mais profunda angústia.*

*Nos dias primaveris, colherei flores*

*Para meu jardim da saudade.*

*Assim, exterminarei a lembrança de um passado*

*sombrio.”*

*(Paris, 12 de outubro de 1972)*

*(Um dos últimos poemas de Frei Tito de Alencar, antes de cometer suicídio, atormentado pelos espíritos dos seus algozes)*

*Talvez a Igreja-instituição, experimentada e prudente como todas as anciãs, ao ouvir estas reflexões sorria como a velha Sara, a que era estéril. Ela já não crê na possibilidade de concepção. Ela sorri. Entretanto, seja-nos permitido sonhar e colocarmo-nos no lugar de Abraão que ouviu de Deus a pergunta: <<Porque se riu Sara? Há porventura algo de impossível para Deus? >> (Gn 18,14). Sorri, Sara, porque de estéril te tornaste fecunda, de velha foste transformada em nova! Sara, os sinais da nova vida: uma Igreja nova está nascendo, nos porões da humanidade. (BOFF, 1982, p. 109).*

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Geralda Leandro e José Ferreira, pelo amor e incentivo que sempre me deram.

Às minhas irmãs, Janaína e Jardiene, ao meu irmão Júnior, pelo amor, pelo estímulo e pelo companheirismo, e à minha família, de modo geral.

Agradeço à professora Marinalva Vilar, minha orientadora, que me acompanhou durante a graduação e o mestrado, pela paciência, pelo apoio e por ter me encorajado sempre nos momentos de insegurança.

À professora Regina Coelli Gomes, com quem aprendi muito sobre História, e, principalmente, sobre ser uma pessoa melhor. Do mesmo modo, agradeço à Rozeane Lima, pelo apoio, incentivo e pela disposição. Regina e Rozeane se tornaram além de professoras e coordenadoras, grandes amigas, e sou grata por isso.

Ao professor Alarcon Agra do Ó, pela ajuda em vários momentos durante o decorrer dessa pesquisa.

Ao professor Luciano Mendonça de Lima, por sempre ter disponibilizado o que podia, de fontes a indicações, não só a mim, mas a todos os alunos de História.

A todos os professores e funcionários do curso de História e do PPGH da UFCG.

Aos amigos da turma de Mestrado em História (UFCG) 2015.

Ao meu namorado, Hugo Paz, pelo incentivo, companheirismo, amor e paciência em todos os momentos.

Aos amigos que conheci no curso de História e que se tornaram grandes companheiros, especialmente Breno Amorim, Emanoela Maracajá, Leonora

Cavalcante, Priscila Gusmão, Roberta Gerciane, Osmael Oliveira e todos da turma de História UFCG 2009.2.

Aos amigos seminaristas Elson Brasil, que é amigo de data e experiências anteriores, e Genilson Silva, pela ajuda, apoio e incentivo, pela disponibilidade em sempre me receberem no Seminário São João Maria Vianney e partilharem comigo conhecimentos, e, principalmente, amizade. Aproveito para estender os agradecimentos a todos do Seminário, em especial a bibliotecária Karina, que sempre me recebeu com carinho e atenção.

Aos clérigos, padre redentorista Cristiano Joosten, padre José Acírio, frei Josef Herman e o padre João Rietveld, este último que, além de conversar conosco, permitiu nosso acesso a Biblioteca do Seminário Diocesano São João Maria Vianney.

Aos meus entrevistados que me ajudaram compartilhando suas memórias e experiências: Apolinário, Maria Salete, Fernando García, Hermano Nepomuceno e Eronildo

Aos amigos da Turma de Psicologia UFCG 2016.1, pela amizade e pela partilha de novos conhecimentos e momentos.

A todos os meus amigos.

Aos meus pets que alegam meus dias (Aquiles, Max e Carminha).

## RESUMO

A presente pesquisa problematiza a recepção e a apropriação da Teologia da Libertação na cidade de Campina Grande-PB entre as décadas de 1960-1980. Para tanto, recorreremos às compreensões teórico-metodológicas do historiador Roger Chartier (1990), estabelecendo os eixos norteadores que direcionaram a análise. As representações e práticas de uma teologia libertadora na cidade de Campina Grande se articulam com clérigos e leigos progressistas, mais especificamente, neste recorte temporal, com o bispado de Dom Manuel Pereira da Costa, e na articulação desse com o arcebispo paraibano Dom José Maria Pires. A análise procurou estabelecer os devidos contatos, as aproximações e os afastamentos de uma prática social da Igreja Católica, levando em conta as contradições e os conflitos provenientes da Doutrina Social da Igreja. Em se tratando de um contexto histórico de ditadura militar, a relação entre a Igreja e o Estado foram problematizadas, uma vez que, a situação política produziu, todo o tempo, um campo de tensionamento para os sujeitos que se envolveram nas ações praticadas.

**Palavras-chave:** Teologia da Libertação – Campina Grande – Dom Manuel Pereira - Igreja Progressista – Ditadura Militar.

## ABSTRACT

The present research problematizes the reception and the appropriation of Liberation Theology in the city of Campina Grande-PB between the decades of 1960-1980. For that, we used the theoretical-methodological understandings of the historian Roger Chartier (1990), establishing the guiding axes that directed the analysis. The representations and practices of a liberating theology in the city of Campina Grande are articulated with progressive clerics and lay people, more specifically in this temporal and spatial clipping, with the bishopric of Dom Manuel Pereira da Costa and in his articulation with the archbishop of Paraíba, Dom José Maria Pires and other progressive clergymen. The analysis searched to establish the proper contacts, approximations and departures from a social practice of the Catholic Church, taking into account the contradictions and conflicts arising from the Social Doctrine of the Church. In relation to a historical context of military dictatorship, the relationship between the Church and the State were problematized, since the political situation produced, at all times, a field of tension for the subjects who were involved in the actions practiced.

**Keywords:** Theology of Liberation - Campina Grande - Bishop Manuel Pereira - Progressive Church - Military Dictatorship.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AC - Ação Católica.

AP – Ação Popular

CADF – Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

CELAM – Conselho Episcopal latino americano

CEPLAR – Campanha de Educação Popular

CJP – Comissão de Justiça e Paz

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CSsR – Congregação do Santíssimo Redentor

JAC - Juventude Agrária Católica

JEC - Juventude Estudantil Católica

JOC - Juventude Operária Católica

JUC – Juventude Universitária Católica

LILA - Liga dos Latifundiários

MEB – Movimento de Educação de Base

MNDH – Movimento Nacional dos Direitos Humanos

REB - Revista Eclesiástica Brasileira

SEDOC – Serviço de Documentação

SEC-UR - Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife

TdL – Teologia da Libertação

# SUMÁRIO

|   |            |
|---|------------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>  | <b>14</b>  |
| <b>1° CAPÍTULO – REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS DA TEOLOGIA DA<br/>LIBERTAÇÃO EM CAMPINA GRANDE .....</b>  | <b>43</b>  |
| O lugar do bispado de Dom Manuel Pereira da Costa.....  | 43         |
| Padres e Intelectuais.....  | 57         |
| Os poderes estratégicos e as táticas sociais.....   | 72         |
| <b>2° CAPÍTULO - CLÉRIGOS PROGRESSISTAS E A IGREJA CATÓLICA DA<br/>PARAÍBA.....</b>   | <b>92</b>  |
| O contexto do pré e pós-golpe de 1964 na Paraíba .....  | 92         |
| A representatividade de clérigos progressistas no Nordeste .....  | 102        |
| Por uma educação libertadora.....   | 109        |
| Prática social e a repressão do Estado.....   | 113        |
| <b>3° CAPÍTULO - A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA: REFLEXÕES DO VATICANO<br/>II E DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DE MEDELLIN (1968) E PUEBLA (1979)<br/>.....</b> | <b>131</b> |
| O Concílio Vaticano II e o <i>aggiornamento</i> da Igreja Católica.....   | 136        |
| As Conferências Episcopais de Medellín e Puebla: a reflexão sobre o contexto<br>latino-americano.....   | 149        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>  | <b>167</b> |
| <b>ANEXOS .....</b>   | <b>175</b> |
| <b>REFERÊNCIAS: .....</b>   | <b>177</b> |

## INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é problematizar as experiências de clérigos e leigos na cidade de Campina Grande-PB, levando em conta a apropriação que construíram práticas e representações de uma teologia libertadora entre as décadas de 1960-1980. O recorte temporal compreende o período de vigência da ditadura militar no Brasil e, portanto, discorrer sobre essas práticas sociais nos levou, necessariamente, a encontrar o caminho de conflito que estes sujeitos e a repressão do regime militar mantiveram. Observamos que, inicialmente, houve uma articulação entre a instituição católica e o Estado, particularmente unidos sob o mote da aliança anticomunista.

Esse apoio inicial pôde ser observado, por exemplo, com a realização das *Marchas da família com Deus pela Liberdade*, ocorrida em várias cidades do país, inclusive em Campina Grande, bem como com as notas de apoio divulgadas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil no momento imediato do pós-golpe. Este quadro, apesar de aparentemente hegemônico, vai se modificando e mostrando posições distintas dentro da hierarquia católica. Esses posicionamentos diversos foram também objetos de análise para esta pesquisa.

O recorte temporal e espacial desta pesquisa justifica-se porque as décadas de 1960-1980 foram marcadas pela emergência de um discurso social muito presente dentro dos meios católicos, notadamente a partir da convocação e da conclusão do Concílio Vaticano II (1962-1965) e das Conferências Episcopais ocorridas em Medellín (1968) e Puebla (1979).

O contexto latino-americano, marcado por regimes ditatoriais e um ambiente social de desigualdades, deu maior fôlego para as reflexões acerca do posicionamento da igreja frente aos problemas dos mais pobres. Por sua vez, no Brasil, a presença de movimentos católicos de esquerda, estudantis, operários, agrários, entre outros, fizeram com que a reflexão teológica desenvolvida na década de 1970 – a chamada Teologia da Libertação – tivesse sua face mais acentuada no Brasil.

O caminho percorrido para chegarmos à elaboração desta dissertação de mestrado foi iniciado ainda na graduação. Ao elaborar um trabalho monográfico

sobre a obra *Igreja: carisma e poder*<sup>1</sup>, de um dos expoentes da Teologia da Libertação no Brasil, Leonardo Boff, despertamos para uma série de questionamentos quanto às participações de clérigos e leigos em práticas movidas por um engajamento social e um *ethos* que dizia recuperar o chamado cristianismo primitivo através da experiência de um Cristo contestador e libertário.

A partir de então, nos debruçamos nas leituras de teólogos e historiadores que tratavam do tema. Percebemos que a Teologia da Libertação teve uma forte difusão entre os meios católicos durante a década de 1970 e 1980. Contudo, essa reflexão teológica foi sendo eclipsada. Mas o que teria causado o obscurecimento desses teólogos? A própria obra de Leonardo Boff<sup>2</sup> nos dá os sinais quanto a esse movimento. Acontece que era parte das reflexões levantadas por estes teólogos uma forte crítica ao modelo hierárquico católico e sua concentração de poder. Segundo essa reflexão, a instituição hierárquica católica criou, ao longo dos séculos, através de pactos com outros poderes, como o Estado, alianças que fortaleceram uma Igreja poderosa e pouco preocupada com as questões seculares.

Para Boff,<sup>3</sup> a articulação do poder sagrado com o civil deu ao modelo de Igreja hierárquica uma longa respiração, pois a concentração de poder em poucas mãos facilitava a relação com os demais poderes no mundo. De acordo com o referido autor, os lugares de poder ocupados dentro da instituição são escolhidos dentro do círculo restrito por cooptação, centralizando, assim, decisões e práticas. Esse modelo gerava uma marginalização afetando direitos como a informação e a participação decisória de leigos que eram afetados diretamente nas práticas cotidianas das comunidades de cristãos.

Além de tecer agudas críticas à centralização de poder e ao modelo hierárquico católico, as reflexões teológicas vinculadas a Teologia da Libertação convocava os leigos a assumirem um papel ativo na comunidade, construindo,

---

<sup>1</sup>BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder. Ensaios de Ecclesiologia Militante**. 3ª edição. Editora Vozes: Petrópolis, 1982.

<sup>2</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>3</sup> Idem. *Ibidem*.

inclusive, um modelo de funcionamento de Igreja baseado nas Comunidades Eclesiais de Base. De acordo com Boff:

As comunidades eclesiais de base por seu caráter antes comunitários que societário facilitam a circulação do poder. (...) Toda a comunidade é ministerial, não apenas alguns membros; supera-se desta forma o enrijecimento da divisão do trabalho religioso: hierarquia-direção, laicato-execução.<sup>4</sup>

Essas reflexões provocaram uma forte reação das alas conservadoras da Igreja Católica. Com a eleição do papa João Paulo II em 1978, acirraram-se as coações à Teologia da Libertação. Teólogos responderam a processos doutrinários, clérigos progressistas foram sendo substituídos por sacerdotes mais conservadores e a Teologia da Libertação foi publicamente condenada pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé<sup>5</sup>. Nesse contexto, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez foi censurado. Na Nicarágua, a participação de clérigos na revolução sandinista contra a ditadura de Somoza fez com que João Paulo II acusasse os clérigos progressistas, dentre estes os sacerdotes Miguel d'Escoto, Ernesto Cardenal, Fernando Cardenal, de estarem irregulares no que a igreja propunha como missão.

O obscurecimento da Teologia da Libertação foi, em grande medida, resultado da ofensiva sofrida no final da década de 1970 e ao longo de 1980. Assim, a investida dos setores conservadores representados nas atitudes do papa João Paulo II e do cardeal Joseph Ratzinger, prefeito para a Congregação para a Doutrina da Fé, impôs um silenciamento a essa teologia.

O papado de João Paulo II (1978-2005) foi sucedido pelo do cardeal Joseph Ratzinger, então papa Bento XVI (2005-2013). Bento XVI seguia a mesma linha de João Paulo II. Vale ressaltar que Ratzinger foi o prefeito cardeal da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé durante o papado de João Paulo

---

<sup>4</sup> Ibidem. p, 187.

<sup>5</sup> O antigo “Santo Ofício” teve seu nome mudado para “Congregação para a Doutrina da Fé” em 1965, pelo então papa Paulo VI, através da constituição *Sapientis consilio*, de 29 de junho de 1965. As informações a respeito das mudanças pela qual passou o Santo Ofício e a constituição *Sapientis Consilio* podem ser acessadas através do site do Vaticano. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curial/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_pro\\_14071997\\_po.h](http://www.vatican.va/roman_curial/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_po.h)> Acesso: 13/06/2017.

II. Também foi o responsável pela condução da interrogação e do processo doutrinário<sup>6</sup> sofrido pelo teólogo Leonardo Boff que culminou com a condenação, em 1985, ao silêncio obsequioso do referido teólogo. Em 6 de agosto de 1984, o cardeal Joseph Ratzinger publicou o documento *Instrução sobre alguns aspectos da <<Teologia da Libertação>>*, combatendo essa teologia que, entre outros aspectos, segundo o texto, teria subvertido temas do cristianismo através da análise marxista<sup>7</sup>.

O papa Bento XVI permaneceu à frente do Vaticano como Sumo Pontífice até fevereiro de 2013, quando apresentou sua renúncia do cargo de líder da Igreja Católica. Em meio à uma reunião no Vaticano, Joseph Ratzinger começou a ler, em latim, o texto<sup>8</sup> que anunciava a sua renúncia, relatando que sua condição de saúde era desfavorável para continuar exercendo o papado.

Em 2013, foi eleito o argentino Jorge Mario Bergoglio, Sumo Pontífice, para ocupar o papado, depois da renúncia do então Bento XVI. Algumas manchetes e reportagens<sup>9</sup> anunciavam *gestos* do papa Francisco em favor da

---

<sup>6</sup> Sobre o processo doutrinário sofrido, o teólogo Leonardo Boff concedeu à Revista Caros Amigos uma entrevista narrando esse episódio. Na ocasião, destacou o teólogo: “Isso vinha desde 1972, cada livro que eu publicava era objeto de análise do Santo Ofício. E você sente a vontade deles de condenar. Eu via isso como um paralelo dos nossos organismos de segurança. Se você vai nas malhas desses organismos, está perdido, porque, sistematicamente, de forma burocrática, você é acompanhado. Começou em 1972 com o livro *Jesus Cristo Libertador* e culminou, em 1984, com *Igreja, Carisma e Poder*. Há toda uma longa história com cartas, idas e vindas, um diálogo extremamente penoso com o Vaticano, com o secretário do Santo Ofício, que depois também foi o grande inquisidor do processo (BOFF, Revista Caros Amigos, 1998).

<sup>7</sup> Em um dos trechos referentes ao marxismo, o documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé destaca: “Lembremos que o ateísmo e a negação da pessoa humana, de sua liberdade e de seus direitos, encontram-se no centro da concepção marxista. Esta contém de fato erros que ameaçam diretamente as verdades de fé sobre o destino eterno das pessoas. Ainda mais: querer integrar na teologia uma <<análise>> cujos critérios de interpretação dependem desta concepção ateia, significa embrenhar-se em desastrosas contradições”. (RATZINGER, Joseph. *Instrução sobre alguns aspectos da <<Teologia da Libertação>>* 6 de agosto de 1984). Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curial/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19840806\\_theology-liberation\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curial/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_po.html)> Acesso: 14/07/2017.

<sup>8</sup> Ver mais na carta de renúncia do papa emérito Bento XVI, disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2013/february/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130211\\_declaratio.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html)> Acesso: 10/07/2017.

<sup>9</sup> O jornal *El País* anunciava em 4 de agosto de 2014: “*O novo gesto de Francisco a favor da Teologia da Libertação: o Papa retira a punição de João Paulo II ao sacerdote e ministro sandinista Miguel D’Escoto*”; Em 25 de maio de 2015 a Folha de S. Paulo destacava: “*Viúva de Paulo Freire é recebida pelo papa em audiência particular*”. Disponível em: <[https://www.google.com.br/amp/s/brasil.elpais.com/brasil/2014/08/04/sociedad/1407181648\\_906668.amp.html](https://www.google.com.br/amp/s/brasil.elpais.com/brasil/2014/08/04/sociedad/1407181648_906668.amp.html)> <<https://www.google.com.br/amp/m.folha.uol.com.br/amp/mundo/2015/05/1633252-viuvade-paulo-freire-e-recebida-pelo-papa-em-audiencia-particular.shtml>> Acesso 14/07/2017.

Teologia da Libertação. O tema passou a ser algo corrente nas mídias sociais, televisivas e em periódicos.

Após o primeiro contato que tivemos com a obra de Leonardo Boff (1982) e as menções feitas pela mídia, em relação ao posicionamento do novo papa Francisco, uma série de inquietações nos foi despertada. Afinal de contas, o que essa teologia tinha de peculiar? Por que o tom surpreso e espantoso dos que informavam nos meios de comunicação, direto de Roma, sobre a possível abertura do papa para essa teologia?

Parecia-nos que as lições de história que ressaltavam a importância do estudo do passado através dos questionamentos presentes faziam sentido de forma prática para nossa pesquisa empírica.

O ensinamento de Certeau<sup>10</sup>, em *A operação historiográfica*, enfatiza a necessidade de presentificar uma situação vivida que leve ao historiador a necessária articulação de um passado com o presente, seja por meio de uma ausência, ou de questionamentos que surgem e remetem a um passado dado parecia fazer sentido. Nesse caso, destacamos uma teologia que teve importante papel na década de 1970 e passou, inclusive, por um processo de condenação, notadamente durante o papado de João Paulo II, combatente da teologia da libertação e daqueles sacerdotes mais enraizados. Tais fatos se tornaram relevantes e nos estimularam a tomá-los como tema de pesquisa.

Parece-nos que, depois das inúmeras ressalvas e condenações do Vaticano à Teologia da Libertação, essa corrente foi perdendo força, isso porque, depois das condenações, muitos clérigos acabaram abandonando a batina e desligando-se da instituição. O debate em torno da relação entre fé e política, entre a Igreja e a justiça social teria se abrandado em decorrência das investidas contrárias da hierarquia da Igreja romana. Acreditamos que o processo de alteração nos cargos eclesiásticos também tenha possibilitado esse enfraquecimento, pois assistiu-se a uma mudança acentuada de nomeação de bispos e clérigos mais conservadores para ocuparem as mais altas posições dentro da hierarquia católica, bem como nas igrejas locais.

---

<sup>10</sup> CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**; tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Para Certeau,<sup>11</sup> a operação historiográfica pode ser problematizada a partir de uma lei presente caracterizada pela relação de distanciamento do seu “outro” (o passado). Essa relação pode ser observada no presente por uma falta, uma diferenciação representando, por vezes, “*aquilo que falta*”<sup>12</sup>. O nosso contato com a teologia da libertação representava não necessariamente *o que faltava*, mas o que estava, de certa forma, em uma espécie de esquecimento – ou com muito menos vigor que outrora – e que voltava a ser mencionado sob os *gestos* em seu favor, a partir da eleição de um papa que retoma questões expoentes de uma teologia que condena o capitalismo e as desigualdades sociais, que ressalta a presença do reino de Deus na terra através da justiça e da igualdade social.

Além dessas inquietações, a pesquisa documental e a leitura bibliográfica nos apontaram alguns aspectos interessantes para pensarmos a atuação social de sacerdotes católicos.

Em 1974 o pesquisador Thomas C. Bruneau publicou a obra *O catolicismo brasileiro em época de transição* (1974), problematizando, do ponto de vista institucional, as transformações pelas quais passou a Igreja Católica no Brasil. Para tanto, ressaltou seu caráter adaptável em relação ao meio em que estava inserida. Segundo o referido autor, a transição da Igreja deve ser entendida através da relação que esta instituição manteve com o estado ao longo de sua existência no Brasil, portanto, as mudanças que se operaram dentro das suas estruturas de funcionamento e posicionamento estavam conectadas com as próprias mudanças no contexto histórico brasileiro. Se, por um lado, a Igreja manteve-se por muito tempo ligada institucionalmente ao estado e seu funcionamento, por outro, ao desfazer-se, de certa forma, essa dependência, sua estrutura de funcionamento passou a ser maior influenciada pela Santa Sé. Após alguns anos da publicação da primeira obra sobre a Igreja católica no Brasil, mais especificamente, após cinco anos, em 1979, Bruneau publicou *Religião e politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário*. Nesta obra o autor ressalta a importância de estudar a dinâmica social para compreender

---

<sup>11</sup> Idem. Ibidem.

<sup>12</sup> CERTEAU, Michel. op.cit. p, 93.

como esse sistema religioso influenciou as crenças e práticas dos seus membros.

O brasilianista Mainwaring Scott e sua obra *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*<sup>13</sup> deu importantes contribuições para os estudos que relacionam a Igreja e a política. Apesar de também recorrer a alguns aspectos do caráter institucional da Igreja católica, o referido autor ressalta que as abordagens puramente vinculadas a uma análise institucional tendem a homogeneizar as concepções religiosas que, ao seu ver, são complexas e heterogêneas. A análise feita por Mainwaring (2004) perpassa por momentos distintos da atuação da Igreja no Brasil e sua relação com o estado e a sociedade, discutindo as transformações pela qual passou a Igreja através das reformas empreendidas pelo Vaticano II e a Conferência de Medellín e, posteriormente nos primeiros anos da década de 1980, com o papado de João Paulo II e as pressões do Vaticano, a Igreja teria passado por uma nova mudança significativa onde os neoconservadores passaram a ter um maior espaço.

Através do projeto *Guerreiros do além mar* o pesquisador Antonio Torres Montenegro, através de entrevistas orais, pesquisou a atuação de padres estrangeiros no Nordeste, especialmente nas áreas rurais no período de 1960 a 1970. Dessa pesquisa muitos trabalhos foram publicados<sup>14</sup>. Dessas pesquisas o autor ressaltou a forte presença de sacerdotes estrangeiros no Brasil e no Nordeste, tais análises nos ajudou a entender o número elevando de padres do clero regular e secular em Campina Grande, a exemplo dos holandeses Redentoristas, alemães franciscanos e franceses, como o padre Charles Beylier.

De acordo com Montenegro (2010) o papado de João XXIII (1958-1963) reforçou a encíclica *Fidei Donum*, publicada em 1957 pelo papa Pio XII,

---

<sup>13</sup> MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)** tradução: Heloisa Braz de Oliveira Prieto. Editora brasiliense, São Paulo, 2004.

<sup>14</sup> MONTENEGRO, Antonio Torres. Arquiteto da Memória. Uma Memória de Crateús. in: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). **Escrita de Si, Escrita da História**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004. pp. 309-333; **Padres e artesãos: narradores itinerantes** Trabalho apresentado no IV Encontro de História Oral da Regional Centro-Oeste, realizado em Brasília/DF, em abril de 2001; **História, metodologia, memória** – 1. ed., 1ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2010 etc.

convocando padres europeus a ajudaram os países africanos e latino americanos para, entre outras coisas, evitar o avanço do comunismo, do protestantismo e do espiritismo<sup>15</sup>. A presença desses sacerdotes no Nordeste, por exemplo, evidenciaram um choque cultural com uma realidade de pobreza, o caráter missionário da experiência desses padres os fizeram entrar em contato com realidade distintas. Neste sentido, muitos desses sacerdotes, enviados para conter o avanço do comunismo e dar conta da demanda de católicos em um país com dimensões continentais, como é o Brasil, acabaram por elaborar práticas sociais relevantes juntos a grupos e comunidades mais pobres, o que passou a não ser visto com “bons olhos” para o regime militar no qual vivia o país. As pesquisas desenvolvidas pelo referido autor, puderam nos ajudar a compreender essa presença marcante de sacerdotes estrangeiros, suas experiências em um contexto específico, e suas atuações sociais na cidade de Campina Grande.

O pesquisador Alder Júlio Calado<sup>16</sup> tem contribuído com as problemáticas que envolvem a relação da Igreja com as lutas no campo e sua atuação em projetos de educação popular. Muitas pesquisas envolvendo a atuação de bispos e padres no âmbito nordestino e paraibano foram realizadas. Tratando-se do recorte paraibano, algumas contribuições foram dadas, como: Novais<sup>17</sup>, Silva<sup>18</sup>; Santos<sup>19</sup> e Pereira<sup>20</sup>. Alguns trabalhos contribuíram com o debate envolvendo a atuação da Igreja Católica da Paraíba nas práticas educativas<sup>21</sup>. Pesquisas sobre a Igreja nesse período podem ser encontradas também, em outras áreas,

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>16</sup> CALADO, Alder Júlio Ferreira. Educação popular nos movimentos sociais no campo: potencializando a relação macro-micro no cotidiano como espaço de exercício da cidadania. In: BRAYNER, Antônio Flávio; SOUZA, João Francisco de. **A dúvida e a promessa: educação popular em tempos difíceis**. Recife: Bagaço, NUPEP, 1999.

<sup>17</sup> NOVAES, Regina Célia R. A Questão Agrária e o Papel da Igreja na Paraíba. In: PAIVA, Vanilda (org.). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Loyola, 1985.

<sup>18</sup> SILVA, Jomar Ricardo da. **A Igreja na pós-modernidade: CEBs, poder e cidadania** – João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

<sup>19</sup> SANTOS, Marco Roberto Brito dos. **Os missionários do campo e a caminhada dos pobres no Nordeste**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFBA, Salvador, 2007.

<sup>20</sup> PEREIRA, Vanderlan Paulo de Oliveira. **Em nome de Deus, dos pobres e da libertação: Ação pastoral e política em Dom José Maria Pires, de 1966 a 1980**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, João Pessoa, 2012.

<sup>21</sup> Ver: Giacomelli, Gabriele. **'Igreja Viva' Uma Análise da Dimensão Educativa da Ação Pastoral Popular da Arquidiocese da Paraíba (1966-1973)**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Educação da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.

como na Geografia<sup>22</sup>. Silva (2010), por exemplo, ressalta o envolvimento da Igreja Católica campinense a partir do bispado de Dom Luís Gonzaga Fernandes (1981). “As CEBs, em Campina Grande, adquiriram dinamização e reconhecimento com a chegada de D. Luís Fernandes, de religiosas que vieram com experiências de outras regiões do país e de poucos padres recém-ordenados”.<sup>23</sup>

Não encontramos, contudo, trabalhos que tratem da atuação da Diocese de Campina Grande no recorte de 1960/80<sup>24</sup>, especialmente, a partir de uma leitura que leve em conta a influência e recepção de uma teologia libertadora, muito em voga na época. Por isso, a escolha do recorte temporal justifica-se por se tratar de um período de discussão sobre a emergência de uma Igreja progressista no Brasil. Portanto, nos questionamos: como se insere a Igreja de Campina Grande nesse contexto? Ela se aproxima das questões pertinentes a uma teologia da libertação? Essa pesquisa pretende, então, problematizar como se deu a articulação dos clérigos de Campina Grande com os demais sacerdotes progressistas da Paraíba e quais representações e práticas podem ser observadas como formas de apropriação de uma teologia libertadora.

Após os primeiros contatos com essas menções, eis que nos deparamos com alguns documentos do DOPS da Paraíba e neles, observamos várias menções a clérigos paraibanos acusados de *subversivos* e *agitadores*, por estarem envolvidos em causas sociais, com trabalhadores do campo e da cidade. Foi a partir de então que começamos a buscar compreender como se inseria a cidade de Campina Grande nesse cenário.

Ao ressaltarmos o papel de clérigos e leigos de Campina Grande nesse contexto, é importante destacar que, ao problematizarmos essa atuação, observamos que ela não aconteceu de forma isolada, mas na articulação com outros sacerdotes e leigos. Particularmente, a presença do arcebispo Dom José Maria Pires e sua linha progressista possibilitou que, na Paraíba, entre as

---

<sup>22</sup> JÚNIOR, Marco Antonio Mitidiero. **Ação territorial de uma Igreja radical: Teologia da Libertação, Luta pela Terra, e Atuação da Comissão da Pastoral da Terra no Estado da Paraíba**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da USP, São Paulo, 2008.

<sup>23</sup> SILVA, Jomar Ricardo da. op.cit. p. 87.

<sup>24</sup> Vale lembrar que esse recorte perpassa o papado de João XXIII, o Vaticano II (1962/65), as Conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979), o papado de João Paulo II (1978) e o momento de reabertura política no Brasil.

décadas de 1960 e 1980, as práticas vinculadas a uma teologia libertadora fossem manifestadas.

Como veremos no decorrer desta pesquisa, alguns posicionamentos em relação à teologia da libertação foram mais tímidos em um primeiro momento. O bispo de Campina Grande, Dom Manuel Pereira da Costa, é recorrentemente lembrado pela atuação na década de 1980 com a instauração da Comissão Diocesana de Justiça e Paz, especialmente com a denúncia do esquadrão da morte *Mão Branca*. A partir das pesquisas, podemos constatar, no entanto, que sua atuação se estendeu a outros setores. Seu bispado apoiou práticas sociais como o apoio a trabalhadores rurais em conflitos de terra, através das Pastorais Rurais, e trabalhadores da cidade com o envolvimento de padres das paróquias campinense engajados na causa operária.

A atuação do bispo campinense Dom Manuel Pereira da Costa (1962-1981) é carregada de peculiaridades, isso porque sua atuação teria sido tímida no enfrentamento à ditadura militar e na denúncia da violação de direitos fundamentais. Se comparada às práticas de outros bispos progressistas à época, a atuação de Dom Manuel Pereira da Costa talvez não teria sido, de fato, a mais acentuada. Contudo, seu bispado realizou importantes práticas sociais no recorte temporal aqui proposto.

Acreditamos que, recorrendo ao lugar estratégico de poder, Dom Manuel traçou práticas sociais durante seu bispado. Esses usos se deram, especialmente, no apoio a trabalhadores rurais, como, por exemplo, no conflito do Engenho Geraldo, em Alagoa Nova (PB). A criação da Comissão Diocesana de Justiça e Paz também pode ser apontada como parte dessa prática social, que produziu maneiras de resistência no contexto de repressão das décadas de 1960-1980 na cidade de Campina Grande.

Para discutir os lugares de práticas de poder e resistência, dialogaremos com os conceitos de *estratégias* e *táticas* de Certeau<sup>25</sup>. Para o referido autor, as estratégias dizem respeito às relações de força que se estabelecem por um sujeito de querer e poder numa prática isolada. Ela circunscreve um lugar próprio

---

<sup>25</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**; 16. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

racionalizado. Desse modo, o lugar ocupado pelos membros da hierarquia católica, arcebispos, bispos, padres e etc são parte de um sistema de poder racionalizado, portanto estratégico. Notamos, contudo, que esses lugares de poder estratégicos se fizeram presentes em alguns momentos em que a igreja auxiliou os mais fracos a elaborarem usos táticos.

Para Certeau<sup>26</sup> a tática é o senso da ocasião em que o instante permite aos indivíduos burlarem uma ordem, criando um espaço, uma espécie para utilizar a ordem imposta com usos táticos. “Trata-se de combates ou de jogos entre o forte e o fraco, e das ‘ações’ que o fraco pode empreender”<sup>27</sup>. Se a estratégia é organizada pelo postulado de um poder, a tática não tem, senão, o lugar do outro para estabelecer uma inventividade, um uso desviacionista.

Nesse sentido, problematizar as práticas de clérigos e leigos em Campina Grande entre as décadas de 1960-1980 nos oferece uma série de particularidades. Isto porque, o referido contexto ofereceu as condições de possibilidades em que emergiram conflitos entre esses lugares construídos historicamente como estratégicos e, até certo ponto, cooperadores - como foi o caso da Igreja Católica e suas alianças com o Estado. Portanto, o lugar de poder ocupado por Dom Manuel Pereira da Costa e de clérigos católicos, nesse contexto, permitiram o uso estratégico desses lugares para produzirem práticas sociais que entraram em conflito com o regime ditatorial então vigente.

Foi a partir do contato com as primeiras entrevistas orais realizadas nesta pesquisa que uma série de questionamentos quanto a atuação de Dom Manuel Pereira e as discussões sobre o trabalho com a memória surgiram. Esse primeiro contato se deu com o padre da Congregação dos Sacerdotes do Santíssimo Redentor (Redentorista) Cristiano Joosten. Ao chegar na casa onde moram os padres dessa congregação, para fazer um primeiro contato, logo nos deparamos com um senhor doce e que, ao expor o motivo da visita, logo sentou-se e adiantou-se a narrar suas memórias na vida sacerdotal e sua atuação na Comissão de Justiça e Paz.

---

<sup>26</sup> Idem. Ibidem.

<sup>27</sup> Ibidem. p, 91.

O padre Cristiano Joosten conviveu muito próximo a Dom Manuel Pereira da Costa e foi uma espécie de braço direito deste. Um dos momentos mais rememorados na narrativa do redentorista foi sua atuação como membro da Comissão de Justiça e Paz<sup>28</sup>. Dessa experiência, destacou o papel da comissão na denúncia do esquadrão da morte *Mão Branca*. Foi, portanto, a partir das memórias do padre Cristiano Joosten que começamos a delinear os caminhos pelos quais caminharam alguns clérigos da Igreja Católica de Campina Grande nas décadas de 1960 a 1980.

Aos 87 anos de idade e 60 anos de vida sacerdotal, o padre Cristiano veio da Holanda para o Brasil em 1953. Ele contou-nos que: “depois de uma viagem, na véspera de natal, saímos do porto de navio. Portanto, o navio da última guerra e a última viagem do navio.”<sup>29</sup> Ele ainda não tinha concluído os estudos para a formação sacerdotal, mas já fazia parte da Congregação de Missionários Redentoristas e, por intermédio desta, veio terminar os estudos no seminário de Juiz de Fora, Minas Gerais, ordenando-se em 5 de fevereiro de 1956.

No Nordeste, começou a trabalhar em Garanhuns (PE), em 1958 trabalhou ajudando nas paróquias de Campina Grande (PB), mas, voltou para Garanhuns (PE) logo em seguida para ajudar na formação dos seminaristas no Seminário Menor. Voltou, pouco tempo depois, para trabalhar no que é hoje a Escola Técnica Redentorista e onde também reside junto com os demais redentoristas da cidade.

O padre Cristiano Joosten chegou na cidade de Campina Grande no final do bispado de Dom Otávio Barbosa Aguiar (1956-1962), acompanhando, portanto, todo o bispado de Dom Manuel Pereira da Costa, de 1962 até a sua renúncia em 1981. A aproximação e relação do padre redentorista com Dom Manuel é bastante ressaltada pelo padre Cristiano. Essa aproximação pode nos indicar que a narrativa do padre Cristiano Joosten era carregada de afetividade. O trabalho com a memória ressalta alguns aspectos que perpassam as

---

<sup>28</sup> A Comissão Diocesana de Justiça e Paz era formada pelo Padre redentorista Cristiano Joosten, pelo padre Charles Beylier, o professor Hermano Nepomuceno e a advogada Teresa Braga.

<sup>29</sup> Entrevista com o padre Cristiano Joosten concedida à pesquisadora em 21 de outubro de 2016.

experiências dos sujeitos, as afetividades e o contexto cultural e político no qual estavam inseridos. “Deve-se ainda observar que a memória é resultante da vivência individual e da forma como se processa a interiorização dos significados que constituem a rede de significações sociais”<sup>30</sup>

Entendemos que a atuação dos clérigos a quem associávamos a nomenclatura de conservador ou progressista, em alguns casos mais nítidos, eram carregadas de contradições. Dom Manuel Pereira era, portanto, um desses sujeitos. Se, por um lado, sacerdotes como Dom José Maria Pires (arcebispo da Paraíba), Dom Marcelo Carvalheira (bispo auxiliar de João Pessoa), padre João Maria Cauchi (vigário de Mogeiro) e, mesmo, Dom Antônio Fragoso (bispo de Crateús - Ceará) tinham uma forte atuação ao lado das questões sociais, notadamente ligadas aos trabalhadores rurais, na Paraíba através dos encontros que estabeleceu com o arcebispo paraibano. Por outro, a atuação de Dom Manuel Pereira era mais tímida, tendo relevância em alguns momentos, como a negação em celebrar o “aniversário da revolução” e na denúncia do esquadrão da morte *Mão Branca*. O enfrentamento do bispo campinense não era mais destemida, contudo, dentro de alguns limites, não deixou de ter relevância social para o contexto.

Nesse sentido, os questionamentos acerca da relação entre História Oral e Memória nos auxiliaram a compreender algumas problemáticas presentes nessa abordagem histórica. Para tanto, os debates levantados por Thomson<sup>31</sup> nos permitiram compreender melhor o trabalho com a história oral enquanto possibilidade metodológica para a abordagem histórica.

A história do tempo presente e o uso da fonte oral como possibilidade metodológica para abordagem histórica é recente no Brasil, mas tem adquirido importância nas últimas décadas, ganhando um espaço relevante nos trabalhos historiográficos. A ampliação do campo de possibilidades da história oral e a

---

<sup>30</sup> MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral. Caminhos e descaminhos**. Revista Brasileira de História. São Paulo. v. 13, nº 25/26 pp. 55-65. Set. 92 de ago. 93.

<sup>31</sup> THOMSON, Alistair. **Recompondo a Memória: Questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias**. Proj. História, São Paulo, (15), abr. 1997.

relevância que vem adquirindo, aprofundaram, ainda, as reflexões teóricas e metodológicas sobre tal abordagem<sup>32</sup>

Problematizar as memórias e experiências de clérigos e leigos para perceber as apropriações sobre da teologia da libertação em âmbito local despertou alguns questionamentos quanto à relação entre memória e identidade. Nesse sentido, as reminiscências dos personagens entrevistados evidenciaram aquilo que desejavam perpetuar. A memória é algo que está em constante transformação; ela se relaciona com a produção de identidades que, também, vão se modificando, em maior ou menor medida, ao longo da vida, e interrogar os sujeitos sobre suas memórias é despertar as suas relações que estabelecem com a identidade, com aquilo que, também no presente, pensamos ser. A forma como contamos aquilo que fomos, as memórias, as experiências, ou mesmo o que silenciemos e esquecemos nos leva ao necessário relacionamento da memória e da identidade. Isto é, narramos aquilo que está de acordo com o que acreditamos que fomos e que encontra ressonância na identidade afirmada no presente.

As memórias estão também carregadas de afetividade: elas evidenciam determinadas experiências em detrimento de outras que não corresponderiam com aquilo que achamos por bem lembrar. Desse modo, por exemplo, quando entrevistamos sujeitos que nos narraram as experiências do bispo de Campina Grande, entre as décadas de 1960-1980, os laços de afetividade que os ligavam, muitas vezes, se sobressaem.

É o que acontece, por exemplo, com as memórias do padre Cristiano Joosten, associando, nas suas narrativas, a participação de Dom Manuel em momentos como o Pacto das Catacumbas e no manifesto *Eu ouvi os clamores do meu povo*. Observamos que, para alguns sujeitos que entrevistamos, o anseio pelo “reconhecimento” de um papel que Dom Manuel Pereira teria cumprido é essencial. Quando partimos para entrevistas com pessoas que não tinham esse laço afetivo com o bispo campinense, as narrativas se modificaram, pois não

---

<sup>32</sup> NETO, André de Farias Pereira. MACHADO, Bárbara Araújo. MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral no Brasil: uma análise da produção recente (1998/2008)**. Trabalho apresentado na reunião da *Regional Oral History Office (ROHO) Office of The Bancroft Library* na Universidade de Berkeley, na Califórnia em 2006 no XXIV Simpósio Nacional organizado pela Associação Nacional de História (ANPUH) realizado em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2007.

havia compromisso em dar um determinado lugar de destaque à sua atuação, deixando entrever, assim, os vários aspectos com o trabalho de História Oral.

De acordo com Montenegro (1993) quando entrevistamos líderes religiosos, políticos, comunitários, etc., há na narrativa desses sujeitos uma preocupação em construir um discurso que tenha lógica, coerência, já que trata-se de uma imagem que será tornada pública. Essas características são observadas em entrevistas onde o foco não é, necessariamente, a história de vida dos sujeitos, mas sua participação ou experiência em um determinado tema. Assim ressalta Montenegro: “Esse tipo de entrevista se caracterizará por uma construção em que predomina a racionalidade ou mesmo o discurso racionalizado do entrevistado”<sup>33</sup>.

Nesse sentido, “as lembranças eram também reformuladas de acordo com as situações do cotidiano e com as emoções”<sup>34</sup>. O presente, por vezes, se torna ou não, o momento propício para narrar alguns aspectos passados. Quando, no presente, alguns posicionamentos são reprimidos, rememorar um momento de abertura no passado se torna algo incômodo, recatado. O contexto das décadas de 1960-1980, mais particularmente a década de 1970, para grande parte dos clérigos católicos, foi marcado pela presença de debates e questionamentos quanto à atuação da igreja e sua estrutura hierárquica. É possível perceber que mesmo alguns temas caros a essa instituição, como o celibato, eram debatidos. No presente, ao indagar nossos entrevistados sobre estes aspectos, eis que um silêncio acanhado paira, logo, desvia-se para outro assunto. Talvez, no presente, essa não seja uma questão que tenha abertura para ser debatida.

Os debates em torno da memória e da reminiscência evidenciam a relação passado/presente. As experiências, portanto, estão sempre em reconstrução. Para Thomson<sup>35</sup>, a relação dos sujeitos com a memória muda com o passar do tempo e, na medida que damos novos sentidos a ela, as modificações na identidade pessoal as moldam para adaptar-se com o “eu presente”, para que seja possível a convivência com o passado. Assim, a relação entre memória e

---

<sup>33</sup> MONTENEGRO, Antonio Torres. Op. cit. p. 56.

<sup>34</sup> THOMSON, Alistair. op.cit. p, 55-56.

<sup>35</sup> Idem. Ibidem.

identidade possui um aspecto dialético, isto é, “o processo de recordar é uma das primeiras formas de nos identificarmos quando narramos uma história. Ao narrar uma história, identificamos o que pensamos que éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser”<sup>36</sup>. Nessa relação com o passado, as memórias que não se adaptam, se reconstróem, ou simplesmente, permanecem no silêncio.

O que há no silêncio? Às vezes o passado torna-se inquietante, experiências traumáticas podem incorrer no silêncio. Esquecer uma experiência que tenha sido um choque pode ser uma estratégia para conviver com as próprias memórias e com o presente. O silêncio pode nos dizer muito quanto ao devido relacionamento dos sujeitos com fatos passados através daquilo que se lembra, mas também daquilo que se esquece, ou simplesmente se silencia.

O padre José Acírio, atualmente com 64 anos de idade, foi ordenado<sup>37</sup> na vida sacerdotal na década de 1970. Quando jovem, participou de movimentos estudantis e, já morando na casa paroquial da Igreja de Santo Antônio, em Campina Grande, um dia, ao sair de casa às 7 horas da manhã, foi surpreendido por uma Kombi, vendado e levado a um lugar desconhecido. Acreditava estar no quartel do exército, já que ouvia, ao passar próximo, os sinos do convento de São Francisco, os quais conhecia bastante. Ao ser questionado sobre o acontecimento, prefere responder com frases curtas e partir para outros assuntos, evitando narrar o ocorrido. Afirmando que: “Eu só fui levado um dia, eu acho que foi para o quartel, passei o dia lá (...) de tarde me deixaram de volta.”<sup>38</sup> Os sentimentos descritos a partir da narrativa destacam a preocupação de um dia incerto, mas o silêncio sobre o ocorrido é o que prevalece. Silêncios que são fundamentais para entendermos o próprio acontecimento.

Assim como as demais entrevistas, as peculiaridades que envolvem o relacionamento das narrativas, da memória e identidade são aqui problematizadas a partir do devido relacionamento das experiências individuais e coletivas e das relações de poder que as cercam. Dos lugares requeridos que

---

<sup>36</sup> Ibidem. p, 57.

<sup>37</sup> Recebeu a ordenação do bispo de Campina Grande Dom Manuel Pereira.

<sup>38</sup> Entrevista do padre José Acírio concedida à pesquisadora em 22 de setembro de 2015.

esses sujeitos exigem da historiografia, suas versões, por vezes, destacam um tom de receio por medo de verem as suas histórias contestadas.

As falas que evidenciam o “*eu fui um protagonista da história*”, “*eu estive do lado certo da história*” nos dizem muito quanto à relação que os sujeitos constroem das suas narrativas de vida e que são aqui analisadas, levando em conta os seus *lugares de fala*, problematizando “o que a narrativa dos que viveram ou presenciaram o tema pode informar sobre o lugar que aquele tema ocupava (e ocupa) no contexto histórico e cultural dado?”<sup>39</sup>

Segundo Alberti<sup>40</sup>, a crítica à História Oral se baseia em considerar que a entrevista publicada já é “História”, portanto, vale salientar que, como as demais fontes, o relato oral necessita ser analisado, interpretado. O diálogo com a memória está vinculado com a construção de uma identidade. É, portanto, através de uma multiplicidade de memórias que os sujeitos reivindicam lugares dentro de um campo de relações de força. Nos debruçamos nessas narrativas para problematizarmos como esses sujeitos construíram suas memórias a partir de determinadas representações e práticas vinculadas ao contexto histórico das décadas de 1960-1980, percebendo quais apropriações foram elaboradas de uma teologia libertadora.

O diálogo com os documentos da polícia, notadamente dos serviços de informação da ditadura, localizados na UFPB, são parte importante desta pesquisa. Trata-se dos documentos que estão sob a guarda do Arquivo do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da UFPB. Nestes arquivos encontram-se a documentação do antigo DOPS-PB. Sobre a denominação de documentos de polícia, entendemos serem aqueles que compõem um arcabouço de acervos referentes a “ação repressora do Estado, em que contravenções as mais diversas são enquadradas, com indivíduos capturados, julgados e presos”<sup>41</sup>

Os documentos do DOPS construíram a noção de um sujeito subversivo e perigoso em nome da manutenção de uma “Segurança Nacional”. A contestação de direitos dos trabalhadores urbanos e do campo era sempre

---

<sup>39</sup> ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005. p, 30.

<sup>40</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>41</sup> BACELLAR, Carlos. Uso e mau uso dos Arquivos, in: PINSKY, Carla Bassanezi. (organizadora) – **Fontes históricas**. 3. Ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2014, p, 31.

acompanhada da acusação de termos como: subversivo e agitador. É possível perceber, por exemplo, nas denúncias enviadas aos órgãos de vigilância da ditadura a queixa de empresários informando a “presença de agitadores entre os trabalhadores” que reivindicavam melhores condições de trabalho.

Esses indícios demonstraram ainda a relação da ditadura com uma elite econômica empresarial e também, no caso da Paraíba, latifundiária. Servindo a interesses de latifundiários e de empresários, a ditadura, através dos seus órgãos de vigilância, auxiliou na repressão aos trabalhadores na cidade e no campo.

Nesse sentido, concordamos com os apontamentos feitos por Dreifuss<sup>42</sup> quando ressalta a relação e participação de um grande número de empresários e técnico-empresários ocupando setores-chave da administração durante o regime ditatorial. Esses advinham, principalmente, do complexo IPES/IBAD<sup>43</sup>. Colaborando para a derrubada do governo João Goulart e, conseqüentemente, apoiando o golpe militar de 1964, apoiavam uma administração econômica do país que se voltasse para os interesses dos grandes empresários e banqueiros. Não à toa, observamos que grande parte dos organismos de segurança e informação era utilizada como instrumento repressor aos movimentos contestatórios de trabalhadores urbanos e rurais.

Esse instrumento de vigilância e punição afetava diretamente a vida dos sujeitos, já que, para exercer uma função, notadamente no âmbito público, mas não restritamente a este, os sujeitos deveriam apresentar uma ficha que comprovasse o seu não envolvimento com atividades “subversivas”.

O sistema de informação do regime militar contava, portanto, com uma rede de comunicação responsável por manter dados sobre os antecedentes políticos, ideológicos e criminais. O Serviço de Informação da Secretária da Segurança Pública do Estado da Paraíba era um órgão vinculado ao Sistema Nacional de Informações. O primeiro chefe nacional do SNI foi o general Golbery

---

<sup>42</sup> DREIFUSS, René. **1964: A conquista do Estado**. Petrópolis, Vozes, 1981.

<sup>43</sup> IPES Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (1961) e IBAD Instituto Brasileiro de Ação Democrática, chamado de complexo IPES/IBAD em virtude de suas articulações, essas instituições ressaltam a participação da sociedade civil, notadamente, com um grande número de empresários e técnico-empresários na articulação do golpe militar e posterior regime.

do Couto e Silva, advindo do IPES - ressaltando a forte relação que essa instituição manteve, posteriormente, com a manutenção do regime militar e com os seus aparatos de vigilância. “Os arquivos completos de informações do IPES, reunidos pelo Grupo de Levantamento da Conjuntura chefiado pelo General Golbery e onde haviam sido compilados dados de 400.000”<sup>44</sup>, foram levados para Brasília após o general Golbery assumir a chefia do SNI. Esses documentos ajudaram a compor a rede de informação e vigilância do Serviço Nacional de Informação.

Obedecendo as normas do Regulamento para a Salvaguarda de Assuntos Sigilosos, Decreto nº 79.099 de 06 de janeiro de 1977, os serviços de informação sofreram ampliação a partir de 1970, expandindo-se em sistemas setoriais, através da “criação de subdivisões das DSIs nas instituições subordinadas aos ministérios, ou seja, empresas públicas, autarquias e fundações”<sup>45</sup>. Em 1975, passou a denominação oficial de ASI. Em 1971<sup>46</sup> foi instalada na UFPB a fundação oficial da Aesi, trata-se de uma das primeiras experiências nesse sentido:

Na UFPB, cujo reitor “anfíbio” (o militar e professor Guilardo Martins Alves) também já demonstrara seu empenho “purificador”, no início de 1969 já estava em funcionamento um Serviço de Segurança de Informação. Essas experiências precursoras podem ter estimulado e inspirado a criação de agências de informação em todo o sistema universitário, o que só aconteceu oficialmente em 1971. Graças a seu pioneirismo, a Aesi/UFPB foi das mais bem-organizadas e atuantes na primeira metade dos anos 1970, quando seu regimento interno servia de modelo para agências congêneres.<sup>47</sup>

O empenho purificador a que o autor se reporta era parte essencial para a ideologia da Segurança Nacional, aliás, esse mote foi também parte da campanha que fomentou o golpe militar no Brasil: a limpeza da sociedade de comunistas. O funcionamento das instituições durante o regime militar estendia

---

<sup>44</sup> DREIFUSS, René. op.cit. p, 422.

<sup>45</sup> MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Os espíões dos Campi. in: **As Universidades e o Regime Militar**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p, 195.

<sup>46</sup> “Na UFAL, em janeiro de 1972, na USP, a Aesi foi oficializada em outubro de 1972. Nas outras universidades, elas foram criadas no mesmo período, entre 1971 e 1972, salvo alguns casos de criação posterior, como o da Escola Técnica Federal de Minas Gerais, em 1975”. (Ibidem, p, 1995).

<sup>47</sup> MOTTA, 2014, p, 196.

seus tentáculos, conduzindo a cargos-chave pessoas que apoiavam o governo dos militares. No caso da UFPB – de onde dialogamos mais de perto em virtude da gama documental utilizada para esta pesquisa – logo após o golpe de 1964, o então reitor da UFPB, Mário Moacyr Porto, foi destituído do cargo em 14 de abril daquele ano, sendo nomeado interventor o capitão-médico do Exército Guilardo Martins Alves<sup>48</sup>, quatro meses depois se tornava reitor da UFPB em 12 de agosto de 1964. Tendo como característica uma administração conservadora e repressiva, o então reitor enquadrou e demitiu, ou não renovou o contrato de vários professores e funcionários, mantendo uma forte repressão e vigilância aos movimentos estudantis.

Os arquivos eclesiásticos no Brasil possuem grandes acervos documentais. Tendo em vista que nossa pesquisa dialoga com clérigos, essas fontes seriam essenciais. Bacellar em *Fontes documentais: Uso e mau uso dos arquivos*<sup>49</sup> (2014), ao problematizar sobre o uso dos arquivos no Brasil, destacou que os documentos eclesiásticos estão entre os que possuem o mais difícil acesso<sup>50</sup>. Os acervos pertencentes a Igreja Católica, por exemplo, estão comumente reunidos nas cúrias diocesanas e necessitam de autorização da instituição para a pesquisa.

Sendo o recorte espacial da nossa pesquisa a cidade de Campina Grande, o aporte documental da cúria desta diocese seria de fundamental importância, contudo, não houve permissão para o acesso às fontes. A relação da cúria diocesana de Campina Grande com seu acervo documental conta com uma restrição ao acesso pelos pesquisadores já conhecida por historiadores que tentaram desenvolver suas pesquisas a partir desta documentação. Sendo

---

<sup>48</sup> Ver mais em: <http://www.ufpb.br/content/guilardo-martins-alves> Acesso: 13/09/2016.

<sup>49</sup> BACELLAR, Carlos. Op.cit.

<sup>50</sup> “A ação dos mórmons, visando microfilmar toda a documentação nominativa que possibilitasse a reconstrução de árvores genealógicas e a conversão retroativa dos antepassados, levou-os a desenvolver intenso trabalho de coleta e pesquisa em todo o mundo. Sua ação mais conhecida, no Brasil, consistiu em copiar os acervos da Igreja Católica, de modo sistemático, até que foram descobertos em suas intenções de caráter religioso e passaram a ter o acesso interdito. Dessa maneira, algumas cúrias chegaram a ter seus papéis integralmente microfilmados, enquanto outras, recebendo notícias prévias, barraram o trabalho mórmon. Como consequência, parte do acervo católico pode ser acessada em centros de família regionais da Igreja Mórmon, bem como o acervo de diversas outras instituições arquivísticas. (...) a ação dos mórmons contribuiu de modo negativo para a pesquisa histórica, pois criou o medo e a desconfiança. (...) Tal desconfiança tem sido fundamento de muitos dos entraves à pesquisa mantidos pelas cúrias, mal-informadas do genuíno interesse acadêmico sobre seus preciosos papéis históricos” (BOCELLAR, 2014, p, 41-42)

assim, recorreremos aos arquivos abertos à consulta no Arquivo da Arquidiocese da Paraíba.

O Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco, fica localizado no Centro Cultural São Francisco, João Pessoa-PB. Contando com um acervo documental rico e organizado, esse espaço nos proporcionou o contato com alguns documentos referentes à diocese de Campina Grande, dentre estes arquivos estão documentos alusivos a eventos, correspondências, cartas circulares, planos pastorais e relatórios. Foi a partir do diálogo com essas fontes que problematizamos o posicionamento dos clérigos em relação a alguns eventos que norteiam o debate acerca das representações e práticas sociais, articulação realizada na esteira da História Cultural praticada por Roger Chartier<sup>51</sup>.

A obra *História Cultural: entre práticas e representações*<sup>52</sup>, de Roger Chartier, é um conjunto de oito ensaios publicados entre 1982 e 1986. Seu objetivo foi refletir sobre a história francesa produzida entre os anos de 1960-1970, especialmente pela insatisfação que provocou quanto ao aspecto das mentalidades e da história serial, também denominada quantitativa. Sua proposta provocou um desvio metodológico, ressaltando as relações ao invés das hierarquias, pensando as representações. Desse modo, não se imagina pensar as *práticas e representações* fora do campo social, ou mesmo pensar o estudo da cultura como uma estrutura suspensa no ar, sem vínculo com o espaço social. Na perspectiva já apresentada pelo autor ao ser acusado de promover uma história afastada da análise do social, ele ressalta:

Por isso esta investigação sobre as representações supõe-nas como estando sempre colocadas num campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. As lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio. Ocupar-se dos conflitos de classificações ou de delimitações não é, portanto, afastar-se do social – como julgou durante muito tempo uma história de vistas demasiadas curtas – , muito pelo contrário, consiste em localizar os pontos de

---

<sup>51</sup> CHARTIER, Roger: **A História Cultural entre práticas e representações**; tradução de Maria Manuela Galhardo. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 1990.

<sup>52</sup> Idem. *Ibidem*.

afrontamento tanto mais decisivos quanto menos imediatamente materiais.<sup>53</sup>

Sendo assim, pensar as *representações* deve levar em consideração os discursos e as posições daqueles que os proferiram, o campo de competições, as relações de força e de poder. Os discursos, nesse sentido, não são neutros, mas carregados de intenções e pretendem legitimar e serem legitimadores, por isso, encontram outros posicionamentos que estabelecem relações de força e disputas. Nessa concepção, as estruturas sociais historicamente produzidas, os aspectos políticos, sociais e discursivos são práticas que devem ser pensadas de modo articulado e não isoladamente. Neste aspecto, Chartier<sup>54</sup> articula o campo social pela via do simbólico.

Ao refletirmos sobre as práticas e representações de clérigos na cidade de Campina Grande, entendemos que, enquanto sujeitos que ocupam lugares de poder, esses clérigos não produziram discursos neutros, eles autorizaram práticas, legitimaram um projeto, escolhas e condutas em detrimento de outras.

Entendemos, por exemplo, que a presença do arcebispo progressista Dom José Maria Pires na Paraíba tenha contribuído para uma maior presença e dinâmica do envolvimento de sacerdotes católicos, auxiliando os agricultores nos conflitos de terra, nos projetos de educação popular como o CEPLAR em Campina Grande, nas denúncias da igreja à violação dos Direitos Humanos, quando da atuação do esquadrão da morte *Mão Branca*, etc. Estando no mais alto grau de hierarquia da igreja no Estado da Paraíba, suas práticas sociais autorizaram outros sujeitos a cumprir determinados papéis sociais na realidade local. Esses lugares de poder foram, portanto, estratégicos para a formatação de um projeto de igreja, entre as décadas de 1960-1980. A presença de sacerdotes engajados contribuiu para uma militância social, uma prática que ultrapassava os muros das igrejas. Entendemos que esses sacerdotes, pelos lugares de poder que ocupavam, possuíam um potencial político libertador.

Portanto, problematizar as representações e práticas construídas pelos clérigos e leigos presume sempre que elas estejam envoltas de campos de

---

<sup>53</sup> CHARTIER, Roger. Op.cit. p, 17.

<sup>54</sup> Idem. Ibidem.

concorrência e competições e, mesmo, de contradições. Neste caso, os conflitos entre posicionamentos progressistas e conservadores dentro da hierarquia, entre sacerdotes, leigos militantes e o Estado ditatorial serão objeto de análise.

Tendo um potencial político para auxiliar e dar força aos problemas sociais dos mais pobres, os clérigos católicos progressistas incluíram em suas preocupações questões que há muito se faziam presentes nos movimentos sociais de operários, trabalhadores rurais (vide as ligas camponesas), estudantes, entre outros, ou seja, a presença anterior de uma esquerda católica, da qual Michael Löwy<sup>55</sup> chamou de presença de um *cristianismo da libertação* no Brasil, desde a década de 1950, foi preponderante para a emergência de uma Teologia da Libertação.

É, neste sentido, que, apesar de direcionar a nossa problemática mais particularmente para a atuação de clérigos, destacamos que a Teologia da Libertação é uma reflexão teológica de uma *práxis* anterior, como bem destacou Leonardo Boff<sup>56</sup>. As lutas que os sacerdotes progressistas assumiram foram conflitos que eram (e ainda o são) sentidos cotidianamente pelos mais pobres. E não podem ser entendidos como uma relação que se dá de cima para baixo. As narrativas que aqui problematizaremos, apesar de contemplar mais de perto a atuação dos sujeitos que ocupavam espaços de poder, é entendida como fruto de uma prática anterior.

Pensar as *práticas e representações* da Teologia da Libertação requer uma reflexão sobre as *apropriações* que se tornaram necessárias para entender as práticas dos sujeitos. Nesse sentido, reafirmamos a ideia de apropriação trazida por Chartier que sintetiza: “A apropriação, tal como a entendemos, tem por objectivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as conduzem.”<sup>57</sup>

Pensar as *apropriações* feitas pelos clérigos e leigos de uma teologia libertadora é admitir, antes de tudo, que tal ideia não foi recepcionada e,

---

<sup>55</sup> LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina** tradução: Vera Lúcia Melo Joscelyne. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

<sup>56</sup> BOFF, Leonardo. op. cit.

<sup>57</sup> CHARTIER, Roger. op.cit. p, 26.

consequentemente, praticada de forma homogênea. Por isso, entendemos que trabalhar com as noções desenvolvidas por Chartier<sup>58</sup> para as ideias de recepção, apropriação e representação, nos permite perceber a heterogeneidade dos discursos, das posições e das práticas desses sujeitos, os inserindo no contexto histórico e nos lugares que ocupados no espaço social. Tratamos, assim, de afastar a noção de que a Teologia da Libertação teve um sentido intrínseco e único. O estudo das práticas culturais, nesse sentido, devem levar em conta as trajetórias complexas. Segundo Chartier:

Para tal, uma noção parece ser útil, a noção de apropriação: porque permite pensar as diferenças na divisão, porque postula a invenção criadora do próprio cerne dos processos de recepção. Uma sociologia retrospectiva, que durante muito tempo fez da distribuição desigual dos objetos o critério primeiro da hierarquia cultural, deve ser substituída por uma outra abordagem, que centre a sua atenção nos empregos diferenciados, nos usos contrastantes dos mesmos bens, dos mesmos textos, das mesmas ideias.<sup>59</sup>

É necessário dizer, com isso, que, no percurso da pesquisa, encontramos, nos relatos dos entrevistados, posicionamentos distintos e o diálogo com outros autores em relação às formas como receberam os documentos das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla<sup>60</sup>. Nota-se a influência dos seus lugares sociais, das suas experiências ao longo da vida, dos contatos sociais que estabeleceram dentro da própria instituição católica, alguns se aproximando mais de clérigos considerados progressistas, outros, com certa moderação, ao considerar a abertura da Igreja às questões sociais.

---

<sup>58</sup> CHARTIER, Roger. op. cit.

<sup>59</sup> Ibidem. p, 136.

<sup>60</sup> Em 1968, em Medellín, Colômbia, ocorre a Segunda Conferência Episcopal Latino-Americana, convocada pelo papa Paulo VI. A importância dessa Conferência para se entender o desenvolvimento da Teologia da Libertação se dá por dois motivos em especial: primeiro porque ela ocorre logo após o Vaticano II, ou seja, as reflexões levantadas no Concílio se fizeram presentes em Medellín; segundo porque a realização de um encontro que pretende refletir sobre o papel da Igreja frente ao mundo secular, sendo realizado, no contexto latino-americano, da década de 1960, marcado por fortes desigualdades sociais, peculiaridades políticas, etc, provocou um maior impulso no debate sobre o empenho na luta contra as estruturas injustas dessas sociedades. No ano de 1978, na cidade de Puebla, no México, realizou-se a III Conferência Episcopal latino-americana. Apesar do ambiente conflituoso, pela presença do papa recém eleito, João Paulo II, e apesar da menor participação das alas progressistas – com o afastamento dos teólogos na elaboração final do documento de Puebla – a Opção Preferencial pelos Pobres, resultante do documento final, de certa forma, se caracterizava como um recurso mais harmonizador, satisfazendo progressistas e conservadores.

Pensamos, portanto, que recorrer à noção de *apropriação* leva em conta as diferentes formas que a Teologia da Libertação teve, nos seus processos de recepção, sem deixar de pensar suas implicações com o espaço social de que essa teologia teve e sofreu influência. Por conseguinte, nos permite pensar como essas *apropriações* podem nos ajudar a compreender as *representações* que delas foram feitas pelos sujeitos e, conseqüentemente, quais práticas frutificaram.

Há, ainda, nas considerações feitas por Chartier<sup>61</sup>, questões significativas. Ao discutir sobre a ideia das *representações*, o referido autor chama a atenção para o espaço de conflitos e de lutas no qual essas representações são construídas<sup>62</sup>. Ao problematizar a Teologia da Libertação, é importante notar que o contexto do qual estamos tratando é coberto por tensões, seja no campo político, com a vigência de ditaduras militares em vários países latino-americanos<sup>63</sup>, ou dentro da própria instituição católica com a presença de setores progressistas e conservadores, por vezes se enfrentando.

No campo ideológico, com a influência dos pensamentos de esquerda<sup>64</sup> e, em decorrência, com a resistências de várias alas mais conservadoras. A

---

<sup>61</sup> CHARTIER, Roger. op.cit.

<sup>62</sup> Para citar apenas um exemplo de como os espaços de conflitos forjam novas representações, pensemos, por exemplo, na figura dos homens e mulheres pobres em sua relação com a Instituição Católica. Sabe-se que há um certo caráter assistencialista da Igreja em relação aos menos abastados. Acontece que, especialmente após as reflexões do Concílio Vaticano II e, posteriormente, com as Conferências de Medellín e Puebla a Igreja, na figura de alguns clérigos, passa a refletir sobre seu papel social, especialmente em relação aos mais pobres. Isso fica mais evidente nos documentos finais das duas Conferências supracitadas. Nelas, é possível perceber, por exemplo, a forte influência da Teoria da Dependência na análise da condição dos países latino-americanos. Nesse espaço, passou-se a refletir sobre os homens e mulheres pobres como sujeitos capazes de mudar sua condição através de um processo de conscientização, de encarar os sujeitos como ativos na construção da sua história. Nesse sentido, algumas críticas foram elaboradas entre teólogos e clérigos sobre o papel da Igreja, para além da questão assistencialista. Alguns clérigos e teólogos, especialmente influenciados por autores como Paulo Freire, passam a construir uma outra representação dos homens e mulheres pobres, como sujeitos ativos, capazes de mudarem a realidade social na qual vivem, assim, novos discursos foram elaborados, apoiados, principalmente, na necessidade de conscientização. Evidentemente essas novas *representações* se forjam em um espaço de atritos.

<sup>63</sup> Brasil (1964), Bolívia (1971), Peru (1975), Argentina (1976).

<sup>64</sup> Existe uma complexa discussão quanto ao uso dos termos progressista e conservador. Não é nosso objetivo, ao utilizar tais expressões, afirmar uma esquematização categórica quanto às suas significações. Evidentemente, essas significações possuem uma historicidade e representações plurais. Contudo, nessa pesquisa, utilizaremos tais termos para mencionar Progressistas como sendo aqueles que se aproximam da Teologia da Libertação e, por outro lado, Conservadores para referir-nos àqueles grupos e clérigos que mantêm uma posição contrária à abertura da Igreja e seu envolvimento a questões políticas e sociais, logo, são contrários as propostas daqueles ligados a Teologia da Libertação.

própria Instituição Católica Romana é o palco desses vários posicionamentos. Se, por um lado, o Vaticano II com João XXIII<sup>65</sup> discute sobre a abertura da Igreja ao mundo moderno, com certa continuidade no papado de Paulo VI, o papado de João Paulo II vem um pouco na contramão, tratando de frear certos posicionamentos mais progressistas. Esse espaço de competições e conflitos é também parte da nossa problematização. Nesse caso, iremos perceber como esses posicionamentos encontram ressonância, ou não, em âmbito local (Campina Grande), especialmente no bispado de Dom Manuel Pereira (1962-1981).

Neste sentido, pensar as *práticas e representações* envolve uma complexidade de reflexões e análises, sem, de modo algum, reduzi-las unicamente a questões simbólicas, por exemplo, mas entendê-las inserindo-as em seus contextos históricos, no espaço social das relações de poder.

Tendo em vista que a Teologia da Libertação é um tema atravessado e fortemente influenciado pelo que chamamos de ideologias de esquerda, vale salientar as observações feitas pelo historiador José D'Assunção Barros, ao refletir sobre a História Cultural. Em um texto intitulado *A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos*<sup>66</sup>, tratando sobre o conceito de *representação*, Barros ressalta:

As representações podem ainda ser apropriadas ou imbuídas de uma direção socialmente motivada, situação que remete a outro conceito fundamental para a História Cultural, que é o de “ideologia”. A Ideologia, de fato, é produzida a partir da interação de subconjuntos coerentes de representações e de comportamentos que passam a reger as atitudes e as tomadas de posição dos homens nos seus inter-relacionamentos sociais e políticos.<sup>67</sup>

Para perceber como tais pensamentos considerados de “esquerda” influenciaram a construção de representações distintas, basta ler algumas obras

---

<sup>65</sup> Lembramos que o posicionamento de um papa mais aberto às questões sociais encontra, nos demais níveis da hierarquia católica, resistências de membros mais conservadores.

<sup>66</sup> BARROS, José D'Assunção. **A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos** (2011). Cadernos de História, Belo Horizonte, v.12, n.16, 1º sem. 2011.

<sup>67</sup> Ibidem. p, 53.

de teólogos da libertação. Chamamos atenção, especialmente, para duas obras de Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador* (1972) e *Igreja: carisma e poder* (1982). Além das críticas a estrutura hierárquica da instituição católica, destaca-se nas referidas obras a representação de um Jesus Cristo com ênfase no seu caráter histórico, subversivo, militante a favor da causa dos mais pobres. Outro traço que nos chamou especial atenção quanto às representações ligadas as ideologias de esquerda, entre as décadas de 1960 e 1980, foi a Edição da Bíblia Pastoral da Editora Paulinas, publicada na segunda metade da década de 1980. “Os organizadores e tradutores foram os biblistas progressistas Ivo Storniolo e Euclides Balancin, que inseriram, além das notas de rodapé, introduções aos livros sagrados a partir de chaves de interpretação marxistas”<sup>68</sup>. Tal edição trazia notas e verbetes explicativos, onde se podia ler, por exemplo, a palavra “ordem”, que era explicado da seguinte forma: “Desculpa que o poder dominante usa para conter a possibilidade de o povo se manifestar e se organizar contra o sistema injusto e opressor.”<sup>69</sup>. E a expressão “pobre”, tinha a seguinte tradução: “Vítima de um sistema injusto que explora sua força de trabalho e o seu salário”<sup>70</sup>.

Parafraseando Barros<sup>71</sup>, aos historiadores da cultura<sup>72</sup>, é necessário examinar as relações ideológicas para não cair em uma História da Cultura meramente descritiva. Compreensão já anunciada por Chartier: “Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de

---

<sup>68</sup> SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. **O tempo das Utopias: Religião e Romantismos Revolucionários no Imaginário da Teologia da Libertação dos anos 1960 aos 1990**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013, p. 90.

<sup>69</sup> BÍBLIA PASTORAL 1990, p. 1620. Apud. SILVA, 2013.

<sup>70</sup> Idem. Ibidem.

<sup>71</sup> BARROS, José D’Assunção. Op. Cit.

<sup>72</sup> Vale destacar aqui a ressalva feita por Barros (2011) ao discutir sobre, por exemplo, como alguns esquemas mais simplistas foram revistos por alguns historiadores, a fim de refutar a ideia de que, por exemplo, a cultura seria uma superestrutura determinada por uma base econômica. Especialmente com os marxistas da Escola Inglesa, o “mundo da Cultura passa a ser examinado como parte integrante do ‘modo de produção’”. Autores como Gramsci, atento ao campo cultural, já havia criticado tais esquemas simplistas. (BARROS, 2011). Retomo, aqui, um trecho citado por Barros (2011) do historiador inglês Thompson, ao tratar sobre tal divisão: “Uma divisão teórica arbitrária como esta, de uma base econômica e uma superestrutura cultural, pode ser feita na cabeça e bem pode assentar-se no papel durante alguns momentos. Mas não passa de uma idéia na cabeça. Quando procedemos ao exame de uma sociedade real, seja qual for, rapidamente descobrimos (ou pelo menos deveríamos descobrir) a inutilidade de se esboçar a respeito de uma divisão assim.” (THOMPSON, 2011, p. 254-255) in: BARROS, José D’Assunção. *A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos* (2011). Cadernos de História, Belo Horizonte, v.12, n.16, 1º sem. 2011.

quem os utiliza.”<sup>73</sup> As representações, assim, são determinadas por interesses dos grupos que as constroem, por isso a relação dos discursos e ideologias são questões pertinentes para entendê-las. Elas produzem “estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros”<sup>74</sup> a legitimar ou justificar escolhas e posições.

Dito isto, a pesquisa foi articulada a partir de uma divisão em três momentos: no primeiro capítulo, problematizamos a atuação dos clérigos e leigos em Campina Grande, os conflitos entre clérigos progressistas e conservadores e aqueles que tinham posicionamentos contraditórios. Sendo assim, analisamos como atuou o bispo de Campina Grande, Dom Manuel Pereira da Costa, a partir de um lugar estratégico de poder, problematizando seus posicionamentos e o lugar que ocupa o bispado e a diocese de Campina Grande nesse contexto. Analisamos ainda a atuação de padres e leigos e intelectuais que construíram uma rede de relacionamentos e articulações com outros sujeitos que possibilitou usos e práticas sociais no recorte espacial proposto. Dialogamos, ainda, com a experiência da Campanha de Educação Popular (CEPLAR), percebendo de que forma a igreja católica apoiou essa campanha, através das narrativas de leigos que participaram deste movimento, observando de que forma o golpe de 1964 interferiu nessa campanha perseguindo e acusando de subversão seus integrantes. Discutimos como sacerdotes católicos, utilizando-se de lugares de poder estratégicos, possibilitaram espaços de táticas para possibilitar, aos cristãos mais pobres, ocasiões de burlas e resistências à repressão e vigilância do Estado. Assim, conseqüentemente, problematizamos as tensões estabelecidas entre a Igreja de Campina Grande e o Estado. Pensando, ademais, a atuação da Comissão Diocesana de Justiça e Paz, que teve importante papel na denúncia do esquadrão da morte *Mão Branca*.

No segundo capítulo, nos detivemos a entender como se insere a Paraíba nesse debate, para tanto lançaremos mão da análise do manifesto dos Bispos do Nordeste. *Eu ouvi os clamores do meu povo* (1973) é um documento relevante, pois se trata do documento mais radical assumido pelos bispos

---

<sup>73</sup> CHARTIER, Roger. Op.Cit. p, 17.

<sup>74</sup> Idem. Ibidem.

progressistas católicos. Desse modo, além de localizar os clérigos paraibanos, destacamos as representações que eles construíram a partir da noção de uma teologia libertadora e quais práticas podem ser localizadas como apropriações dessa teologia. Nesse debate, enfatizamos ainda as ressonâncias e contradições entre os sacerdotes católicos da Paraíba, seus conflitos e posicionamentos.

No terceiro capítulo, abordamos alguns eventos que contribuíram para a emergência de uma Teologia da Libertação na América Latina. Para tanto, dialogamos com os documentos referentes ao Concílio Vaticano II (1962-1965); Os treze pontos firmados no documento “Pacto Das Catacumbas da Igreja Serva e Pobre” (1965); o documento final da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano “Conclusões de Medellín” (1968); o Documento de Puebla, “Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano” (1979).

Essas leituras nos ajudaram a entender como a Igreja Católica construiu a ideia de abertura às questões sociais e como essas concepções foram apropriadas na América Latina e no Brasil, onde a Teologia da Libertação se desenvolveu de forma mais acentuada. Neste sentido relacionamos esses eventos macros percebendo suas ressonâncias na construção de representações e práticas de clérigos progressistas no Nordeste e, particularmente, na Paraíba. Além do diálogo com as fontes supracitadas, recorreremos à produção bibliográfica que analisou a emergência de uma teologia libertadora no Brasil.

## 1º CAPÍTULO – REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM CAMPINA GRANDE

### O lugar do bispado de Dom Manuel Pereira da Costa

Nas comemorações dos oito anos da dita “revolução”, nos anos de 1972, as forças militares preparavam inúmeras manifestações para celebrar<sup>75</sup> a passagem da data. Na ocasião, enviaram convites para que, nas diversas cidades do Brasil, fossem realizadas missas em “ação de graça” para celebrar e abençoar o regime. O bispo de Campina Grande, Dom Manuel Pereira da Costa, havia sido convidado pelo comandante da 5ª Cia. de Infantaria, sediada na referida cidade, o então Major Antônio Paulo Câmara, o mais temido comandante da cidade durante a vigência do regime militar.

O convite havia sido feito por telefone. O próprio major Antônio de Paulo Câmara ligou para o bispo Dom Manuel Pereira para informar-lhe do desejo de realização da missa em ação de graças e, com insistência, que fosse o bispo, o mais alto representante da hierarquia católica na cidade, o celebrante da missa. Nas vésperas do dia da celebração, Dom Manuel Pereira enviou ao comandante da 5ª Infantaria um cartão confirmando a data e a hora da celebração, mas informou-lhe que não seria ele o celebrante, mas outro padre da Diocese.

Na manhã seguinte, visivelmente irritado, o major Antônio Paulo Câmara foi à residência do bispo cobrar-lhe satisfação pela sua negativa em ser o celebrante da comemoração. Disse que não havia lhe causado tanta surpresa o fato da não aceitação, afirmando que, se, em virtude, “se tratasse de uma

---

<sup>75</sup> Em estudo recente à partir da documentação do Arquivo da Câmara Municipal de Campina Grande (ACMCG) o pesquisador Luciano Mendonça de Lima, em um texto intitulado: **Um golpe de classe! A ditadura militar em Campina Grande**, fez uma leitura do golpe militar em Campina Grande à partir do conceito de *luta de classes*. Para tanto, o referido autor, mostrou como setores ligados as classes mais abastadas da cidade davam apoio ao regime militar. Esse aspecto pôde ser observado, por exemplo, nas homenagens rendidas a “Revolução” seja pela Regeneração Campinense, loja maçônica da cidade, o órgão patronal do Sindicato Rural de Campina Grande, a Companhia de Eletricidade da Borborema, e outras notas de empresas privadas foram publicadas em jornais para saudar o governo dos militares. (LIMA, 2016)

celebração de missa por Che Guevara, eu a aceitaria”<sup>76</sup>. Para o bispo campinense, a recusa em celebrar a missa pautava-se em alguns pontos. De acordo com Dom Manuel Pereira da Costa:

Nas presentes circunstâncias e como membro da CNBB, face às tensões criadas em várias áreas, por parte de autoridades, com respeito a vários irmãos nossos no episcopado, não me parecia coerente ser eu o celebrante da missa. Acentuei que sabia reconhecer aspectos positivos no programa da Revolução, mas não podia concordar com outros aspectos, sobretudo no que se referia à defesa dos direitos humanos que, em muitos casos não estavam sendo respeitados. Naturalmente, todas as minhas colocações não foram aceitas e contrastavam com o modo de pensar daquele oficial.<sup>77</sup>

A passagem acima é parte da correspondência que Dom Manuel Pereira da Costa enviou à Presidência da CNBB em 29 de março de 1972. Nesse trecho, dois aspectos sobre o bispo campinense podem ser apontados, um deles diz respeito à atuação social como um dos bispos progressistas atuantes na Paraíba, outro aspecto, o trecho em que cita o reconhecimento de “aspectos positivos no programa da Revolução”, ressalta o posicionamento um tanto contraditório do bispo campinense. Acontece que, frente ao engajamento social de alguns sacerdotes católicos durante as décadas de 1960-1980, Dom Manuel Pereira da Costa vai assumir uma postura mais sutil, sendo seu enfrentamento tímido à ditadura militar.

O bispo de Campina Grande ocupa um lugar estratégico dentro dos jogos de poderes. É parte daquilo que Certeau<sup>78</sup> chama de sujeito que possui um lugar de querer e poder. As estratégias são localizáveis dentro de um sistema, de um lugar institucional, de uma empresa, de uma cidade. Nesse sentido, é a Igreja Católica e sua estrutura hierárquica o sistema dentro do qual se localiza o lugar do bispado, parte que compõe um organismo eclesiástico que controla determinadas funções e práticas.

---

<sup>76</sup> CORRESPONDÊNCIA c:i/2 A2 P2 (001-065). Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>77</sup> CORRESPONDÊNCIA c:i/2 A2 P2 (001-065). Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>78</sup> CERTEAU, Michel de. Op. Cit.

Desse modo, o bispo campinense Dom Manuel Pereira da Costa se moveu dentro de um lugar de poder que, por um lado, lhe impunha determinadas tarefas, entre elas a convivência com determinados setores do Estado. Por outro lado, permitiu que, dentro desse espaço de poder, conduzisse algumas práticas sociais que se alinharam a uma concepção progressista.

As práticas desenvolvidas pelo bispo campinense estão dentro desse jogo estratégico. Com uma peculiaridade, Dom Manuel Pereira desempenhou um papel, em alguns momentos, artiloso, mas que não era *tático*. Para Certeau, a tática se caracteriza pela ausência de poder, operando no campo da estratégia, aproveita-se da ocasião e joga com o que lhe é imposto. É a arte de dar golpes do fraco. “A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha.”<sup>79</sup> Foi utilizando do lugar de poder que lhe era conferido, portanto, estratégico, que Dom Manuel operou.

Dentro desse lugar estratégico, também, ocorreram conflitos no jogos de poderes entre o bispo e o Estado. O episódio do conflito entre o bispo campinense e o comandante Antônio Paulo Câmara repercutiu ainda no dia da celebração da missa em ação de graças. Dom Manuel, reunindo-se posteriormente com o Conselho Presbiteral e outros padres, decidiu que iria comparecer à sessão para acompanhar a comemoração, mesmo não sendo o celebrante. Ao dar entrada no Teatro Municipal<sup>80</sup>, no dia da celebração, Dom Manuel foi “barrado por um cidadão à paisana que se identificou como agente da Polícia Federal, dizendo que tinha ordem de impedir minha entrada ali”.<sup>81</sup>

Após o ocorrido, o bispo enviou comunicado ao Ministro Alfredo Busaid, então Ministro da Justiça do governo do general Emílio Garrastazu Médici. No comunicado, Dom Manuel denunciou o comportamento violento e arbitrário do comandante da 5ª. Cia. De Inf. de Campina Grande, apelou ao Ministro da Justiça para que “como cidadão brasileiro e Bispo Diocesano de Campina

---

<sup>79</sup> CERTEAU, Michel. Op. Cit. p, 94.

<sup>80</sup> Teatro Municipal Severino Cabral, local escolhido para a celebração da missa em Ação de Graças ao aniversário da “revolução”.

<sup>81</sup> CORRESPONDÊNCIA c:i/2 A2 P2 (001-065). Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

Grande, pedir justiça e reparo de meus direitos lesados”.<sup>82</sup> Além desse comunicado, foram enviadas cartas circulares à Arquidiocese da Paraíba e à CNBB, todas contendo o mesmo teor de denúncia à atitude do comandante.

O major Câmara era considerado um terror na cidade, de acordo com o professor Hermano Nepomuceno<sup>83</sup>, “de 70 a 72, essa cidade viveu sob o clima de terrorismo implantado pelo comandante militar, major Câmara. Que foi um alívio quando ele morreu num acidente de carro, na cidade, só não soltaram fogos porque não podia”.<sup>84</sup> Nas chamadas “granjas do terror”<sup>85</sup>, o major Câmara acompanhado, segundo relatos<sup>86</sup>, do seu braço direito, Francisco de Assis Oliveira Marinho, conhecido como o sargento Marinho, torturaram dezenas de vítimas.

Se, por um lado, a relação dos militares com a igreja campinense denotou episódios de conflito, em outros momentos, como por exemplo, durante a inauguração da indústria de fogões Wallig Nordeste S. A. Indústria e Comércio, essa relação parecia amena.

---

<sup>82</sup> (CORRESPONDÊNCIA c:i/2 A2 P2 (001-065). Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>83</sup> Hermano Nepomuceno Araújo foi professor de Teoria Política do Departamento de Ciências Sociais, Direito e Filosofia da Universidade Federal de Campina Grande e é Mestre em Ciência Política. Participou de movimentos de estudantes em 1968 no Grêmio do Colégio Estadual da Prata, em Campina Grande. Foi militante do PCB (Partido Comunista Brasileiro). Atuou em movimentos sociais exercendo importante papel no período aqui analisado. Seu contato com a Igreja Católica se deu através da participação como membro da Comissão Diocesana de Justiça e Paz.

<sup>84</sup> Entrevista com Hermano Nepomuceno concedida à pesquisadora em 05 de agosto de 2014.

<sup>85</sup> Conseguindo ouvir pela primeira vez um relato de um agente da repressão à Comissão Estadual da Verdade (CEV-PB), durante audiência realizada no dia 12 de novembro, na sede do Ministério Público Federal em Campina Grande (PB) apontou a existência dos espaços de tortura na cidade de Campina Grande, as chamadas “Granjas do terror”. “Em 6 de agosto de 2013, durante audiência pública realizada em Campina Grande, os ex-presos políticos Jorge Aguiar Leite, Maura Pires Ramos, Josélia Maria Ramos Wellen e João Dantas prestaram depoimentos à Comissão da Verdade e indicaram a existência das “granjas do terror”, onde mais de uma dezena de presos políticos foram submetidos a violentas sessões de torturas físicas e morais. As granjas eram duas propriedades da área rural de Campina Grande, localizadas na região conhecida como Cuités e cedidas por empresários do setor de venda de armas para servir de locais de torturas.” (Pela 1ª vez, Comissão da Verdade consegue ouvir agente de repressão do regime militar, 2015) Ver mais em: <<http://www.prpb.mpf.mp.br/news/pela-1a-vez-comissao-da-verdade-consegue-ouvir-agente-de-repressao-do-regime-militar>> Acesso: 15/11/2016.

<sup>86</sup> Ver depoimentos de vítimas em audiência pública à Comissão Estadual da Verdade: <<http://www.prpb.mpf.mp.br/news/pela-1a-vez-comissao-da-verdade-consegue-ouvir-agente-de-repressao-do-regime-militar>> Acesso: 15/11/2016.

Inaugurada em Campina Grande em 10 de agosto de 1967, contando com a presença do então Presidente Costa e Silva e outras autoridades, se fez presente ao ato também o bispo campinense. Noticiou o Diário da Borborema: “O relógio marcava 9 horas e 25 minutos. E juntamente com o governador João Agripino e o bispo diocesano D. Manoel Pereira da Costa, o presidente da República cortou a fita simbólica sob aplausos dos presentes”<sup>87</sup>. A relação do bispo campinense com os militares não era de um conflito constante. Como já ressaltado acima, dois momentos foram mais pontuais nesse enfrentamento, como o episódio com o major Antônio Câmara e, posteriormente, já na década de 1980, com a denúncia do esquadrão da morte *Mão Branca*.

Para o padre João Jorge Rietveld<sup>88</sup>, a atuação de Dom Manuel, em alguns momentos mais pontuais, dependia mais de situações contextuais. “Dom Manuel não tomava a frente disso não. Dom Manuel, ele vivia inspirado em parte por isso, mas ele não tava na frente disso”<sup>89</sup>. Nesse aspecto parece-nos que a atuação de Dom Manuel Pereira da Costa era mais evidente em sua articulação com o então arcebispo da Paraíba Dom José Maria Pires. É na articulação com esse arcebispo que encontramos mais aspectos de cunho social. É recorrente ainda a forte participação de outros sacerdotes e movimentos de cristãos leigos nas práticas sociais.

A atuação do bispo diocesano Dom Manuel Pereira da Costa perpassa o período de emergência da Teologia da Libertação e o contexto da ditadura militar, por isso a problematização do seu bispado para essa pesquisa é relevante. Acontece que, como já ressaltamos anteriormente, os lugares de poder ocupados por clérigos progressistas, ou conservadores, deram, muitas vezes, o tom do pastoreio em determinados lugares – não compreendemos tal afirmação de forma determinante, como já assinalamos outras vezes, essas relações e práticas dentro da instituição não eram homogêneas, mas permeadas de conflitos. Entendemos, contudo, que esses lugares de poder davam maior

---

<sup>87</sup> DIÁRIO da BORBOREMA, 10 de agosto de 1967 (apud FERNANDES, 2011, p, 104).

<sup>88</sup> João Jorge Rietveld é holandês. Fez agronomia. Estudou Teologia e fez estágio no Brasil, na região da Amazônia e em Sergipe. Na Holanda, pesquisou sobre o carmelita Carlos Mestres. Já na década de 1980, trabalhando com o grupo de padres redentoristas em Campina Grande, recebeu a ordenação do bispo campinense Dom Luís Gonzaga Fernandes. Passou a trabalhar no Seminário São João Maria Vianney.

<sup>89</sup> Entrevista com o padre João Rietveld concedida à pesquisadora em 01 de junho de 2016.

destaque a um ou outro posicionamento, já que conduziam a forma como as paróquias desenvolveram, minimamente, suas práticas.

A Diocese de Campina Grande foi criada durante o seu desmembramento em relação à Arquidiocese da Paraíba, no ano de 1949, pelo documento do Papa Pio XII, através da Bula “Supremum Universi”. Seu primeiro Bispo foi o Frei Anselmo Pietrulla, ficando à frente do bispado de 1949 até 1955, quando foi transferido para Santa Catarina. No ano seguinte, foi eleito o segundo bispo diocesano de Campina Grande, Dom Otávio Barbosa Aguiar, permanecendo até 1962, quando foi transferido para Alagoas para ficar à frente da Diocese de Palmeiras dos Índios.

Dom Manuel Pereira da Costa foi nomeado em 1962, sendo o terceiro bispo Diocesano de Campina Grande, tendo sido transferido de Nazaré da Mata (PE) para aquela cidade. Sua nomeação vinha em um momento de emergentes mudanças, era o contexto do papado de João XXIII e estava às vésperas da ocorrência do Concílio Vaticano II.

Dom Manuel Pereira da Costa nasceu na cidade de Pocinhos, Paraíba, no ano de 1915. Foi ordenado Presbítero em 1940 e, quatorze anos depois, eleito bispo auxiliar da Paraíba, passando à sagração de bispo alguns meses depois, no mesmo ano de 1954. Foi transferido para Campina Grande como terceiro Bispo em 23-08-1962. No livro<sup>90</sup> de memórias, o padre redentorista Cristiano Joosten<sup>91</sup> relembra o dia da chegada do bispo à Campina Grande:

Conheci Dom. Manuel Pereira da Costa no dia 30 de setembro 1962 quando foi recebido pelas autoridades municipais como novo bispo de Campina Grande. Houve antes uma carreata de Santa Terezinha, na entrada da cidade, até o balcão da prefeitura na Av. Floriano Peixoto. Eu estava lá como padre novo de hábito redentorista com Frei Petrônio de hábito franciscano e muita gente das paróquias. No meio dos discursos e salvas de palmas da recepção estávamos nós conversando sobre o futuro de Dom Manuel. A diocese de Campina Grande não era uma diocese fácil. Ele era o terceiro bispo de uma diocese que somente existia 13 anos! Sabíamos também que nosso novo

---

<sup>90</sup> JOOSTEN, Pe. Cristiano. **Dom Manuel Pereira da Costa Bispo de Campina Grande 1962-1981: Uma história da Evangelização libertada e libertadora, custosa e arriscada.** Campina Grande, 2006.

<sup>91</sup> Cristiano Joosten é holandês e padre da ordem Redentorista. Padre Cristiano conviveu de perto com o bispo Dom Manuel Pereira.

Bispo já estava se preparando para concílio Vaticano II que começaria em outubro do mesmo ano.<sup>92</sup>

O ano de 1962 é marcado pelo início das sessões do Concílio Vaticano II. Dom Manuel Pereira era um dos conciliares. Para aqueles que conviveram de perto com a atuação do bispo campinense, os encaminhamentos do Vaticano II deixaram uma marca na prática pastoral assumida pelo bispo na diocese de Campina Grande. Para aqueles clérigos e leigos que conviveram mais de perto com o bispo campinense, essa abertura propiciou o envolvimento de sacerdotes nos movimentos sociais. Para o Padre José Acírio, a representatividade social nesse contexto esteve intimamente ligada com os lugares ocupados por bispos progressistas:

(...) esse setor do Nordeste 2 tinha uma mobilização muito grande, desde Dom Fragoso lá em Crateús, passando por João Pessoa com Dom José Maria Pires, para Recife com Dom Helder Câmara, aqui com Dom Manuel Pereira, eles tinham uma atuação muito ligada também a esse lado social.<sup>93</sup>

Foi na atuação na realidade histórica que a Teologia da Libertação ressaltou o compromisso de uma *práxis* social. A “hora da ação”, assim como destacaram os bispos do Nordeste no manifesto *Eu ouvi os clamores do meu povo* era urgente. Esse aspecto histórico passou a fazer parte das reflexões dos encontros de religiosos.

O relatório do 1º Encontro Provincial da Arquidiocese da Paraíba, ocorrido em Campina Grande, em 1975, contou com a presença de 22 participantes, entre estes Dom José Maria Pires, arcebispo da Paraíba, o bispo de Campina Grande, Dom Manuel Pereira da Costa, o bispo de Patos, Dom Expedito Eduardo Oliveira, o padre Antônio Luis da Diocese de Cajazeiras, Monsenhor Marcelo Carvaleira, além de outros religiosos das dioceses citadas. O traço que marcou o encaminhamento deste encontro foi o confronto entre a Catequese “de ontem e a de hoje”. Em seu bojo, a concepção de “Mudança da Catequese tradicionalista para uma catequese renovada, ligada à vida concreta e à prática

---

<sup>92</sup> Ibidem, p, 1.

<sup>93</sup> Entrevista com o padre José Acírio concedida à pesquisadora em 22 de setembro de 2015.

religiosa”<sup>94</sup>, pretendeu refletir sobre um posicionamento que elaborasse uma *práxis* que encontrasse ressonância nos problemas cotidianos das pessoas e não apenas se centralizasse numa catequese “doutrinal e moralista”. Entre os aspectos de uma catequese de “ontem”, elencam:

Tudo era proibido; Imposição de cima para baixo; “Encaixar” na cabeça do aluno”; Religião individualista; Catequese em torno da Ia. Eucaristia; Pouca preocupação com a vida; Preocupação com Cristo – Deus -; Preocupação com o número e em dar aulas; Desconhecimento da realidade.<sup>95</sup>

Esses aspectos faziam parte de uma prática doutrinal considerada tradicionalista e que pouco contribuiu para os problemas sociais dos cristãos. Em seu lugar, era necessário estabelecer uma Catequese que partisse da realidade, que descobrisse Cristo na realidade, no seu aspecto histórico e contestador, na tomada de consciência em relação ao outro. Para tanto, os religiosos reunidos no 1º Encontro admitiam as dificuldades de colocar em prática tais mudanças. Dentre os problemas, citaram o receio da renovação por parte de clérigos e cristãos. De acordo com o relatório, essas barreiras eram encaradas, principalmente, por aqueles cristãos e clérigos mais tradicionais, e pelas autoridades pastorais pelo “receio que temiam a impureza doutrinal.

As renovações presentes nos documentos finais do Concílio Vaticano II (1962-1965) e das Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979), bem como as reflexões dos teólogos da libertação foram recepcionadas pelas dioceses e igrejas locais de forma conflituosa. Como já mencionado, as apropriações elaboradas de uma teologia libertadora e as práticas consequentes dessa corrente se deram de formas variadas e encontraram um campo de competições e resistências, mencionadas em vários relatórios dos encontros de clérigos entre as décadas de 1960-1980.

Em um desses arquivos, encontramos duas páginas de questionamentos que são sintomáticas da resistência que as ideias do Concílio Vaticano II provocou em alguns espaços. Trata-se de duas páginas com assinatura apenas

---

<sup>94</sup> c:i/5 (026-050) A2 p7. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>95</sup> c:i/5 (026-050) A2 p7. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

do evento, “Encontro para atualização do clero da Diocese” e datadas de 1972. Na primeira, intitulada os “Frutos do Vaticano II”, são enumerados dezessete questões produtos do concílio, dentre elas, lê-se: “Abertura da igreja para o mundo; Liturgia ao alcance do povo; Aspecto Pastoral que evitou a ex-comunhões; Descentralização em maiores poderes aos Bispos, maior liberdade e mais tranquilidade aos padres; Valorização do Leigo notadamente da mulher”<sup>96</sup>, entre outros.

Na segunda página, apresenta-se o seguinte título: “Distorções ocasionadas após o concílio”. São citados dezenove questões e, ao lado de cada uma delas, há uma contagem – parece-nos que foi aberta uma espécie de votação. Dentre os pontos mais destacados estão: “Certa desvalorização dos sacramentos e sacramentais” (6); “Excessivo enaltecimento do social com aparente desvalorização do sobrenatural” (6); “Relaxamento como sinônimo de avanço” (5); “Má interpretação da doutrina sobre pecado, inferno, etc.” (7); “Desorientação face ao afrouxamento dos costumes cristãos principalmente quando isto ocorre por parte do clero” (8).

Apesar desses aspectos citados não trazerem considerações detalhadas quanto ao que se pensava ser essas “distorções”, ocasionadas após o Concílio Vaticano II, nota-se que havia certa preocupação quanto às mudanças que direcionavam o encaminhamento da Igreja para uma concepção mais prática. Esses elementos revelam que a noção de uma tradição dogmática era considerada importante e que a *práxis* social teria ultrajado os aspectos dogmáticos “essenciais” ao catolicismo. Esse pressuposto se revela quando, por exemplo, o documento destaca que o ponto mais citado como distorção tenha sido a: “Desorientação face ao afrouxamento dos costumes cristãos principalmente quando isto ocorre por parte do clero”<sup>97</sup>.

Essa renovação e inovação tanto em seus aspectos teológicos, com as reflexões dos teólogos da libertação, quanto em seu aspecto prático – com o envolvimento de clérigos e cristãos nas causas dos trabalhadores rurais e da cidade, na denúncia da violação dos direitos fundamentais do homem, no

---

<sup>96</sup> c:1/2 (001-065) A2 P2. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>97</sup> c:1/2 (001-065) A2 P2. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

engajamento social, na busca por justiça e igualdade enquanto uma possibilidade de *antecipação escatológica* – causaram conflitos não só dentro da instituição católica, mas também entre muitos cristãos que acreditavam que essas mudanças maculavam uma “tradição sagrada”.

Para Boff<sup>98</sup>, a Igreja não pode ser entendida de forma isolada, mas a partir de realidades que a transcendem. Ela não pode ser entendida dentro de uma gama de dogmas que visam apenas a manutenção de uma tradição, mas deve levar em conta as realidades do mundo em seus diferentes contextos. Segundo o referido teólogo, é no *mundo* que se deve pensar a realização histórica do *Reino*. A Igreja seria, portanto, o sinal do Reino, sua concretude explícita e o instrumento capaz de mediar essa prática no mundo. Vejamos como Boff entende essa relação:

Cumprir articular numa ordem correta estes três termos. Primeiro vem o Reino como a primeira e última realidade englobando todas as demais. Depois vem o mundo como o espaço da historicização do Reino e de realização da própria Igreja. Por fim vem a Igreja como a realização antecipatória e sacramental do Reino dentro do mundo e mediação para que o Reino se antecipe mais densamente no mundo. <sup>99</sup>

Ainda, segundo o referido autor (1982), a *práxis* é um elemento fundamental para a tarefa mediadora que a Igreja tem no mundo, não apenas em seu aspecto sacramental, mas como instrumento que busque a antecipação desse Reino, isto é, na luta contra as injustiças e na busca de uma sociedade fraterna e de igualdade na realidade concreta, no mundo. Essa leitura legítima uma prática social que, dentro do recorte proposto para esta pesquisa, justificou uma atuação social intensa por parte de alguns clérigos.

Em Campina Grande, essa prática se intensificou na Ação Pastoral em Sindicatos Rurais e na cidade. No meio rural, essa presença também foi marcante. Segundo o relatório do Encontro Provincial dos Bispos da Paraíba em 1972, a *Revisão da Ação Pastoral de Campina Grande* ressalta que no meio rural essas pastorais seguiam o método da ACR, Ação Católica Rural, e JAC,

---

<sup>98</sup> BOFF, Leonardo. Op. Cit.

<sup>99</sup> Ibidem. p,16.

Juventude Agrária Católica do *Ver-Julgar-Agir*. Esses trabalhos eram desenvolvidos, notadamente, nas paróquias de Serra Branca, Boqueirão, Cabaceiras, Alagoa Nova e Bodocongó.

Em Alagoa Nova (PB), desenvolveu-se uma atuação marcante em favor dos trabalhadores rurais. Espaço de conflitos entre trabalhadores e donos de engenho, Alagoa Nova teve a participação de setores progressistas da Igreja Católica para auxiliar os agricultores na luta pelas terras. Essas disputas giravam em torno das terras do Engenho Geraldo<sup>100</sup> e da ameaça constante de expulsão dos trabalhadores rurais destas terras. Nas memórias daqueles que vivenciaram essa experiência de resistência na cidade, é recorrente a presença de membros da Igreja Católica.

Nas memórias de Fernando García são representativas passagens desse envolvimento social de membros da Igreja Católica. Em uma dessas narrativas, destaca-se a romaria realizada no interior da propriedade do Engenho Geraldo com os trabalhadores rurais. Dessa romaria foram registradas fotografias que, posteriormente, foram exibidas aos trabalhadores, relata Fernando:

(...) Dom Manuel foi fazer uma romaria no interior da propriedade, eu não sei se foi na páscoa, mas acho que foi na páscoa de 82/83, mas acho que foi 82, e todos os agricultores seguindo e eu fotografei tudo em slides(...) O que acontece, esses slides, eu combinei com o padre Cristiano e nós fomos passar mais na frente para os agricultores numa noite na porta da garagem do Manoel Bonito, que era um camarada lá que tinha um carro. Além de ser agricultor ele tinha uma caminhãozinho, e ele tinha uma garagem grande. Então o padre Cristiano veio com o carro dele, o Jeep que tinha um projetor que ligava na bateria no carro, porque lá não tinha energia elétrica na época. E aí projetamos essas fotografias lá, reuniu mais de 200 agricultores nessa noite, e nesse dia, a hora que a gente tira os slides, eles fizeram, combinaram, que no dia seguinte, bem cedinho, de madrugada, iriam libertar dona Severina, que era uma senhora que estava sendo hostilizada por um pequeno proprietário de terra chamado... deixa eu lembrar, enfim... eles

---

<sup>100</sup> “O Engenho Geraldo, com área de 2.181,0 héctares, está localizado ao sul do município de Alagoa Nova, na microrregião do Brejo Paraibano. Nele encontrava-se uma comunidade composta de 436 famílias de trabalhadores, “que foram inicialmente posseiros, passaram a moradores de um senhor de engenho; desta situação, a trabalhadores sujeitos; depois, a reideiros e ou/parceiros (...)” (CANTALICE, D. 1981:25). Os agricultores ocupavam e exploravam a terra há vários anos. Inclusive, muitos dos seus avós teriam ali chegado antes dos proprietários.” (MOREIRA, 1997, p, 477). Com a morte do proprietário Pedro Tavares de Melo em 1975, os conflitos em relação às terras do Engenho Geraldo se agravaram. Os herdeiros do antigo proprietário passaram a aumentar demasiadamente o foro sobre a terra cobrado aos agricultores e ameaçá-los de expulsão.

fizeram essa ação de esforço possessório, uma coisa assim, cortaram essa cerca. Por conta disso eles viriam a ser processados pelo juiz de Alagoa Nova, sete agricultores de lá foram processados. E esse foi um evento muito significativo do poder de defesa, capacidade de reação daqueles agricultores, que foi decidido no dia quando nós projetamos esses slides, eu, padre Cristiano, na frente da garagem do Manoel Bonito.<sup>101</sup>

O apoio de membros da Igreja Católica e de leigos, como é o caso de Fernando García, e de advogados como Tereza Braga<sup>102</sup>, deram maior base às lutas pela terra dos trabalhadores rurais. Esses lugares de poder buscaram legitimar discursos e práticas. É importante ressaltar que os conflitos no campo e a luta pelas terras não foram determinadas pelo apoio de membros da Igreja ou leigos engajados na causa social. Como já destacamos, esses conflitos já eram presentes. Esse posicionamento de parte do clero passou a assumir as causas sociais dos mais pobres como possibilidade da realização concreta de uma antecipação escatológica, isto é, da busca pela realização da igualdade e da justiça na realidade intramundana. “A salvação deixa de ser uma realidade alheia ao agir humano na história”.<sup>103</sup>

A concepção de tempo na perspectiva cristã, segundo Teixeira<sup>104</sup>, ressalta uma organização histórica assinalada pelo ânimo divino, mas caracteristicamente assinalada pela atitude livre do ser humano em seus gestos inventivos. O tempo presente, *kairós*<sup>105</sup>, é particularmente, caracterizado como capaz de estabelecer uma conexão entre o homem e o divino. “É no tempo como história que o ser humano realiza sua transcendentalidade livre e participa da dinâmica da salvação”<sup>106</sup>.

A temática do tempo na Teologia da Libertação ocupou um lugar importante, estabelecendo a possibilidade de busca do reino de justiça e igualdade na terra. A preocupação dos cristãos de projetarem um paraíso no além é substituída pela concepção de uma redenção na história terrena.

---

<sup>101</sup> Entrevista com Fernando García concedida à pesquisadora em 21 de setembro de 2016.

<sup>102</sup> Trataremos da atuação de Tereza Braga mais à frente.

<sup>103</sup> TEIXEIRA, Faustino. Cristianismo e teologia da libertação. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p, 18.

<sup>104</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>105</sup> Palavra de origem grega que significa “momento certo”, “oportuno”.

<sup>106</sup> TEIXEIRA, Faustino. Op. Cit. p, 17.

Enraizar-se no tempo e nos seus desafios foi uma provocação que conduziu a prática de muitos clérigos progressistas ao longo das décadas de 1960-1980.

O que ressaltamos é que, ao assumir tais causas, membros da Igreja, dotados de um lugar de poder específico, deram outras possibilidades de práticas de resistência. Emergiram também novos aspectos do conflito entre os latifundiários e membros da Igreja. Por sua vez o regime militar, apoiando e sendo apoiado pelos latifundiários formou redes de contribuição, vigilância e violência. No caso do conflito do Engenho Geraldo, em Alagoa Nova, além do apoio da Comissão Diocesana de Justiça e Paz de Campina Grande destaca-se a atuação do diácono<sup>107</sup> Ladislau Nogueira de Lima.

Em registro de Informação Confidencial do 2º Batalhão de Polícia Militar da Paraíba aos órgãos de Informação sobre a atuação do diácono Ladislau Nogueira, consta: “Esta AI informa a esse órgão que Ladislau Nogueira de Lima vem desenvolvendo em Alagoa Nova-Pb, trabalho subversivo amparado pela função de Diácono da Igreja Católica local. O qual apoia e orienta agitações no meio rural”<sup>108</sup>. Tendo as funções assistidas pelo bispo de Campina Grande Dom Manuel Pereira da Costa, as atividades desenvolvidas pelo diácono Ladislau Nogueira estavam sob a vigilância dos órgãos de informação dos militares.

As atividades do diácono Ladislau Nogueira nos revela um traço da atuação do bispo de Campina Grande. Se, por um lado, costuma-se interpretar seu pastoreio como significativo em momentos mais pontuais – como na denúncia do esquadrão da morte *Mão Branca* – por outro, diante da leitura de documentos e dos relatos orais, acreditamos que o seu envolvimento com as causas sociais foi mais amplo e relevante do que se costuma ler. Isto porque, ao contrário de Dom José Maria Pires, que tinha um posicionamento mais ativo e explícito, Dom Manuel tinha uma atuação mais tímida, mas não menos importante.

---

<sup>107</sup> O diácono pertence ao Terceiro Grau da Ordem do Sacramento. Pode realizar a função de assistente de um sacerdote ou bispo. Além do trabalho administrativo pode realizar algumas celebrações religiosas com o apoio de um sacerdote.

<sup>108</sup> Informação nº 037/80/PM-2. **ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

O apoio aos membros do clero que atuaram nas lutas no campo é um exemplo da prática do bispo campinense. Na narrativa do padre redentorista Cristiano Joosten sobre os conflitos em Alagoa Nova, destaca-se o apoio de Dom Manuel Pereira da seguinte forma:

Uma propriedade imensa, o Geraldo, com 500 e mais moradores no município de Alagoa Nova, foi desapropriada em favor dos moradores pelo governo de João Figueiredo. Houve presença da polícia federal, violência da polícia militar, houve prisões e ameaças, mas o povo organizado em seu sindicato e apoiando-se na CJ e P, venceu. No caso do sítio “Queira Deus” foram as palavras de Dom Manuel e de Monsenhor Borges que fizeram os proprietários aceitar a proposta dos moradores. No caso do sítio Cascavel em que os moradores que não foram avisados pelo proprietário da venda da terra se aproveitaram do “direito de preferência” na compra, para depositar o valor da compra em cartório para depois ser dono da terra. Para os moradores ter em tempo a quantia necessária, a diocese foi intermediária num empréstimo que era a metade do total. Para as pessoas que conhecem Dom Manuel como um homem bastante cauteloso em questões de dinheiro, este gesto financeiro significa muito.<sup>109</sup>

As posturas adotadas pelo bispo campinense baseavam-se mais no diálogo do que no enfrentamento mais intenso. Em tempos de ditadura militar tal, posicionamento pode-se considerar estratégico em meio aos conflitos. Ao nosso ver, essa atuação mais cautelosa pode explicar o número menor de registros nos documentos do DOPS-PB em relação a Dom Manuel Pereira. Ao contrário de nomes como de Dom José Maria Pires, arcebispo da Paraíba; Dom Marcelo Carvalheira, bispo auxiliar; Dom João Maria, vigário de Mogeiro (PB) e de padres estrangeiros, como o do alemão franciscano Herman Josef, o nome de Dom Manuel foi alvo dos órgãos de informação da ditadura só no final da década de 1970 e início de 1980, notadamente pelas atividades da Comissão de Justiça e Paz. Em Informe de 27 de maio de 1981 registra-se:

A época da difusão do PB desse O.I havia informe de que o Bispo D. Manuel Pereira, reunira os padres sob à jurisdição daquela Diocese, no sentido de orientá-los, para que criticassem as autoridades constituídas, em especial a Polícia do Estado da Paraíba. (INFE nº 096/81, de 27-05-81)

---

<sup>109</sup> Entrevista do padre Cristiano Joosten concedida à pesquisadora em 21 de outubro de 2016.

A peculiaridade do teor dessa informação repetia-se em outras tantas, afirmando, por exemplo, que membros da Igreja estavam a ler mensagens incitando os cristãos a “sequestrar aviões e assaltar bancos”<sup>110</sup>. A construção desses discursos foram determinados por interesses, por isso o relacionamento com os grupos que os forjaram, assim como ressalta Chartier<sup>111</sup>, deve ser parte da construção na análise histórica. A construção de discursos associando clérigos e leigos, engajados socialmente, como incitadores da violência, da desordem e da agitação era uma prática comum e pretendia forjar uma imagem pejorativa das práticas sociais dos clérigos progressistas e leigos.

## Padres e Intelectuais

A presença de padres estrangeiros em Campina Grande marcou um cenário de conflitos em virtude de suas atuações sociais e contestadoras. Em notícia do Diário da Borborema de 18 de julho de 1968, consta a prisão do sacerdote Ricardo:

(...) na noite de ontem, intimado pelo delegado, na Paraíba, do Departamento Federal de Segurança Pública (DFSP), esteve, ante-ontem, em João Pessoa, o sacerdote Ricardo, radicado no Brasil e exercendo, atualmente, o cargo de vigário do bairro do Monte Santo Sul, nesta cidade. Esclarecimentos: A ida do referido sacerdote à capital paraibana teve por finalidade esclarecer aos agentes federais os motivos de uma comunicação feita aquela Delegacia contra a sua pessoa, apontando-o como responsável por ter tentado desviar os dirigentes das associações sociais dos bairros campinenses de uma reunião que foi convocada pelo prefeito Municipal, no último dia 9, para discussão do aumento das passagens dos transportes coletivos.<sup>112</sup>

De acordo com alguns depoimentos, trata-se do padre holandês Ricardo Van, missionário da Congregação do Santíssimo Redentor (Redentorista). As informações que constam a respeito do vigário são escassas, não há seu registro nos históricos da relação de padres de Campina Grande. O que conseguimos

---

<sup>110</sup> 3º D.N – 1º GPTº.E – SNI/NAJF – DPF/PB – DOPSE/PB/PB-ARQUIVO. **ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

<sup>111</sup> CHARTIER, Roger. Op. Cit.

<sup>112</sup> DIÁRIO DA BORBOREMA, 18 de julho de 1968.

identificar a seu respeito, através do depoimento da educadora da AP (Ação Popular) Salete van der Poel<sup>113</sup>, então casada com o ex-missionário redentorista Cornelis Joannes van der Poel, foi que os missionários holandeses Cornelis Joannes e Ricardo Van ordenaram-se juntos e vieram ao Brasil, para a cidade de Campina Grande no mesmo período. Contudo, depois de sofrer pressões pelos posicionamentos ligados a Doutrina Social, Ricardo Van deixou o Brasil.

Acreditamos que a atuação de Ricardo Van, como mencionada na notícia publicada no Diário da Borborema, esteve muito ligada aos Movimentos de Amigos de Bairro. Sendo vigário do bairro do Monte Santo, envolveu-se nas contestações junto aos moradores locais. As Associações de Amigos de Bairros tiveram importante papel nesse sentido, reunindo, com o apoio de alguns clérigos, os moradores locais para discutirem os problemas enfrentados pela população. Esses espaços se forjaram enquanto ambientes de práticas sociais importantes. Ao mesmo tempo, tornaram-se alvo das teias de vigilância da ditadura. O padre redentorista Cristiano Joosten, ao ser questionado sobre a atuação de clérigos católicos junto a esses movimentos de bairros, em Campina Grande, relata:

Então, a partir da revolução, acho que no começo, em 66 ou 67, o major Câmara que era o comandante aqui da cidade convidava os dirigentes das SABs para fazer mensalmente uma reunião com ele. Aí então, dizia, cuidado com os padres porque tudo é comunista (risos). Fazia questão de dizer! E dizia, 'se vocês querem ter apoio dos organismos, do Estado e do Município, em termo de dinheiro, então vocês cuidam de ficar longe desses padres'<sup>114</sup>.

A representação construída pelos órgãos de vigilância, como informada pelo padre, em torno dos “sujeitos subversivos” ressalta um aspecto que pode servir para compreendermos o *modus operandi* da Ideologia de Segurança Nacional. A esse respeito, o texto de Carlos Fico intitulado *Espionagem, polícia política, censura e propaganda: os pilares básicos da repressão*<sup>115</sup> aponta para

---

<sup>113</sup> Maria Salete van der Poel foi professora do Departamento de Educação da UFPB. Natural da cidade de Campina Grande, foi militante da Ação Popular e educadora da CEPLAR (Campanha de Educação Popular).

<sup>114</sup> Entrevista do padre Cristiano Joosten, concedida à pesquisadora em 21 de outubro de 2016.

<sup>115</sup> FICO, Carlos. *Espionagem, Polícia Política, Censura e Propaganda: os pilares básicos da repressão*. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves, FERREIRA, Jorge **O Brasil republicano: o**

as *técnicas de suspeição* utilizadas pelos agentes para “provar” a subversão. Para o referido autor, um traço comum dessas técnicas era a reiteração, isto é, registrava-se na ficha de alguém um indício, como a participação em reuniões ou o encontro com outro sujeito acusado de subversão, na medida que, ao longo do tempo, iam acrescentando informações para compor um perfil subversivo. “Em resumo, elegia-se *a priori* o suspeito e providenciava-se a culpa depois”<sup>116</sup>. Essas teias de vigilância poderiam levar até mesmo aquelas pessoas com quase nenhum envolvimento social, como o simples contato com alguém acusado de subversão, a ter seu nome fichado pelos órgãos de Segurança.

Esses aspectos revelam, portanto, o quão nefastos foram os anos de vigência da ditadura militar para os vários sujeitos que foram atingidos por ela. Essa repressão era sofrida desde a inclusão do nome de pessoas como subversivas, o que as impediam de conseguir qualquer espécie de trabalho em cargos públicos – algumas empresas privadas também se utilizaram desses meios – já que era necessário apresentar uma “ficha corrida” à instituição contratante. Quando havia qualquer registro nesses documentos, dificilmente se conseguia ingressar no trabalho.

No final da década de 1950 e início da década de 1960, grupos de cristãos leigos<sup>117</sup> já protagonizavam práticas sociais relevantes no cenário nacional. Na Paraíba, e mais particularmente na cidade de Campina Grande, não foi diferente. Destaca-se, nesse sentido, a atuação da Campanha de Educação Popular (CEPLAR).

De acordo com o pesquisador Afonso Celso Scocuglia<sup>118</sup>, com dois terços da população analfabeta, pelo menos três movimentos de alfabetização se fizeram presentes no contexto da Paraíba pré e pós golpe de 1964, são eles, o SIREPA, Sistema Rádio Educativa da Paraíba, a CEPLAR, no contexto pós

---

**tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais do século XX.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>116</sup> Idem, *Ibidem*. p, 180.

<sup>117</sup> Destacam-se os grupos católicos como a JEC, Juventude Estudantil Católica; JUC, Juventude Universitária Católica; JAC, Juventude Agrária Católica; JOC, Juventude Operária Católica; AP, Ação popular. Esta última era formada, principalmente, das residências de membros da JUC e das entidades estudantis.

<sup>118</sup> SCOCUGLIA, Afonso Celso. **Golpe, IPM e destruição da educação popular pós-1964.** In: I Congresso Brasileiro de História da Educação, 2000, Rio de Janeiro. Educação no Brasil: história e historiografia. Rio de Janeiro: Publicado em CD-ROOM, 2000.

golpe, funcionando como uma alternativa reacionária, a Cruzada ABC – Cruzada de Ação Básica Cristã, liderada principalmente por “missionários protestantes e técnicos norte-americanos”.<sup>119</sup> Ainda de acordo com o referido autor:

No campo da educação popular, a CEPLAR foi pioneira na experimentação do “Método Paulo Freire”. A “realidade” brasileira e, especificamente, a nordestina/paraibana, constituiu o tema central de suas atividades entremeadas pelo teatro popular e erigidos nos “círculos de cultura”, pensados como “escolas de conscientização” político-pedagógico, inclusive junto às combativas Ligas Camponesas. Em virtude da sua expansão, a oposição à Campanha de Educação Popular ganhou fortes componentes tanto a nível político, como no campo especificamente pedagógico.<sup>120</sup>

A CEPLAR teve um curto tempo de vida, principalmente em Campina Grande, onde durou apenas alguns meses. Existiram 135 “círculos de cultura” na Paraíba, todos eles fechados. O golpe de 1964 invadiu os locais onde ocorriam as reuniões e as aulas, levando todo material como “prova da subversão” dos envolvidos. Foram abertos inquéritos policiais contra seus dirigentes, dez pessoas da Paraíba foram indiciadas: “Ophélia Amorim, Maria das Dores de Oliveira (Porto), Iveline da Costa (Lage), Maria Salete Ramos (Van der Poel), Leopoldo Lima Filho, Lígia Macedo, Natil de Castro, Adalcino de Oliveira, Josué Rodrigues, Heloísa de Albuquerque.”<sup>121</sup> De acordo com o ofício nº 022 de 21.6.65, dentre os nomes citados pertencentes ao movimento da CEPLAR, residiam em Campina Grande: Ophélia Amorim, Maria Salete Ramos (Van der Poel) e Josué Rodrigues.

Os membros do movimento da Campanha de Educação Popular, apesar de pertencerem ao grupo de Campina Grande ou João Pessoa, não trabalhavam isoladamente, mas mantiveram encontros para elaborar as práticas concernentes ao trabalho. Nesse bojo, destaca-se o evento realizado pelo Serviço de Extensão Cultural (SEC) da Universidade do Recife (UR). Os cursos

---

<sup>119</sup> Idem. Ibidem. p. 1.

<sup>120</sup> Idem. Ibidem. p. 2.

<sup>121</sup> SCOCUGLIA, Afonso Celso. Op. Cit. p, 5.

se realizaram ao longo do ano de 1962 com Paulo Freire, Jarbas Maciel professor da equipe do SEC<sup>122</sup> e demais integrantes.

Os cursos do SEC-UR aglutinaram educadores, militantes da Ação Popular (AP), Juventude Agrária Católica (JUC), Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Estudantil Católica (JEC), membros do Partido Comunista Brasileiro, etc. Esses movimentos visavam promover a alfabetização de adultos através da cultura, sendo esta ação pressuposto básico para a conscientização e conseqüente mobilização dos mais pobres. A CEPLAR foi, portanto, um movimento emergente dessa conjuntura, tendo se feito presente em organizações sindicais, intelectuais e estudantis.

A atuação da CEPLAR nas Ligas Camponesas, efetuando o trabalho de alfabetização no meio rural, encontrou forte resistência dos donos de terra. Através da LILA (Liga dos Latifundiários) - movimento que emergiu entre os latifundiários para fazer frente a mobilização dos trabalhadores rurais – os membros do CEPLAR sofreram represálias e ameaças. Mesmo diante das ameaças “a alfabetização continuava e muitos camponeses, chamados ‘cobras d’água’, estavam prestes a adquirir o “veneno do voto”.”<sup>123</sup> De acordo com Scocuglia (2001) os trabalhadores rurais analfabetos eram chamados “cobras d’água” pois não possuem veneno, e como elas eram vistas destituídas de veneno, não eram consideradas uma ameaça, já que o voto só era possível aos eleitores alfabetizados. Assim, ao tornarem-se alfabetizados, através das campanhas da CEPLAR, os agricultores adquiriam o “veneno do voto”, potencializando-se em uma ameaça às elites latifundiárias.

Dos membros de Campina Grande, destaca-se, por exemplo, a atuação de Ophélia Maria de Amorim que, além de integrar posteriormente o CEPLAR de Campina Grande, já era atuante nas Ligas Camponesas. Filha de Otavio Teodoro de Amorim, conhecido conservador na cidade de Campina Grande, e

---

<sup>122</sup> Vale destacar que a experiência do SEC na Universidade do Recife foi anterior à famosa experiência de Angicos, Rio Grande do Norte, em 1963 quando o “método” de Paulo Freire alfabetizou centenas de trabalhadores em quarenta horas. Ver mais em: GERMANO, José Wellington. As quarenta horas de Angicos. Educ. Soc. vol.18 no.59 Campinas Aug. 1997. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-73301997000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-73301997000200009)> Acesso: 14/03/2017.

<sup>123</sup> SCOCUGLIA, Afonso Celso. Op. Cit. p, 199.

de Olga Magalhães de Amorim, Ophélia Amorim, com 25 anos de idade ra bacharel em Direito e tornou-se advogada das Ligas Camponesas. Seu nome consta nas fichas da Delegacia Especializada de Ordem e Política Social (DEOPS, PB) pela sua atuação nos movimentos de trabalhadores rurais e, posteriormente, pela sua participação na CEPLAR. Na ficha pode-se ler:

Advogada, idealista, deixou-se envolver pelos elementos comunistas. Exercia suas atividades como advogada das Ligas Camponesas no Interior do Estado. Compareceu a comícios e concentrações de caráter subversivo. Foi advogada do Padre ALÍPIO quando de sua prisão em João Pessoa. Fez ligação com os elementos de JULIÃO no Rio de Janeiro. Compareceu a reuniões do CGT e do FMP onde foram tratados assuntos de caráter subversivo e agitacionista.<sup>124</sup>

A advogada Ophélia Amorim teve um papel importante nesse contexto, apesar de ser filha de Otavio Teodoro, que, segundo as narrativas dos sujeitos próximos a família Amorim, era um conservador convicto e se autointitulava “nazista”. Seu trabalho social foi marcante na assessoria jurídica em favor dos trabalhadores rurais e, posteriormente, na Campanha de Educação Popular (CEPLAR). Conforme consta na ficha do DEOPS-PB compareceu à João Pessoa quando da prisão do padre Alípio, figura de relevância no cenário das Ligas Camponesas no Nordeste.

Nascido no Norte de Portugal, Alípio de Freitas ordenou-se padre em 1950. Veio para o Brasil e trabalhou no estado do Maranhão em 1958, juntando-se às comunidades mais pobres. Apoiou os trabalhadores rurais na luta em favor da reforma agrária. Rompeu com a Igreja Católica em 1962, ingressando nas Ligas Camponesas como secretário e desenvolvendo a tarefa de editor do jornal *A Liga*. Com o golpe militar no Brasil, passou a viver na clandestinidade, foi detido e torturado.

Além de Ophélia Amorim, outros nomes de militantes de Campina Grande merecem destaque pelo seu envolvimento com os movimentos rurais. Eles são

---

<sup>124</sup>. Artº 2º, nº IV, 5º, 7º, 9º e 12º, da Lei nº 1. 802, de 5 de janeiro de 1953. **ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

citados em vários documentos dos Órgãos de Segurança e Informação da Paraíba, são eles Agassis de Amorim Almeida, Antônio Figueiredo Agra, Langstein de Amorim e Almeida. Desses nomes, o de Ophélia Amorim consta também nos Inquéritos Policiais da CEPLAR, instaurados depois do golpe de 1964.

Muitos dos dirigentes da CEPLAR emergiram de movimentos de grupos católicos e foram perpassando essas entidades, desde os movimentos secundaristas, como a Juventude Estudantil Católica, passando pela Juventude Universitária Católica, até a Ação Popular (doravante AP). Foi o caso, por exemplo, da militante Salete van der Poel. Já como militante de AP, participou junto com os outros militantes de Campina Grande do curso ministrado por Paulo Freire e sua equipe, através do Serviço de Extensão Cultural. Dessa experiência, relata Salete:

Como AP, como militante de AP nós voltamos desse curso e fomos, criamos aqui em Campina a Campanha de Educação Popular CEPLAR. Agora, aqui em Campina, ao contrário de João Pessoa que quem predominava era o Partido Comunista, aqui em Campina quem predominou na CEPLAR foi a AP.<sup>125</sup>

A CEPLAR<sup>126</sup> em Campina Grande durou pouco tempo em virtude do golpe que se instalou no ano seguinte. Assim como Salete, Cornelis van der Poel, missionário redentorista, era alinhado à igreja progressista. Atuando no Rio Grande do Norte como missionário redentorista, teve atritos com o então bispo de Natal Dom Eugênio Sales, conhecido por ser conservador e contrário à Teologia da Libertação. Cornelis foi transferido para Campina Grande. Em 2007, publicou um livro em que conta a sua experiência nessa cidade:

Logo após o golpe militar, fomos transferidos para Campina Grande, onde tivemos um bom acolhimento e apoio do clero local de então. Percorremos todos os bairros, fomos co-fundador das Associações de Bairro. Tivemos toda a liberdade para pregar, o que provocou uma cisão entre os fiéis a nosso respeito. Aos domingos, às 19 horas, a Catedral estava superlotada de jovens, rapazes e moças, não só da cidade, mas de toda a

---

<sup>125</sup> Entrevista com a educadora Maria Salete concedida à pesquisadora em 22 de setembro de 2016.

<sup>126</sup> Na cidade de João Pessoa a Campanha de Educação Popular já existia desde o início de 1962. Portanto, teve maior tempo de atuação.

redondeza, para ouvir nossa pregação. Os mais velhos saíam do recinto. Para eles, éramos o “padre comunista.”<sup>127</sup>

A atuação do redentorista Cornelis, esteve ligada ao movimento de Ação Missionária (AM), decorrência de um projeto de presença missionária nas paróquias para poderem auxiliar numa maior dinamização das comunidades. De acordo com o levantamento feito pelo holandês Cristiano Joosten, foram também atuantes na Ação Missionária os redentoristas: Pio Hensgens, Timóteo Veltman, Bento Dashorst, Teofânio Stallaert, Eurico Kea, Gabriel Hofstede, Ricardo Hesseling, Humberto Plommen.

Cornelis van der Poel foi mandado de volta à Europa para estudar pedagogia catequética, e, frente às pressões em virtude da sua atuação, desvinculou-se do sacerdócio. Esse foi um traço bem presente nesse contexto: muitos padres e teólogos, em decorrência de conflitos internos com a hierarquia, acabaram afastando-se das atividades clericais<sup>128</sup>.

O contexto que corresponde à emergência da Teologia da Libertação e às práticas sociais anteriores a ela foram bem presentes no Nordeste e, notadamente, nos espaços que contavam com o comando de bispos progressistas. Aliás, os lugares de poder dentro da igreja católica nesse cenário são relevantes. É significativo pensar que, por exemplo, a atuação de clérigos progressistas ocupando espaços importantes na hierarquia católica foi relevante para um maior envolvimento social.

A presença de Dom Helder Câmara como arcebispo de Olinda e Recife deu maior presença às práticas sociais naquele Estado. No Documento Manifesto *Eu ouvi os clamores do meu povo* (1973), dos dezessete clérigos que assinaram o documento, sete pertenciam ao clero secular ou regular do Estado de Pernambuco. Da Paraíba, apenas o arcebispo Dom José Maria Pires assinou inicialmente o manifesto.

---

<sup>127</sup> POEL, Cornelis Joannes van der. & POEL, Maria Salete van der. **Trajetória de uma militância educacional: do sistema freireano ao letramento sócio-histórico** – São Leopoldo: Oikos; João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2007. p, 29.

<sup>128</sup> Por sua vez, os militantes da CEPLAR foram indiciados em Inquéritos Policiais. Esses documentos serão analisados ainda neste capítulo.

As práticas sociais de padres e leigos foram acentuadas nas áreas rurais, mas também estiveram presentes nos setores urbanos. Desde o final da década de 1950, alguns religiosos deram suporte nos bairros periféricos, promovendo algum tipo de assessoria. Em Campina Grande, o trabalho da irmã Ângela Beleza, através do Conselho Comunitário, promovia esse tipo de trabalho com o auxílio do curso da Faculdade de Serviço Social, na qual irmã Ângela era professora e diretora. A primeira organização de Amigos de Bairro foi criada no bairro do José Pinheiro e se espalhou por outros bairros da cidade<sup>129</sup>. O padre Acírio participou desse movimento de Amigos de Bairro do Monte Castelo, pela participação social que teve nesses movimentos. Em plena vigência da ditadura militar, chegou a ser detido, dessa experiência, relata:

Eu só fui levado um dia, eu acho que foi para o quartel, passei o dia lá, mas não tinha nada assim mais diretamente ligado com essas outras organizações da época. Aí só passei o dia lá, de tarde me deixaram de volta. Mas foi um dia meio pesado, porque você fica sem saber o que vai acontecer, mas foi só essa passagem aí nesse dia, depois não teve mais nada não.<sup>130</sup>

As outras organizações às quais se refere o padre Acírio seriam grupos clandestinos. Na sua fala, notamos um aspecto relevante: a necessidade de se mostrar enquanto pertencente a um movimento “apenas religioso”. Ao ser questionado sobre ameaças do regime, procurou enfatizar que “naquele tempo tinha de atuação mais pesada, de mesmo política e eu não tinha uma participação maior nessas coisas, eu participava de Igreja”.<sup>131</sup> Suas narrativas procuram estabelecer um lugar de pertencimento e práticas voltadas ao campo religioso, mas não político – é possível estabelecer essa divisão? Afinal, o que separaria a atuação social em duas esferas, sendo uma religiosa e a outra política?

O padre José Acírio recebeu a ordenação do então bispo Dom Manuel Pereira da Costa, conviveu também de perto com este bispo. José Acírio

---

<sup>129</sup> Em 1964, surgiu a União Campinense das Equipes Sociais – UCES, entidade que procurou dar consolidação às comunidades de Amigos de Bairro na cidade.

<sup>130</sup> Entrevista com o padre José Acírio concedida à pesquisadora em 22 de setembro de 2015.

<sup>131</sup> Entrevista com o padre José Acírio concedida à pesquisadora em 22 de setembro de 2015.

começou a vida religiosa, assim como muitos na época, através da chamada *Cruzada Eucarística*<sup>132</sup> movimento do segmento infantil do “Apostolado da Oração”. Tornou-se, posteriormente, acólito. Entrou para estudar no seminário aos doze anos de idade. Estudou o segundo grau na Escola Estadual da Prata e depois ingressou no curso de Ciências Sociais. Participou de grupos estudantis e diretórios e dos grupos de Amigos de Bairro que tiveram à época uma forte mobilização social na cidade e contavam com o apoio de alguns clérigos da Igreja Católica.

Aqui, um traço relevante pode nos revelar tal posicionamento: a Teologia da Libertação e as práticas decorrentes dela foram fortemente reprimidas pelo papado de João Paulo II<sup>133</sup> e deixaram marcas na atuação de clérigos católicos. A pressão do Vaticano contra a Teologia da Libertação se fez por vários meios, desde processos doutrinários sofridos por teólogos e clérigos, proibição, por parte da Igreja de Roma, de padres continuarem em suas atividades. A divulgação do documento *Instrução sobre alguns aspectos da “teologia da Libertação”* pelo então Cardeal prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé Joseph Ratzinger, publicado em 6 de agosto de 1984, condenou a Teologia da Libertação e aqueles teólogos e clérigos representantes desta.

As repressões das alas mais conservadoras da Igreja Católica condenando a Teologia da Libertação e algumas práticas sociais que, no discurso desses, desvirtuavam o verdadeiro papel da Igreja, representam um conflito de posicionamentos e essas relações de força impactaram a prática de alguns sacerdotes. Pertencentes a uma instituição fortemente hierarquizada, muitos desses clérigos renunciaram ou foram condenados pelos seus posicionamentos progressistas.

As várias condenações pelas quais passou a Teologia da Libertação e o contexto de repressão gerado pelo regime militar imprimiram alguns traços nos

---

<sup>132</sup> Ver mais sobre o movimento da Cruzada Eucarística em: CHAVES. Miriam Waidenfeld, O papel da Igreja na educação escolar masculina na década de 1950. **Cadernos de Pesquisa** v.42 n.146 p.518-537 maio/ago. 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/v42n146/11.pdf>> Acesso: 28/02/2017.

<sup>133</sup> A pressão do Vaticano contra a Teologia da Libertação se fez por vários meios, desde processos doutrinários sofridos por teólogos e clérigos, proibição por parte da Igreja de Roma de padres continuarem em suas atividades e a divulgação de documentos condenando tal teologia. Dentre esses citamos o lançado em nome da Sagrada Congregação para a Doutrina da fé pelo então Cardeal prefeito Joseph Card. Ratzinger, publicado no dia 6 de Agosto de 1984.

sujeitos que viveram esse contexto. Nas falas dos entrevistados, é comum percebermos certo receio em tratar da temática, especialmente ao questionarmos a vinculação dos sujeitos a esta teologia e aos conflitos decorrentes do contexto político no Brasil.

O trabalho com História Oral revela, pois, esse traço nas reminiscências da memória. Ela está sempre em construção onde o passado e presente compõem a narrativa. Aliás, em se tratando de uma temática que gerou bastante conflito dentro da instituição católica, os sujeitos que foram parte deste movimento foram reticentes para falar sobre o assunto, pelo menos na maioria dos casos.

Em parte, o posicionamento desses sujeitos no presente pode estar condicionado à repressão que viveram por parte da própria Igreja, como já mencionado anteriormente, quando foram substituídos clérigos progressistas por outros com características mais conservadoras na tentativa de refrear a atuação política e social de alguns sacerdotes.

Para Thomson<sup>134</sup> (1997), nossa identidade é construída a partir desta relação entre passado e presente, construímos um passado com o qual possamos conviver no presente:

O Processo de recordar é uma das principais formas de nos identificarmos quando narramos uma história. Ao narrar uma história, identificamos o que pensamos que éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser. As histórias que relembramos não são representações exatas de nosso passado, mas trazem aspectos desse passado e os moldam para que se ajustem às nossas identidades e aspirações atuais. Assim, podemos dizer que nossa identidade molda nossas reminiscências; quem acreditamos que somos no momento e o que queremos ser afetam o que julgamos ter sido.<sup>135</sup>

As memórias narradas por padre Acírio revelam-nos essa relação com a memória também através dos silêncios. O episódio em que foi levado, com os olhos vendados, para o quartel - acreditava ser lá onde o estavam levando já que ouviu as badaladas dos sinos que achava que eram do Convento de São

---

<sup>134</sup> THOMSON, Alistair. Op. Cit.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 57.

Francisco – são memórias de que evita falar. Essas experiências geraram grandes traumas em muitas pessoas da época, sua relação com o presente é, nesse caso, envolta nos silêncios. Para Thomson<sup>136</sup>, experiências traumáticas ou mudanças de vida, muitas vezes tornam irrelevantes identidades que compunham um passado: “em nossas reminiscências frequentemente tentamos estabelecer uma coerência pessoal satisfatória e necessária entre as passagens não resolvidas, arriscadas e dolorosas de nosso passado e nossa vida presente”.

137

O contexto que perpassa o recorte desta pesquisa em Campina Grande (1960-1980) é marcado pela forte atuação dos movimentos de Ação Católica e da prática social de clérigos em vários setores. Para Apolinário, agente pastoral de Ação Católica nas décadas de 60 e 70, a Ação Católica em Campina Grande teve um papel de reunir cristãos leigos para o trabalho social. Sua participação se deu, inicialmente, no setor da Juventude Agrária Católica.

Apolinário, filho de agricultores, participou dos movimentos de Ação Católica primeiro em nível local e depois em nível regional, sendo coordenador do Nordeste 2, de maio de 1968 a fevereiro de 1971. Foi para Cajazeiras pela proximidade que tinha com os padres italianos que lá foram trabalhar. Apolinário nos relatou sobre o movimento de Ação Católica em Campina Grande:

(...) o tempo de Dom Pereira, a Ação Católica tinha um papel muito relevante, tanto estudantil, quanto universitária, quanto operária, principalmente operária, que foi a primeira que emergiu. Nós tínhamos padres que trabalhavam em fábricas, padres franceses, padres com trabalho social.<sup>138</sup>

O trabalho de padres em sindicatos rurais e urbanos é um traço marcante dos clérigos progressistas nesse contexto. Nas entrevistas realizadas com os sacerdotes e leigos, o nome do padre Charles Beylier foi uma constante nos relatos sobre a atuação social em Campina Grande. O padre Charles Beylier era francês, chegou ao Brasil no ano de 1966. Na cidade de Campina Grande, atuou

---

<sup>136</sup> Idem. Ibidem.

<sup>137</sup> THOMSON, Alistair, Op. Cit. p, 58.

<sup>138</sup> Entrevista com Apolinário concedida à pesquisadora em 31 de outubro de 2016.

como vigário na Paróquia de Santa Rosa, na paróquia do Sagrado Coração de Jesus, nas Sociedades de Amigos de Bairro, na Comissão de Justiça e Paz, além de ter forte atuação no apoio a trabalhadores urbanos. Era também sociólogo e foi professor e coordenador do Mestrado de Sociologia Rural da então UFPB<sup>139</sup>, tendo sido coordenador por duas gestões, a primeira em 1982-1983 e a segunda de 1984-1985.

O padre Charles Beylier, possivelmente, já havia sido influenciado pelo movimento de padres operários na França. Nas memórias daqueles que conviveram com ele, é recorrentemente lembrado como o “padre operário”. Segundo padre Acírio: “Tinha padre Carlos também na época, muito corajoso, muito disposto! Ele trabalhava, ele inclusive trabalhou no Senai, trabalhou na Cagepa como operário, digamos, da época, morava lá no Jeremias.”<sup>140</sup>

O professor Eronildo Barbosa da Silva<sup>141</sup> conviveu com o padre Charles Beylier enquanto este era pároco da Igreja de Santa Rosa. Para o professor, sua relação com o padre Charles se deveu mais à importância política que desenvolveu na paróquia local do que, necessariamente, por uma questão religiosa. Eronildo conta que sua relação com o catolicismo não era forte, mas que, diante da atuação social do padre francês na comunidade de Santa Rosa, acabou participando de perto das atividades sociais desenvolvidas pelo clérigo. Chamado à época de “o bairro vermelho” em referência a essa atuação social, Eronildo destaca a *práxis* do padre Charles como fundamental para esta dinâmica social. De acordo com o entrevistado,

Padre Charles era um homem que reunia uma ação evangélica, um pastor. Quer dizer, um homem compenetrado com as questões religiosas, mas também compenetrado com a ideia de que é possível construir um mundo mais justo, mais fraterno, um mundo melhor. Inclusive na sua juventude, ele participou de atividades na França, na Primavera lá na França, a Primavera lá na Europa, em Praga, em outras cidades. Ele contava pra gente, assim, com detalhes, dizia que ele via o mundo dentro de uma concepção dialética, de mutação, de transformação da síntese, essas coisas todas ele dominava muito bem. O Charles era um

---

<sup>139</sup> No ano de 2002, a UFPB foi desmembrada em quatro dos seus sete campi, criando-se, entre eles a Universidade Federal de Campina Grande, UFCG. Ver mais em: Histórico UFPB, disponível em: <<http://www.ufpb.br/content/hist%C3%B3rico>> Acesso: 03/03/2017.

<sup>140</sup> Entrevista com o padre José Acírio, concedida à pesquisadora em 22 de setembro de 2015.

<sup>141</sup> Natural da cidade de Pombal, Paraíba, teve uma relação próxima com o padre Charles Beylier entre as décadas de 1970-1980 na Igreja Católica do bairro de Santa Rosa, Campina Grande.

intelectual brilhante, um homem que falava várias línguas, que tinha livros escritos, professor do Departamento, do doutorado e do mestrado de Sociologia Rural.<sup>142</sup>

A atuação do padre Charles junto a operários da Wallig – fábrica de fogões de Campina Grande – para garantir os seus direitos trabalhistas o fizeram ficar conhecido como o “padre operário”. Acreditamos que a influência do movimento de padres operários na França e a própria Teologia da Libertação na América Latina foram componentes importantes da *práxis* do padre Charles Beylier. Essa prática social não se restringiu apenas ao espaço do bairro ao qual fazia parte a Paróquia de Santa Rosa de Lima, mas era presente em outros espaços. Eronildo conta ainda que o padre Charles era sempre chamado a intervir em prisões de militantes e perseguidos políticos. O lugar de poder que ocupava enquanto sacerdote católico podia possibilitar uma intervenção em favor dos presos políticos.

No Encontro Provincial dos Bispos da Paraíba em 1972, ocorrido entre os dias 26-28 de junho a Diocese de Campina Grande, apresentava sua “Revisão da Ação Pastoral”. Nesse documento, o padre Charles Beylier é citado na sua atuação com os trabalhadores da cidade. No item denominado *IX. Sindicalismo*, o documento elenca o trabalho de membros da Igreja nos sindicatos rural e na cidade. Destaca que na cidade de Campina Grande existia o Sindicato dos Metalúrgicos, presente, em particular na fábrica da Wallig; o Sindicato dos Tecelões; Sindicato dos Sapateiros e Sindicato dos Comerciantes. Além de dezoito Sociedades de Amigos de Bairros que prestaram apoio diverso aos moradores. Nessas organizações, a presença de membros da Igreja é citada como parte da Ação Pastoral da Diocese de Campina Grande. O nome de Charles Beylier é mencionado como agente nesses espaços e ressalta: “Muito benéfica a presença de P. Carlos Beylier<sup>143</sup>, embora muito visado, mostra-se muito equilibrado.”<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Entrevista com o professor Eronildo Barbosa, concedida à pesquisadora em 19 de março de 2017.

<sup>143</sup> O padre Charles Beylier era também chamado comumente de padre Carlos.

<sup>144</sup> C:i/5 (001-025) A2 P6. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

Essa atuação encontrava, contudo, resistência. O esforço das alas conservadoras e dos militares em deslegitimar o movimento de clérigos progressistas tinham um traço muito comum: a construção de discursos e imagens pejorativas. Essa prática, que já citamos no começo dessa pesquisa, tentava contestar a atuação de sacerdotes católicos construindo certas imagens que circulavam, principalmente, na mídia impressa, nos relatórios, nas fichas e prontuários dos serviços de informação. Termos como: *padres vermelhos, comunistas, agitadores, subversivos*, etc., são recorrentemente utilizados de forma negativa nesses meios.

Na Paraíba, o jornal Católico *A Imprensa* realizou a tarefa de condenar e construir uma imagem negativa para o envolvimento de clérigos em questões sociais, contribuindo, assim, para o discurso que ajudou a derrubar o governo de João Goulart e a instauração do golpe militar de 1964.

A circulação desses discursos se deu também informalmente a partir de panfletos e pequenos impressos. De acordo com as memórias desse contexto, relata Eronildo:

(...) eu me lembro que um dia eu estava saindo da Igreja e desce uma pessoa do carro e entrega pra outros garotos, assim, um pacote de jornais. Não me lembro se eram jornais da DFP, não sei se ligado a instituições de segurança da ditadura militar, mas eram jornais claramente contra a Teologia da Libertação, contra os padres progressistas, contra a Igreja progressista, e fazendo publicidade das ações do governo, das ações ligadas aos políticos convencionais. Mas, enfim, eram jornais que tinha uma direção, que era combater a igreja progressista que tinha muita força naquele período e Santa Rosa talvez fosse o centro dinâmico, o centro mais importante que tem na cidade.<sup>145</sup>

Esse relato ressalta o ambiente de combate de forças que permeava o referido contexto. OS sujeitos que representavam um projeto contrário àquele pregado pela ditadura militar eram alvos importantes dessa construção pejorativa. Para além do combate à dita *subversão*, o discurso contrário à Teologia da Libertação tentava deslegitimar a atuação de bispos e clérigos

---

<sup>145</sup> Entrevista com o professor Eronildo Barbosa concedida à pesquisadora em 19 de março de 2017.

progressistas. O professor Hermano Nepomuceno conta que o padre Charles era uma *persona non grata* para os grupos conservadores dentro da Igreja e para a ditadura militar, por isso, se esforçavam por construir uma imagem perigosa para ele. Nepomuceno relata uma dessas tentativas:

(...) quando o grupo foi desmantelado e o pessoal foi preso, então teve uma das ações lá que amigos da gente que foram pro PCBR vieram pra Campina, estavam com uma arma. Pra esconder essa arma, a gente escondeu em um apartamento que a gente tinha alugado pra servir de base pra reuniões e essas coisas. E um dos interrogatórios que os meninos sofreram, o pessoal do serviço secreto do Exército queria porque queria estabelecer uma relação entre essa arma, que era uma arma do Exército que tinha sido roubada, que tinha sido tomada numa ação dita subversiva, pessoal ligado ao PCBR, e padre Carlos, pra poder incriminá-lo. Ele era francês podia ser expulso do país.

<sup>146</sup>

O fato do padre Charles ser estrangeiro poderia facilitar a construção de uma imagem negativa que viesse a facilitar sua expulsão do país. Aliás, muitos nomes de estrangeiros, membros da Igreja Católica, tiveram seus nomes inclusos nas listas de subversivos.

### **Os poderes estratégicos e as táticas sociais.**

Em caminhada seguindo em procissão, o padre Charles Beylier caminhava com os moradores carregando uma grande cruz de madeira e imagens de santos católicos. À frente, um velho carro de som acompanhava a caminhada. Várias pessoas portavam suas cruzes improvisadas feitas com pedaços de madeira de tamanhos diversos. Uma grande multidão seguia. Eram inúmeros homens, mulheres e crianças que há dias ocupavam as casas do conjunto habitacional Álvaro Gaudêncio em Campina Grande, PB. Em dado ponto da procissão, a caminhada cessou e, se encaminhando para um altar

---

<sup>146</sup> Entrevista com Hermano Nepomuceno concedida à pesquisadora em 05 de agosto de 2014.

improvisado, padre Charles, acompanhado de crianças com vestes simples de coroinhas, realizou ali uma missa para marcar o fim da procissão.

Esta é a descrição de um momento emblemático da atuação do padre Charles Beylier em Campina Grande que, através da procissão, tentou oferecer as condições de possibilidade para os ocupantes burlarem a vigilância policial.

O conjunto habitacional Álvaro Gaudêncio é popularmente conhecido como Malvinas<sup>147</sup>. Construído pela Companhia Estadual de Habitação Popular (CEHAP), mas não tendo sua segunda etapa terminada (saneamento, rede elétrica e hidráulica), o conjunto foi ocupado por populares da cidade de Campina Grande em março de 1983<sup>148</sup>.

Na ocasião, o padre Charles Beylier resolveu realizar uma procissão no conjunto, segundo o relato do professor Fernando García:

O padre Carlos era vigário aqui do Santa Rosa e ele me avisou no meio da semana, ele já tava... eu comecei, ele que me puxou pra essa história, ele era coordenador do Mestrado e falou "Fernando, domingo a gente vai fazer uma procissão militante, você tinha o questionário militante e a procissão militante, nós vamos fazer uma procissão para libertar os ocupantes das Malvinas" que a polícia do governador Wilson Braga cercou. Eles ocuparam durante a semana santa. Cercou com PM tentando impedir a entrada de viveres, que as pessoas que estavam lá dentro não recebessem alimentos.<sup>149</sup>

Durante a ocupação dos populares nas Malvinas, o padre Charles realizou a procissão<sup>150</sup> para possibilitar a entrada de alimentos e água, já que a polícia

---

<sup>147</sup> O nome "Malvinas" faz referência ao conflito que aconteceu no mesmo período, década de 1980, entre a Grã-Bretanha e a Argentina, quando esta última invadiu as Ilhas Malvinas, um arquipélago no Atlântico Sul que ficava a 480 quilômetros do litoral argentino, e estava sob domínio da Grã-Bretanha desde 1883.

<sup>148</sup> Sobre a História da ocupação do bairro das Malvinas, ver mais em: LIMA, Paula Sonály Nasmento. **"Minha Malvinas querida relembro a sua invasão": ocupação do bairro das Malvinas em Campina Grande – PB**. II Encontro Internacional História, Memória, Oralidade e Culturas, MAHIS/ UECE, 2014.

Disponível em: <[www.uece.br/eventos/2encontrointernacional/.../138-27839-10112014-172905.docx](http://www.uece.br/eventos/2encontrointernacional/.../138-27839-10112014-172905.docx)> Acesso: 07/03/2017.

<sup>149</sup> Entrevista com Fernando García concedida à pesquisadora em 21 de setembro de 2016.

<sup>150</sup> Parte da procissão realizada pelo padre Charles Beylier durante a ocupação das Malvinas foi registrada em imagens. Ver em: História do Bairro das Malvinas – Parte 2, Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=pV8SzhTxF8>> Acesso: 08/03/2017.

havia feito um cerco ao conjunto habitacional para barrar a entrada desses mantimentos e assim forçar a saída dos ocupantes. Padre Charles, enquanto representante da Igreja católica, dotado de um poder simbólico e institucional na relação de forças que se estabeleceram entre as pessoas pobres que ocuparam as construções do bairro das malvinas e o Estado, além de auxiliar os moradores a burlar a barreira policial para a entrada de água e alimentos, representava a adesão à luta dos ocupantes.

Esse evento nos revela um aspecto peculiar adotado por muitos dos clérigos progressistas nesse período, quais sejam os usos dos lugares de poder como possibilidade de adesão social e enfrentamento à ditadura militar. A procissão realizada pelo padre Charles Beylier era uma prática estratégica realizada para que os usos táticos se infiltrassem. Nesse caso, a inventividade astuta do mais fraco no campo do outro era algo previsto e autorizado. Aproveitando-se de um lugar estratégico de poder, através de um ritual próprio desse lugar institucional, as práticas desviacionistas se inscreviam.

Segundo Certeau<sup>151</sup> as estratégias fazem parte e são localizáveis como modelos tecnocráticos e escriturísticos circunscrito dentro de um sistema. A estratégia possui lugar próprio e se apresenta a partir de um sujeito de querer e poder. Ela é a prática de um sujeito institucional, de uma empresa, de uma cidade. A estratégia pode ser isolada, é evidente e corresponde a um domínio, um instrumento dito estratégico, organizada pelo postulado de um poder.

Por sua vez a tática é determinada pela ausência de poder, é a arte de dar golpes no campo do outro. Aproveita-se o instante e, astuciosamente, tira-se proveito de uma situação. É o uso que o fraco empreende no jogo com o forte. “A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha”<sup>152</sup>. Ela é o uso ardiloso que aproveita o senso da ocasião dentro de um sistema de poder. “Este não lugar lhe permite sem dúvida mobilidade, mas numa docilidade aos

---

<sup>151</sup> CERTEAU, Michel de. Op. Cit.

<sup>152</sup> CERTEAU, Michel de. Op. Cit. p, 94.

azares do tempo, para captar no voo as possibilidades oferecidas por um instante”.<sup>153</sup>

Neste sentido, usando do lugar de poder estratégico, o padre Charles organiza uma procissão para possibilitar que os ocupantes do conjunto das Malvinas burlassem a vigilância da polícia que ocupava o local. Nesse uso prático do lugar, em meio à multidão que seguia a procissão, homens e mulheres aproveitaram o censo da ocasião para levar mantimentos e água para a ocupação.

Vale ressaltar que Igreja e Estado, enquanto dois sistemas entendidos como estratégicos, entraram em conflito em vários momentos. Esses confrontos realizaram-se de várias formas: direta, por parte do regime através da prisão, tortura, perseguição e morte de religiosos, e por parte da Igreja, através de denúncias abertas à ditadura; e de forma indireta, na tensão de momentos em que esses dois poderes se fizeram presentes, mas, em posições opostas, como foi o caso da procissão realizada pelo padre Charles Beylier, representando a Igreja ao lado dos populares que ocupavam as casas do conjunto Álvaro Gaudêncio (Malvinas) e a polícia que fazia o cerco em nome do Estado para forçar a saída dos ocupantes.

Nos primeiros anos da década de 1980, na cidade de Campina Grande, uma série de assassinatos, anunciados antecipadamente pelo jornal Diário da Borborema, movimentou o cotidiano da cidade. Nessa trama, a Comissão Diocesana de Justiça e Paz teve papel fundamental ao levar à frente a denúncia contra o grupo de extermínio que se auto intitulava *Mão Branca*. Nesse cenário, o conflito entre membros da Igreja Católica e agentes do Estado se acirrou.

Em informação do Dops de maio de 1981, destaca-se a seguinte comunicação: “Bispo quer garantia para Comissão de Justiça e Paz”<sup>154</sup>, um possível pedido de Dom Manuel Pereira da Costa para que os trabalhos da Comissão de Justiça e Paz (CJP) pudessem prosseguir. Antes de abordarmos o

---

<sup>153</sup> Ibidem. p, 95.

<sup>154</sup> INFE nº 096/81, de 27-05-81. **ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

trabalho da CJP da Diocese de Campina Grande, faremos algumas considerações quanto à sua emergência.

As Comissões de Justiça e Paz fazem parte do decreto papal *Motu Proprio Catholicam Christi Ecclesiam* instituído por Paulo VI em janeiro de 1967. As Comissões foram criadas com o objetivo de atuar nos países subdesenvolvidos para a promoção da justiça social. Segundo Cancian (2005), esse decreto remete as Constituições Pastorais *Gaudium et Spes* e a *Popularum Progressio*, oriundas do Concílio Vaticano II. Para este autor:

Ao abordarem questões sociais contemporâneas, a *Gaudium et Spes* e a *Popularum Progressio* enunciam os preceitos doutrinário-pastorais que tornaram possível conceber um organismo pontifício que se ocupasse dos assuntos relacionados à justiça social e à paz no mundo. De acordo com os referidos documentos pontifícios, os problemas da “justiça social” constituem dimensão dos problemas relacionados à “paz mundial” e devem ser tratados de forma integral e em sua relação complexa e dinâmica. A situação atual do mundo, assinala o papa Paulo VI, demanda um esforço em conjunto entre a Igreja e os homens de bem na luta contra as injustiças sociais como condição fundamental para se assegurar a paz mundial (PAULO VI, 1970b, p. 300-302).<sup>155</sup>

Ao instituir as Comissões de Justiça e Paz, contudo, o decreto *Motu Proprio* (1967) não fazia referência à criação de comissões nacionais. Após a primeira reunião plenária da Comissão, e com o documento oriundo desta, decidiu-se que nacionalmente, ou através de conferências episcopais regionais, se refletisse sobre a possibilidade de cooperação de clérigos e leigos com a organização.

Esses debates se aprofundaram com a realização da Segunda Conferência do Episcopado Latino Americano, de 1968, em Medellín. Após a conferência, os Bispos do Brasil, reunidos em torno da CNBB, constituíram a Comissão Pontifícia Justiça e Paz – Seção Brasileira (CJP-Br). As audiências realizadas pela Seção Brasileira, debateram sobre a possibilidade dessa comissão atuar como organismo para dar apoio aos presos políticos, às famílias

---

<sup>155</sup> CANCIAN, Renato. **Comissão de Justiça e Paz de São Paulo: gênese e atuação política (1972-1985)**. São Carlos: EdUFScar, 2005. p, 46.

de desaparecidos e aos casos de tortura que eram constantemente denunciados.<sup>156</sup>

Em 1971, os principais debates giravam em torno da Sessão Brasileira da Comissão de Justiça e Paz para a descentralização dessas comissões através das arquidioceses e dioceses. A criação da primeira Comissão Arquidiocesana de Justiça e Paz<sup>157</sup> ocorreu em São Paulo, sob o arcebispado de Dom Paulo Evaristo Arns.

Além da assistência jurídica às famílias de presos e desaparecidos durante a ditadura, a Comissão de Justiça e Paz de São Paulo reuniu os registros de prisões, desaparecimentos, torturas e de práticas do regime militar que violaram os direitos humanos. Grande parte desse acervo documental compôs o projeto intitulado *Brasil: nunca mais*, lançado em forma de livro pela editora Vozes em 1985. O conjunto dos registros auxiliou na denúncia e manifestações contra a ditadura militar brasileira e suas práticas violentas e repressivas.

Em Campina Grande, a Comissão Diocesana de Justiça e Paz teve um relevante papel no contexto do final da década de 1970 e, principalmente, nos anos iniciais da década de 1980. A atuação da Comissão perpassou o bispado de Dom Manuel Pereira da Costa, responsável por sua criação na cidade, e, posteriormente, pelo bispado de Dom Luiz Gonzaga Fernandes. Das atividades assumidas por esta comissão, a mais lembrada é certamente a denúncia do esquadrão da morte *Mão Branca*. Contudo, sua atuação se estendeu para além desse acontecimento, prestando assistência jurídica aos trabalhadores rurais e da cidade.

Aliás, a formalização da Comissão Diocesana de Justiça e Paz reuniu pessoas com uma atuação social já consolidada. Formavam a comissão, à convite de Dom Manuel Pereira, o padre francês Charles Beylier, o padre

---

<sup>156</sup> CANCIAN, Renato. Op. Cit.

<sup>157</sup> “Os esforços orientados para formar a CJP-SP iniciaram-se no final de 1971 e foram concluídos no início de 1972. A CJP-SP era composta pelos advogados Mário Simas, José Carlos Dias e José Gregori; pelos juristas Hélio Bicudo, Dalmo Dallari e Fábio Comparato; pelo estudante universitário Luis Antonio Alves de Souza; pelo líder operário Waldemar Rossi; pela agente pastoral Íris Airé; e pela socióloga Margarida Genevois, além da presença do arcebispo Dom Paulo Evaristo Arns como membro nato da nova entidade. Os referidos membros foram organizados no Conselho Curador da CJP-SP”. (CANCIAN, 2005, p. 65).

redentorista coordenador da Pastoral Rural Cristiano Jossten, a advogada Teresa Braga e o professor universitário Hermano Nepomuceno.<sup>158</sup>

O padre redentorista Cristiano Joosten foi, certamente, um dos primeiros membros a quem Dom Manuel Pereira nomeou para fazer parte da Comissão de Justiça e Paz. Padre Cristiano acompanhou praticamente todo o bispado de Dom Manuel Pereira, pois chegou a Campina Grande no ano da nomeação deste. O redentorista Cristiano é holandês, da cidade de Roermond, hoje com 87 anos. Seu primeiro contato com o mundo sacerdotal se deu aos treze anos, no ano de 1942, quando foi estudar no seminário menor redentorista Nebo em Nijmegen. Sua juventude foi marcada pelo contexto da II Guerra Mundial e pela ocupação da Holanda pelo Exército Nazista no início da década de 1940<sup>159</sup>.

Em 1952, o superior geral da Congregação do Santíssimo Redentor (CSsR) enviou ao seminário Nebo um pedido para o envio de cinco professores para o Brasil. Dentre esses nomes, estava o de Cristiano Joosten. Vale lembrar que a presença de missionários redentoristas no Brasil, em grande medida, também contribuiu para a disseminação da influência católica francesa. Essa influência parece ter sido mais marcante na vida dos seminários, através do contato dos jovens seminaristas com autores franceses e suas abordagens sociais. Em um recente livro de memórias intitulado *Os passos de um Missionário: Escritos de Padre Cristiano Joosten, redentorista*<sup>160</sup>, o redentorista descreve o contexto vivenciado pelos seminaristas na Holanda. Segundo o autor:

No campo social religioso agora livre das restrições do tempo do nazismo, as organizações religiosas e sociais católicas tinham recuperado seu vigor. As novas formas de organização da Ação Católica e de renovação litúrgica já estavam acontecendo e eram marcas de uma Igreja em mudança. As pregações solenes de cardeal Suhard, arcebispo de Paris, contando a “ausência de deus” na vida moderno pós-guerra e um livro do padre Godin

<sup>158</sup> Informação obtida através das entrevistas orais com ex-membros da Comissão Diocesana de Justiça e Paz, como o professor Hermano Nepomuceno e o padre redentorista Cristiano Joosten.

<sup>159</sup> Sobre a ocupação da Holanda, ver mais em: HOBSEAWM, Eric. **Era dos Extremos: O breve século XX: 1914-1991** Tradução: Marcos Santarrita Revisão técnica: Maria Célia Paoli – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>160</sup> JOOSTEN, Cristiano. **Os passos de um Missionário: Escritos de Padre Cristiano Joosten, redentorista**/ João Jorge Rietveld; Jean Luís Gomes de Medeiros; Sônia Vieira de Medeiros (organizadores) – Campina Grande: Cópias e Papéis, 2017.

descrevendo a França como “país de missão”, eram sinais de um futuro religioso talvez não tão seguro e pacífico. Os romances de escritores católicos como François Mauriac, Graham Green, e Morris West que eram lidos por todos nós nos ensinavam mais sobre a vida real e de escolhas morais a fazer por todo cristão do que os livros ascéticos tradicionais. (...) De fato, a nossa vida nos seminários tanto na Holanda como no Brasil era uma vida diferente da vida lá fora. Enquanto nos seminários cantávamos o Gregoriano e escutávamos Beethoven, a juventude lá fora já vivia no ritmo dos Beatles ou do filme *West Side Story*.<sup>161</sup>

A influência da cultura católica francesa e dos movimentos de Ação Católica foi, sem dúvidas, um fator marcante para os movimentos sociais da esquerda católica no Brasil. As palavras do padre Cristiano Joosten nos revelam alguns aspectos que merecem atenção. Primeiro, a vivência nos seminários ou dentro dos ambientes das ordens religiosas foi recorrentemente descrito pelo sacerdote como espaços que pareciam alheios ao que se passava na realidade da sociedade em que estava inserido. O cotidiano vivenciado nesses ambientes representava uma tentativa de forjar um espaço onde os dogmas, orações e a vida sacerdotal pareciam incólumes aos problemas sociais que afligiam os cristãos.

Neste sentido, a resistência em interagir com os problemas reais dos mais pobres era um traço comum daqueles clérigos que defendiam uma separação entre as práticas sagradas, consideradas intrínsecas ao seu *ethos*, e as práticas sociais como pertencentes ao mundo político em que não deveriam se envolver. Por sua vez, segundo Joosten, aqueles que não assumissem um compromisso social estariam destoando e subvertendo o compromisso divino com a religião.

Em nossa compreensão, os conflitos gerados em torno dessa duplicidade de posicionamentos, dentro da instituição católica, ressaltam ainda a importância de se debater o lugar social ocupado historicamente pela Igreja Católica. Muito embora, como já ressaltamos, não seja possível tratar a instituição católica como hegemônica e coerentemente alinhada a uma determinada ideologia, é possível, contudo, localizar alguns aspectos mais ou menos coesos em certos contextos espaciais e temporais.

---

<sup>161</sup> JOOSTEN, Cristiano. Op. Cit. p, 11.

O lugar social que a Igreja Católica ocupou no Brasil ao longo dos anos inclinou-se, majoritariamente, para o apoio às elites dominantes. Foi a partir da década de 1960 e, mais nitidamente, a partir da década de 1970 que houve uma mudança acentuada no posicionamento dos clérigos católicos alinhando-se a uma concepção teológica e uma *práxis* progressista.

O segundo aspecto na fala do padre Cristiano Joosten nos dá indícios de uma preocupação nos meios católicos no contexto aqui estudado: a pouca presença de sacerdotes católicos em algumas regiões ou comunidades mais afastadas poderiam diminuir o número de cristãos católicos nesses espaços. A preocupação com a dinamização das Comunidades Eclesiais de Base, por exemplo, pode nos indicar tratar-se de uma estratégia no campo da ação social, já que a formação de agentes pastorais e animadores católicos puderam ser uma ferramenta de ocupação de espaços em que a presença de clérigos era escassa. Essa percepção acerca das ações do redentorista Cristiano é reforçada quando ele ressalta a preocupação em relação à ampliação do número de igrejas evangélicas em determinados espaços.

Apesar de ter passado um curto espaço de tempo entre Garanhuns (PE) e Campina Grande (PB), Cristiano Joosten se estabeleceu de vez na cidade paraibana, onde já conta com 60 anos de vida sacerdotal. Sua atuação é relevante, notadamente, por ter sido nomeado coordenador da Pastoral Rural, onde atuou intensamente nos conflitos rurais em favor dos trabalhadores do campo. Ao ser questionado sobre o papel da Comissão de Justiça e Paz, o padre Cristiano relata:

(...) ela foi fundada para dar apoio aos sindicatos rurais, aos católicos das paróquias do interior, para ajudar a coibir os excessos dos latifundiários. Que, de fato, através dos militares, o capitalismo foi mais introduzido no Brasil, em muitas áreas, na legislação e tudo mais, também no campo. Porque muitos grandes proprietários quando viram os militares disseram: - pronto, agora é a nossa vez, vamos conversar! Começaram a despejar, a expulsar os moradores. (...) Então tá na cara como foi entendida a Revolução para os latifundiários da Paraíba, tá na cara! Então, isso aí de fato, os militares fizeram a Revolução

e foi entendido com isso. E a Igreja continuou a promover o direito dos trabalhadores e com apoio aos sindicatos.<sup>162</sup>

A fala do padre Cristiano Joosten ressalta um aspecto da ditadura militar que já havíamos mencionado anteriormente, sua relação de apoio aos grupos economicamente dominantes. Na Paraíba, eram os latifundiários os representantes mais abastados economicamente e que dominavam o poder político local. O chamado Grupo da Várzea dominava o latifúndio no Estado, formado por grandes fazendeiros, deputados, prefeitos, donos de usinas – a exemplo das famílias Veloso Borges e Coutinho. Em reportagem da Folha de São Paulo de 21 de outubro de 1983, com o título *Salvem Teresa Braga*<sup>163</sup>, o texto de Rosa Maria Muraro ressalta a relação dos latifundiários com os militares:

São eles os donos absolutos de toda a Zona açucareira do Estado, e os responsáveis diretos pela eleição do governador Wilson Braga e dos políticos que o cercam. Estão organizados em um grupo que se chama Grupo da Várzea. (...) Antigamente, o latifúndio assalariava capangas para cometer os seus crimes. Hoje, serve-se do próprio aparelho de Estado para fazê-lo e não hesita em ferir e ameaçar as mais importantes instituições de um país democrático: a Igreja, o Poder Legislativo e o Poder Judiciário, certo de sua impunidade.<sup>164</sup>

O texto de Rosa Maria Muraro ressalta ainda a realização do fórum de debates organizado pela Igreja de Campina Grande que reuniu as lideranças rurais, dentre elas, Margarida Maria Alves<sup>165</sup>. Nesse fórum, decidiram pela estratégia de levar à Justiça do Trabalho os senhores de engenho paraibanos. “Mais de 90% dos 110 mil trabalhadores rurais da região nunca tiveram carteira assinada, nem férias nem décimo terceiro salário”<sup>166</sup>. Presidenta do Sindicato

---

<sup>162</sup> Entrevista com o padre Cristiano Joosten, concedida à pesquisadora em 21 de outubro de 2016.

<sup>163</sup> O texto foi publicado por Rosa Maria Muraro com o intuito de dar apoio e denunciar às ameaças e o atentado sofrido pela advogada da Comissão de Justiça e Paz Teresa Braga.

<sup>164</sup> FOLHA DE S. PAULO, 21 de outubro de 1983.

<sup>165</sup> Presidenta do Sindicato Rural de Alagoa Grande e líder dos trabalhadores rurais da Paraíba, assassinada em 1983. Ver mais em: FERREIRA, Ana Paula Romão de Souza. **A trajetória político-educativa de Margarida Maria Alves**: entre o velho e o novo sindicalismo rural. Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação da UFPB, João Pessoa, 2010.

<sup>166</sup> FOLHA DE S. PAULO, 21 de outubro de 1983.

Rural, Margarida Maria Alves, entrou com 72 ações contra os senhores de terras. Foi assassinada no dia 12 de agosto de 1983, na frente dos filhos. Os principais suspeitos pela morte de Margarida foram o integrante do Grupo da Várzea Agnaldo Veloso Borges, proprietário da Usina Tanques e José Buarque de Gusmão Neto, seu genro.

O papel que cumpriu a Comissão de Justiça e Paz junto aos trabalhadores rurais, certamente, ia de encontro aos interesses dos latifundiários e de seus aliados políticos. A iniciativa de Dom Manuel Pereira em criar uma sessão diocesana da Comissão foi um dos aspectos relevantes de uma prática social da Igreja de Campina Grande. Nesse contexto, um detalhe peculiar nos chamou atenção no que tange à relação de membros religiosos com leigos declaradamente de esquerda, alguns, inclusive não cristãos, compuseram uma importante articulação entre católicos e leigos em um momento político de forte repressão, e, em contrapartida, de forte engajamento social.

A Comissão Diocesana de Justiça e Paz de Campina Grande teve a participação de nomes relevantes no cenário da atuação política e social. Contamos o padre Cristiano sobre essa articulação para nomear os membros da Comissão:

Bom, ele me convidou para indicar pessoas. Bem, e eu tinha por causa de um problema que eu tive com a escola e de INSS eu tinha tido a ajuda de Tereza Braga, e me informei, porque eu tinha conhecido também um advogado aqui da cidade, um conhecido político, Manuel Figueiredo, que era professor da universidade e ele tinha me orientando em outras coisas e então disse a ele que eu estava procurando um advogado e ele disse: - A Teresa Braga é de fato a pessoa porque ela é da esquerda, e da esquerda militante, ela defende os operários, ela defende os injustiçados! De modo que para a Comissão de Justiça e Paz é a pessoa indicada. Então eu, e o Dom Manuel também aceitou e mais outros que agora eu não lembro o nome, porque minha memória é um pouco falha.<sup>167</sup>

A preocupação com a escolha de membros que tivessem um compromisso com as causas sociais era um aspecto importante nessa escolha.

---

<sup>167</sup> Entrevista com o padre Cristiano Joosten, concedida à pesquisadora em 21 de outubro de 2016.

Mais do que a escolha de um ou outro membro, de um bom advogado, era necessário que esses sujeitos se identificassem com aqueles discursos e práticas. Neste aspecto, a figura da advogada Teresa Braga é representativa desse engajamento social. Assim como ressaltado na fala do padre Cristiano, Teresa Braga não era só uma advogada de esquerda, mas era, acima de tudo, militante nessas causas.

Teresa Braga Capim de Miranda nasceu em 1939 em São João do Sabugí-RN. Formou-se no curso de Direito em 1963. Desde a vida universitária era considerada militante política. Foi alfabetizadora da “Campanha de Pé no Chão Também se Aprender a Ler”<sup>168</sup>. Ainda no Estado do Rio Grande do Norte trabalhou na formação dos sindicatos rurais, foi delegada sindical do Sindicato Ferroviário, quando em 1964 foi afastada das funções em decorrência do golpe militar. Como consequência, respondeu a Inquéritos Policiais Militares (IPMs), pelas atividades na Rede Ferroviária, da UNE e no Campo<sup>169</sup>, onde cumpriu prisão domiciliar até o julgamento, quando foi absolvida.

Na Paraíba, especificamente em Campina Grande, foi advogada dos Trabalhadores na Indústria, participou da defesa dos 750 metalúrgicos da Wallig Nordeste S.A, ganhando a causa em favor dos trabalhadores<sup>170</sup>, que foram demitidos com fechamento da referida indústria sem nenhum direito assegurado. Foi membro da Comissão de Justiça e Paz à convite do então bispo diocesano Dom Manuel Pereira. Seus trabalhos de assistência jurídica realizaram-se especialmente com os trabalhadores do campo<sup>171</sup>. Além dessas atuações, a participação junto à Comissão de Justiça e Paz na denúncia do esquadrão da morte *Mão Branca*<sup>172</sup> causaram perseguições à Teresa Braga e aos demais

---

<sup>168</sup> “A Campanha de Pé no Chão Também se Aprende a Ler” teve sua experiência em Natal-RN, mas foi interrompida pelo golpe militar de 1964.

<sup>169</sup> Folha nº 5 do proc. Nº 3888 de 1983. Arquivo de projetos da Câmara Municipal de São Paulo.

<sup>170</sup> Os trabalhadores conquistaram, através das justiça, o pagamento do Salário Desemprego. (Folha nº 5 do proc. Nº 3888 de 1983.) Arquivo de projetos da Câmara Municipal de São Paulo.

<sup>171</sup> Advogou em favor de 42 famílias de posseiros da fazenda Queira Deus; de 34 famílias de posseiros da Fazenda Arnau; de duas famílias da Fazenda Cajueiro; de 16 famílias da Fazenda Cascavel; de 42 famílias da Fazenda Cardoso; de 18 famílias da Fazenda Serrote Baixo, todas conseguindo o título das terras e reunidos sob a forma de Condomínio Rural. Foi ainda advogada de 543 famílias de posseiros da Fazenda Geraldo-PB, reunidos em Sociedade Civil dos Moradores do Geraldo conseguindo a titulação de terra através do INCRA, etc. (Folha nº 6 do proc. Nº. 3888 de 1983).

<sup>172</sup> Ver mais em: SILVA Luciana Estevam da. **A violência em Campina Grande da década de 1980, grupos de extermínio e as representações simbólicas: possibilidade de um estudo social da cultura. (?)**. Anais do XIII Encontro Estadual de História. História e Historiografia: entre

membros da Comissão. “Em 1980, já na Comissão de Justiça e Paz, liderou, ao lado do então bispo diocesano Dom Manuel Pereira, uma campanha pública contra a ‘Mão Branca’”.<sup>173</sup>

Em 1980, foi publicada no Diário da Borborema uma lista contendo o nome de 115 pessoas que seriam assassinadas nos próximos dias, o remetente da lista se auto intitulava *Mão Branca*. Esse esquadrão da morte tomou conta das páginas policiais e modificou o cotidiano da cidade de Campina Grande. Estima-se que só no primeiro semestre de 1980 cerca de 20 pessoas tenham sido assassinadas pelo grupo. As mortes eram marcadas por traços de crueldade e tortura. Segundo Souto (2013), os assassinatos começaram com a morte de Carlos Roberto Alves. Ainda de acordo com o referido autor, as vítimas do esquadrão eram, no geral, pequenos delinquentes locais e ex-presidiários que já haviam cumprido pena. Um traço que chamou atenção nas mortes cometidas pelo *Mão Branca* eram os sinais deixados nos corpos. Segundo Souto (2013):

As marcas deixadas nos cadáveres também permitiam identificar um padrão, apontando igualmente para a prática de extermínio. Corpos crivados de balas de diversos calibres, com sinais evidentes de tortura, abandonados em locais ermos nas cercanias da cidade. Cada qual apresentando particularidades que indicavam certo caráter simbólico ou alegórico no ritual que envolvia o ato de matar. Assim, por exemplo, os que haviam sido ladrões eram encontrados com as mãos mutiladas e os que tinham fama de falastrões ou delatores com tiros na boca.<sup>174</sup>

O grupo de extermínio passou a aterrorizar o cotidiano da cidade. Além de anunciarem os próximos assassinatos, ameaçavam todos aqueles que contestassem sua atuação. Em reportagem da Folha de S. Paulo de 30 de

---

o nacional e o regional, Guarabira, PB. Disponível em: <[http://www.anpuhpb.org/anais\\_xiii\\_eeph/textos/ST%2001%20%20Luciana%20Estevam%20da%20Silva%20TC.PDF](http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2001%20%20Luciana%20Estevam%20da%20Silva%20TC.PDF)> Acesso: 03/07/2017.

<sup>173</sup> Folha de S. Paulo, domingo, 30 de outubro de 1983.

<sup>174</sup> SOUTO, CARLOS MAGNO DOS SANTOS. **A Mão que mata**: considerações sobre o grupo de extermínio Mão Branca na cidade de Campina Grande – PB (1980 – 1982). XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH – Conhecimento histórico e diálogo social, Natal-RN, 2013, p. 2. Disponível em: <[http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364620536\\_ARQUIVO\\_TEXTOANPUH2.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364620536_ARQUIVO_TEXTOANPUH2.pdf)> Acesso: 17/04/2017.

outubro de 1983, Luiz Ricardo Leitão destaca que a advogada Teresa Braga não viu o *Mão Branca* como caso meramente policial. Segundo ela, “O sequestro das vítimas feito às claras, perante testemunhas aterrorizadas, mostra confiança no esquema de cobertura política dada ao crime”<sup>175</sup>. A fala de Teresa Braga sobre a cobertura que tinham os membros do grupo de extermínio é reforçado pela fala do superintendente regional da polícia, Pedro Roberto Medeiros, que dizia: “Dona Teresa acusou soldados da Polícia Militar, mas não conseguiu provar nada. Ela não passa de uma agitadora, promovida por parte da imprensa”<sup>176</sup>.

Os membros da Comissão de Justiça e Paz, junto ao bispo diocesano Dom Manuel Pereira da Costa, pediram ao então governador Tarcísio de Miranda Burity para que fossem tomadas providências. Presidida pelo promotor Agnello Amorim, foi criada uma comissão judicial para investigar o caso. As represálias sofridas pelos membros da Comissão de Justiça e Paz e pelo procurador Agnello Amorim advertiam que o *Mão Branca* não temia nem mesmo a investigação. E as ameaças continuavam. Na madrugada do dia 26 de agosto de 1983, Teresa Braga teve a casa invadida por homens portando espingardas calibre 12, revolveres e bombas, de acordo com a reportagem:

Os tiros vararam portas, janelas e paredes dos quartos, onde dormiam as sete crianças e o marido de Teresa, (...) Os pistoleiros lançaram duas bombas, envolvendo a casa, a 10 km do centro de Campina Grande, num inferno de poeira e fumaça. O ataque durou cerca de sete minutos.<sup>177</sup>

A contribuição das forças policiais ao atentado se evidencia pela negação em atender ao chamado de Teresa Braga. De acordo com a informação, a advogada teria pedido socorro pelo telefone à Superintendência Regional de Polícia Civil, ao 2º Batalhão de Polícia Militar e ao 31º Batalhão de Infantaria Motorizada do Exército, mas a polícia só chegou sete horas depois, embora a delegacia mais próxima só ficasse a quinze minutos de distância, de carro, da residência de Teresa Braga. Um grupo autodenominado “Falange Patriótica”

---

<sup>175</sup> Folha de S. Paulo, domingo, 30 de outubro de 1983.

<sup>176</sup> Folha de S. Paulo, domingo, 30 de outubro de 1983.

<sup>177</sup> Folha de S. Paulo, domingo, 30 de outubro de 1983.

assumiu o atentado à advogada através da circulação de panfletos na cidade, estendendo as ameaças a líderes sindicais, jornalistas e ao bispo Dom Luiz Gonzaga Fernandes<sup>178</sup>.

O atentado a Teresa Braga em 1983 demonstra a face da repressão e violência e, principalmente, a articulação entre as forças militares e os grupos economicamente mais abastados. Assim como ressaltamos em outros momentos, a articulação entre a ditadura militar e os latifundiários na Paraíba era de apoio mútuo. O enfrentamento da advogada Teresa Braga foi muito além da denúncia do *Mão Branca*. Tendo confrontado os latifundiários nos sindicatos rurais, a advogada era uma velha conhecida dos donos de terra.

Após o episódio Teresa Braga, movimentos sociais e políticos prestaram seu apoio. O Projeto de Decreto Legislativo nº 52/83, de autoria da vereadora de São Paulo Irede Cardoso<sup>179</sup> propôs que fosse dado o título de Cidadã Paulistana a Teresa Braga. Além do reconhecimento do trabalho da advogada nas causas sociais e em favor dos mais pobres, a proposta da vereadora Irede Cardoso visava, segundo consta na justificativa do pedido, “(...) chamar a atenção de toda coletividade para a difícil situação de Campina Grande. E tentar ajudar a proteger com as armas que possuímos, enquanto parlamentares, a vida dessa grande e incansável batalhadora”<sup>180</sup>. As denúncias sobre o atentado sofrido por Teresa Braga ganharam as páginas de jornais como a Folha de S. Paulo através de textos como o de Rose Marie Muraro<sup>181</sup>. O artigo intitulado *Salvem Teresa Braga*

---

<sup>178</sup> O bispo Dom Luiz Gonzaga Fernandes foi o sucessor de Dom Manuel Pereira. Ele deu, de certa forma, continuidade às atividades desenvolvidas pelo bispo anterior. Sua atuação social se direcionou mais nitidamente para auxiliar as atividades e fortalecimentos das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

<sup>179</sup> Irede Cardoso era militante feminista. Foi vereadora de São Paulo por dois mandatos, sendo eleita em 1982 e reeleita em 1986 para o segundo mandato, ambos pelo Partido dos Trabalhadores (PT).

<sup>180</sup> Folha nº 3 do proc. Nº. 3888 de 1983. Arquivo de projetos da Câmara Municipal de São Paulo.

<sup>181</sup> “Rose Marie Muraro foi uma das pioneiras do movimento feminista no país na década de 1970 e popularizou seu pensamento de modo contestador, corajoso e inovador. Discutiu abertamente temas que eram tabus e proibidos naquela época, como sexualidade e corpo, o que lhe rendeu algumas agressões e preconceitos, suplantados por sua personalidade marcante e sensível (...) Do conjunto de sua produção bibliográfica, marcaram época as obras: *Sexualidade da mulher brasileira: corpo e classe social no Brasil* (1983); *Os seis meses em que fui homem* (1990); *Memórias de uma mulher impossível* (1999); *Textos da fogueira* (2000); *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças* (2002), juntamente com Leonardo Boff; *Os avanços tecnológicos e o futuro da humanidade* (2009); e *Reinventando o capital / dinheiro* (2012).” (ZUCCO; LISBOA, 2014).

acusa os latifundiários e as forças policiais pelo ocorrido na residência de Teresa e convoca às autoridades a tomarem providências. Muraro (1983) escreve:

(...) Teresa Braga é um ser humano que incomoda, inquieta, nos tira da nossa inércia e nos mostra todas as contradições e ambiguidades. Mas, também, faz andar a sociedade toda. Porque, se não nos mexemos, seremos nós que mais tarde, de uma maneira ou de outra, seremos atingidos pelo arbítrio.

Por isso, é por nós mesmos: se não pudemos salvar as vidas dos que já morreram, inclusive a de Margarida Alves, salvemos, ao menos, a vida de Teresa Braga.<sup>182</sup>

O artigo de Rose Marie Muraro funcionou como um alerta. Publicado em um veículo de informação que atingia um número considerável de leitores, ele fez com que outros órgãos se manifestassem quanto à situação da advogada. O artigo mobilizou uma campanha em apoio a Teresa Braga do Núcleo Feminino de Ouro Preto com o *Comitê de Solidariedade a Teresa Braga*, solicitando ao Ministro da Justiça Ibrahim Abi-Ackel, ao governador da Paraíba Wilson Braga e ao Secretário de Justiça Fernando Milanez providências para pôr fim às intimidações sofridas pela advogada da Comissão Diocesana de Justiça e Paz.

O projeto da vereadora Irede Cardoso foi apresentado no ano de 1983 e não foi concluído. Em 1984, a vereadora pediu a urgência para incluir na pauta o projeto para conceder o título de Cidadã Paulistana a Teresa Braga. Apesar de ocorrida a votação com 79 vereadores votando a favor da concessão, um pedido de adiamento foi feito e o documento seguiu com um pulo cronológico para o ano de 1989 onde o processo segue para o arquivo. Esse salto no documento não nos permitiu concluir o desfecho do processo.

Também apresentada na Câmara Municipal de São Paulo a Moção nº 323 de 18-10-83<sup>183</sup>, de promotente da vereadora Ida Maria do PMDB e outros vereadores – não há o nome dos demais vereadores – no dia 18 de outubro de 1983, consta uma solicitação para que fosse enviada uma Moção ao Ministro da

---

<sup>182</sup> Folha nº 7 do proc. N. 3888 de 1983. Arquivo de projetos da Câmara Municipal de São Paulo.

<sup>183</sup> Seção do protocolo. Processo nº 3523 de 1983. Arquivo de projetos da Câmara Municipal de São Paulo.

Justiça, Abi Ackel; ao Governador da Paraíba, Wilson Braga e ao Secretário de Segurança do Estado da Paraíba, Fernando Milane, pedindo garantias de vida da advogada e vereadora Teresa Braga. A Moção foi aprovada no dia 01 de dezembro de 1983 em sessão ordinária. Certamente, a mobilização de apoio em torno da advogada campinense ajudou a repercutir os casos de violência ocorridos em Campina Grande.

A figura de Teresa Braga é representativa do enfrentamento aos latifundiários e aos ditames da ditadura militar. Sua participação como advogada da Comissão de Justiça e Paz da diocese de Campina Grande nos revela um aspecto sintomático da atuação do bispo Campinense Dom Manuel Pereira da Costa. Ou seja, sua articulação para a promoção da justiça social, em alguns casos, não se dava diretamente, mas no apoio e na construção de dispositivos, como foi o caso da Comissão de Justiça e Paz e das Pastorais da Terra e Operária, que promoveram uma *práxis* social relevante.

As memórias escritas sobre o bispo campinense pelo padre redentorista Cristiano Joosten revelam ainda que Dom Manuel tinha certa resistência com alguns posicionamentos políticos. De acordo com o redentorista:

Dom Manuel tinha alguma dificuldade em conviver com este tipo de pluralismo. A dificuldade surgia de modo especial quando um movimento recebia orientações, inclusive políticas, de fora e de coordenações desconhecidas, como acontecia com o MER e ACR.<sup>184</sup>

Se, por um lado, Dom Manuel teve dificuldades em dialogar com os pensamentos de esquerda, introduzidos no campo, através dos Movimento de Evangelização Rural e da Ação Católica Rural – e na cidade através da JUC (Juventude Universitária Católica) e AC (Ação Católica) -, por outro, mostrou-se, em vários momentos, flexível quanto à aproximação com esses militantes de esquerda. Fato notório, pelo convite feito à advogada Teresa Braga e ao professor Hermano Nepomuceno para comporem a Comissão de Justiça e Paz de Campina Grande, ambos assumidamente militantes de esquerda.

---

<sup>184</sup> Entrevista com o padre Cristiano Joosten concedida à pesquisadora em 21 de outubro de 2016.

O professor Hermano Nepomuceno foi atuante nos movimentos estudantis na cidade de Campina Grande. No Colégio Estadual da Prata, foi membro do Grêmio Estudantil no final da década de 1960. Pela sua proximidade com o padre José Acírio e pela militância social, foi convidado a compor a Comissão de Justiça e Paz. O padre francês Charles Beylier foi o quarto membro da Comissão, dado o seu trabalho com trabalhadores urbanos e rurais e o seu envolvimento social, como já apontamos anteriormente.

O bispado de Dom Manuel Pereira da Costa, em Campina Grande, se comparado a outros bispos do contexto, não teve uma forte atuação de confronto direto ao regime militar. Contudo, isso não significa dizer que seu pastoreio foi desprovido de enfrentamento e engajamento social. Aliás, esse é um traço marcante da sua atuação. Se, por um lado, não se impôs de maneira intensa ao lado de uma prática que o vinculasse fortemente à Teologia da Libertação, por outro, as apropriações que fez dessa teologia marcaram um lugar estratégico. Isso porque, em alguns momentos, manteve um diálogo com os militares, se fazendo presente, inclusive, em cerimônias onde estavam os militares, celebrando a política de industrialização, como na solenidade da Wallig Nordeste S.A. em Campina Grande. Por outro lado, corroborou e esteve presente em conflitos rurais, apoiando trabalhadores e posseiros na conquista da terra, ou na criação da Comissão de Justiça e Paz que teve importante papel social no contexto.

O conflito entre a Igreja Católica em Campina Grande e os militares se acirrou durante a década de 1970. Campina Grande, no ano de 1969, assim como as demais cidades do Brasil, vivia a interventoria do General Manoel Paz de Lima. Vale lembrar que, na década de 1970, a cidade de Campina Grande viveu o terror provocado pelo Major Antônio Paulo Câmara, comandante da 5ª Companhia de Infantaria. De acordo com o historiador Luciano Mendonça de Lima<sup>185</sup> apesar de a Guarnição Federal do Exército de Campina Grande ter

---

<sup>185</sup> LIMA, Luciano Mendonça de. Um golpe de classe! A ditadura militar em Campina Grande. in: OLIVEIRA, Tiago Bernardon de., AIRES, José Luciano de Queiroz. & SILVA, Vâna Cristina da. (Organizadores). **Poder, memória e resistência: os 50 anos do golpe de 1964 e outros ensaios.** João Pessoa: Editora do CCTA; mídia Editora, 2016.

possuído vários comandantes ao logo dos 21 anos de ditadura militar, nenhum outro aterrorizou tanto a população quando o major Câmara. Segundo Lima:

(...) talvez ninguém tenha cumprido melhor esse sinistro papel do que Antônio Paulo Câmara, mais conhecido como “Major Câmara”, cuja gestão coincide com os anos mais sombrios do regime em âmbito local. Se de um lado o major era *habitué* das mais refinadas rodas sociais e políticas da “boa sociedade” campinense, de outro seu nome era sinônimo de arbítrio para muitos moradores da cidade, especialmente aqueles que tiveram a infelicidade de cair nas garras da repressão. Nas dolorosas lembranças de militantes de esquerda e lideranças populares de Campina Grande, o terrorismo institucional do Major Câmara e seus asseclas traduzia-se em ações de sequestros, humilhações, maus tratos, torturas, etc.<sup>186</sup>

O Major Câmara foi, sem dúvidas, uma das figuras mais temidas pela população campinense na década de 1970, pois era a representação máxima da arbitrariedade do regime militar. Foi no contexto do comando do major Câmara que os principais conflitos entre o bispo Dom Manuel Pereira e o regime militar ocorreram. A tensão se intensificou nos anos de 1972 com a preparação das comemorações dos oito anos da “Revolução” de 1964. Os militares preparavam desfiles e outras cerimônias para a data. Dentre essas cerimônias, desejavam que a Igreja Católica celebrasse missas em ação de graças à dita revolução. Os bispos da Paraíba se negaram a celebrar a missa, enviando, por vezes, em seu lugar, um outro padre para se fazer presente na comemoração e encaminhar a celebração. Fato esse que não agradou os militares, pois, desejavam que os bispos da dioceses fossem os celebrantes.

Em Campina Grande, o ocorrido gerou uma série de conflitos, os quais narramos na abertura deste capítulo. O que nos chama atenção é que os lugares de poder evidenciam representações que são importantes para compor um cenário dado. O fato, por exemplo, de as celebrações em comemoração aos oito anos do golpe não terem sido realizadas pelos bispos, ocupantes de espaços de poder que simbolizavam e estavam acima na hierarquia eclesiástica em nível local significavam que, de certa forma, ao se negarem a tal realização,

---

<sup>186</sup> LIMA, Luciano Mendonça. Op. Cit. p, 102.

pretendiam denotar um posicionamento contrário da Igreja Católica ao regime militar, mesmo tendo passado a tarefa para outros padres. Os militares, por sua vez, ao insistirem e direcionarem o pedido de celebração para os bispos, desejavam legitimar o governo através das “bênçãos” da Igreja, representante de um lugar de poder relevante na sociedade.

Nesse sentido, entendemos que dialogar com os acontecimentos históricos a partir do enfoque teórico da História Cultural e, particularmente, tomando os conceitos de *representação* e *práticas* de Roger Chartier, possibilitou-nos ressaltar como essas práticas e posicionamentos estavam dentro de um cenário de concorrências e competições, de pluralidades e contradições, mas, também, de lugares de poder que tentavam estabelecer posicionamentos. O bispado de Dom Manuel Pereira apropriou-se de alguns elementos relevantes da Teologia da Libertação. Suas práticas, de fato, não foram as mais marcantes, mas não deixaram de representar um posicionamento libertador.

## 2º CAPÍTULO - CLÉRIGOS PROGRESSISTAS E A IGREJA CATÓLICA DA PARAÍBA

### O contexto do pré e pós-golpe de 1964 na Paraíba

O contexto político do pré-golpe de 1964 foi marcado por tensões e posicionamentos distintos. Na Paraíba, o governo de Pedro Gondim, inicialmente, procurava dar certa legitimidade aos movimentos trabalhistas, sua relação com os movimentos populares se mostrara, no entanto, frágil.

Em alguns episódios, como o não cumprimento do abatimento de 50% das passagens de ônibus para estudantes secundaristas e universitários e a consequente mobilização destes em 1963, o Estado, através do seu braço armado, reprimiu fortemente e com violência os estudantes.

O conflito de Mari, entre usineiros e camponeses, em 1964, contou com a presença da Polícia Militar do Estado oprimindo os trabalhadores, bem como, no mesmo ano, a manifestação de estudantes e movimentos sociais, em repúdio à visita de Carlos Lacerda (UDN) à Gondim, ressaltam o caráter de fragilidade do governo de Pedro Gondim com o populismo com o qual era associado. De acordo com Monique Cittadino:

[...] a posição do Governador deve ser analisada, tendo-se em vista a composição populista que o elegeu, assim como a sua disposição em governar no centro dessa política populista. Gondim foi eleito contando, por um lado, com o apoio da UDN, partido de feições nitidamente conservadoras mas que naquele momento não tinha condições de suplantar a sua popularidade. O partido apela, portanto, para a aliança com o populista Gondim a fim de chegar ao poder. Mas, ocorre que Pedro Gondim não dispunha de uma máquina partidária capaz de assegurar sua vitória e aceita, por isso, o apoio udenista.<sup>187</sup>

Segundo a historiadora Cittadino<sup>188</sup>, não há elementos que indiquem o apoio conspiratório de Pedro Gondim aos militares em 1964, contudo, logo após a efetivação do golpe, o então governador da Paraíba lança uma nota,

---

<sup>187</sup> CITTADINO, Monique. **Populismo e golpe de Estado na Paraíba (1945-1964)**. João Pessoa: EDUFPB/Ideia, 1998, p. 139.

<sup>188</sup> CITTADINO, Monique. Op. Cit.

ressaltando a importância das reformas de base, mas destacando o seu apoio aos militares do movimento golpista.

A Igreja Católica, por sua vez, apoiou inicialmente o golpe militar. Por todo o país, manifestações de apoio da Igreja ao movimento de 1964 se deram através de notas e pelo apoio às realizações das *Marchas da família com Deus pela liberdade*. No entanto, vale salientar que o apoio aos militares não aconteceu de forma homogênea por seus clérigos, de acordo com Gomes:

[...] havia figuras importantes da hierarquia católica que apoiavam as marchas, como o cardeal dom Jaime Câmara. Outros religiosos se opuseram a essas manifestações, como foi o caso do núncio apostólico, Armando Lombardi, que, por meio de suas críticas, fez com que a Igreja se desvinculasse oficialmente do movimento. Dom Carlos Carmelo Motta tentou, sem sucesso, desencorajar as marchas em São Paulo. Aliás, esse mesmo bispo e também dom Helder Câmara haviam aparecido alguns dias antes ao lado do presidente Goulart, numa foto que circularia em todo o país.<sup>189</sup>

A CNBB<sup>190</sup> lançou uma nota de apoio à “revolução”, contando com a assinatura de 26 bispos de todo o Brasil. Essa nota, entretanto, não representa uma homogeneidade em relação aos posicionamentos individuais contrários como já mencionado acima. Enquanto representante dos bispos do Brasil, a CNBB tratou de se posicionar com o apoio aos militares na “luta anticomunista”. Por sua vez, as *marchas da família com Deus e pela liberdade*, foram se espalhando pelo país afora. A primeira delas ocorreu em São Paulo, no dia 19 de março de 1964. A aliança anticomunista, certamente, foi um dos principais motes para o apoio entre a Igreja Católica e os militares no período anterior e imediato pós-golpe de 1964.

Nas principais cidades da Paraíba, ocorriam as marchas de apoio à “revolução”. Em João Pessoa, o Movimento de Arregimentação Feminina do Estado da Paraíba (MAFEP) organizou a manifestação. As mulheres exerceram um papel central na organização dessas marchas – já que eram elas também que ocupavam papéis de destaque no meio leigo, dentro da instituição católica -, as imagens dos periódicos da época destacam essa participação.

<sup>189</sup> GOMES, Paulo César. **Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar brasileira: a visão da espionagem**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014. p. 42.

<sup>190</sup> Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

O jornal *O Norte* convocou a população a participar da marcha, comerciantes, funcionários públicos, eram os principais destinatários da solicitação. No dia 08 de abril de 1964, acontecia a *Marcha da família com Deus pela Liberdade*, na capital João Pessoa. A peculiaridade da realização dessas marchas nas principais cidades da Paraíba é que elas ocorreram após a consolidação do golpe, ou seja, legitimavam o apoio ao golpe que tinha acontecido há poucos dias, em outras grandes cidades, essas marchas ocorreram pouco antes da consolidação da dita “revolução”.

No dia 31 de maio de 1964, em Campina Grande, Paraíba, pelas ruas da cidade, realizou-se a *Marcha da família com Deus pela liberdade* em apoio ao movimento “revolucionário” dos militares que “livravam” o país da ameaça comunista. Estava à frente da Diocese de Campina Grande, como bispo, Dom Manuel Pereira da Costa, que tomou posse no pastoreio desta cidade, tendo sido nomeado pelo Papa João XXIII em 30 de setembro de 1962, permanecendo até 1981, quando renunciou ao cargo por motivos de saúde. Trata-se do 3º Bispo de Campina Grande<sup>191</sup>, que permaneceu na Diocese ao longo do período de vigência da Ditadura Militar. Seu posicionamento, ao longo da ditadura, foi controverso, por vezes se colocando ao lado de posicionamentos mais progressistas, mas sem uma atuação com mais afinco se comparado a outros clérigos paraibanos nesse contexto.

A imprensa, nesse cenário, teve importante papel, conclamando a população para a realização da marcha com Deus e pela liberdade<sup>192</sup>. Era através da imprensa que se fazia a propaganda anticomunista. Em Campina Grande o Diário da Borborema realizava tal tarefa. Também cumpria esse papel o Jornal da Cúria Diocesana da Paraíba *A Imprensa*, trazendo em destaque em suas matérias o apelo anticomunista, alertando sobre o seu perigo ateu:

---

<sup>191</sup> “A Diocese de Campina Grande foi criada a 14/05/1949, através de um documento Papal chamado Bula, com o título “Supremum Universi” do Papa Pio XII, desmembrada da Arquidiocese da Paraíba, pertencendo ao Regional Nordeste 2 da CNBB. A Diocese de Campina Grande está entre as cinco Dioceses da Província Eclesiástica da Paraíba: A Arquidiocese da Paraíba com sede em João Pessoa – criada em 1892; a Diocese de Cajazeiras, criada em 1914; a Diocese de Patos, criada em 1959 e a Diocese de Guarabira criada em 1980.” Informações disponíveis no site da Diocese de Campina Grande: <<http://diocesedecampinagrande.org/diocese/>> Acesso em: 19/04/2016.

<sup>192</sup> Diário da Borborema, 11 de abril. 1964, p. 07.

A Imprensa segue seu plano editorial de acordo com o plano elaborado pelos 50 principais jornais católicos brasileiros, apresentando[...] fatos, incoerências, falhas, insucessos do comunismo. Confrontará os países democráticos com os países dominados pelo marxismo.<sup>193</sup>

A imprensa paraibana, seja por meio do referido jornal católico, seja por meio do Diário da Borborema e jornais associados, cumpriu um papel de propaganda anticomunista e, por vezes, afirmou a “revolução de 64” como um dos marcos em favor dessa luta. Um dos pontos cruciais da ligação da Igreja católica com a Ditadura Militar foi a ideia de combate ao “comunismo”.

Essa relação passa a ser um tanto conturbada, tendo em vista, especialmente, a presença do arcebispo Dom José Maria Pires. Anteriormente bispo de Araçuaí (MG), Dom José é nomeado arcebispo da Paraíba no papado do papa Paulo VI, seu pastoreio foi marcado pela forte atuação social, em especial, na luta junto aos mais pobres e nas questões sobre a posse das terras. Nos documentos do DOPS (Departamento de Ordem Política e Social) é recorrente a vigilância dos órgãos de informação sobre a atuação do arcebispo.

O contexto político e as mudanças ocorridas na América Latina, na década de 1960, coincidem com as emergentes mudanças ocorridas na Igreja Católica, denominadas por alguns autores de *Primavera da Igreja*<sup>194</sup>. No Brasil, a consolidação do golpe militar e o pacto “anticomunista” entre o Estado e a Igreja Católica afinaram uma relação de “guerra” contra o comunismo. Essa relação, contudo, não é nada homogênea e coerente, mas complexa.

O tomo III do projeto *Brasil: nunca mais*<sup>195</sup>, no capítulo em que aborda o *Perfil dos atingidos, os religiosos* e a instituição católica, acentua que o apoio dos clérigos ao golpe militar não foi homogêneo, pois, “embora minoritários, já existiam bispos, sacerdotes, religiosas e leigos que assumiram uma atitude contrária, de apoio às lutas pelas Reformas de Base, Bispos como D. Hélder Câmara”<sup>196</sup>. Arns (1985) atribui a mudança de comportamento da Igreja no Brasil

---

<sup>193</sup> A Imprensa, 17 de junho de 1962 *Apud.* SOBREIRA, Dimitri. O Anticomunismo no “A Imprensa”: Igreja Católica e Golpe civil-militar na Paraíba. 2014, p. 36. In: **Golpe civil-militar e ditadura na Paraíba: história, memória e construção da cidadania**/ Elder Dantas, Paulo Giovaní Antonino Nunes, Rodrigue Freire de Carvalho e Silva, organizadores. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

<sup>194</sup> LÖWY, Michael. Op. Cit.

<sup>195</sup> ARNS, Dom Paulo Evaristo. **Brasil: Nunca Mais**. Petrópolis: Vozes, 1985, págs: 83/166.

<sup>196</sup> *Ibidem.* p. 147.

a uma constante evolução que teria culminado em 1968, com a publicação do Ato Institucional nº5, num distanciamento decisivo da Igreja em relação ao Estado.

De acordo com Arns<sup>197</sup>, algumas razões acentuaram esse afastamento, como, por exemplo:

[...] manifestações de protesto e repressão policial condenada pelos cristãos; foi o ano da decretação do AI-5; foi o período em que se iniciaram as primeiras experiências de constituição das Comunidades Eclesiais de Base; e também foi o ano de Medellín.<sup>198</sup>

O levantamento documental feito pelo projeto *Brasil: nunca mais* (1985) aponta a presença de nomes de sacerdotes que foram processados pelo governo militar e seu aparato de polícia política, desses, analisou-se que quase a totalidade é citada a partir de 1968. De acordo com esse levantamento, dos 15 processos que se dirigiram exclusivamente contra membros da Igreja, doze tiveram início em 1968 e se seguiram nos próximos anos.

A ampliação da repressão causada pelo Ato Institucional nº 5 aumentou a violação dos Direitos Humanos e ampliou a perseguição a todo e qualquer um que se colocasse contra o regime ditatorial. Passando a atingir mais fortemente toda a sociedade, os sacerdotes católicos progressistas também foram vítimas das arbitrariedades do regime. No Nordeste, um dos casos mais emblemáticos foi o assassinato, em maio de 1969, do Padre Henrique Pereira Neto, ordenado padre por Dom Helder Câmara<sup>199</sup> em 1965. O Padre Henrique trabalhou na Pastoral da Juventude da Arquidiocese de Olinda e Recife. Seu assassinato pode ser entendido como uma intimidação para tentar frear a atuação dos setores progressistas da igreja, de acordo com Cunha<sup>200</sup>:

Os ataques a dom Helder foram se tornando mais frequentes e perigosos. No início de 1969, ele teve os muros da Igreja das Fronteiras, onde ele morava, pichado e metralhado. Pouco

<sup>197</sup> ARNS, Dom Paulo Evaristo. Op. Cit.

<sup>198</sup> Ibidem. p. 148.

<sup>199</sup> Embora Dom Helder tenha se posicionado à favor das Reformas de Base do governo Goulart, manteve nos primeiros anos um relacionamento pacífico com o Estado ditatorial.

<sup>200</sup> CUNHA, Diogo Arruda Carneiro da. **Estado de exceção, Igreja Católica e repressão: O assassinato do padre Antonio Henrique Pereira da Silva Neto**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, Recife, 2007.

tempo depois, no dia 27 de maio desse mesmo ano, foi encontrado nos arredores da Cidade Universitária o corpo do jovem padre Antonio Henrique Pereira da Silva Neto.<sup>201</sup>

Clérigos e leigos protestavam pelo assassinato do Padre Henrique<sup>202</sup>, a leitura sobre esse fato para os membros da hierarquia católica era de que o ocorrido teria sido uma ameaça a dom Helder Câmara. De acordo com o frei alemão Herman Josef: “Sempre as pessoas que estão mais perto do bispo eles iam tentando ou matar, intimidar ou perseguir para o bispo também recuar-se.”  
203

Um grupo de padres da Arquidiocese de Olinda e Recife, sem se identificarem nominalmente, escreveram sobre a morte de padre Henrique, ressaltando, para além da sua aproximação como padre auxiliar de Dom Helder Câmara, a sua identificação na luta pela conscientização e pela defesa dos Direitos Humanos. “Essa foi a linha pastoral trilhada por nosso irmão José Antonio e aqui está a razão porque foi torturado.”<sup>204</sup>

No mesmo relato, os sacerdotes católicos descrevem um aspecto relevante sobre o assassinato do padre Henrique. Para eles, a morte de um representante da hierarquia católica gerou maior repercussão no cenário nacional – visto que a morte de civis comuns e pobres ocorriam sem maiores alardes – pois, o lugar de poder eclesiástico ocupado por ele conferiu uma maior visibilidade, por outro lado, os casos de torturas e mortes de pessoas pobres caíam na invisibilidade por não ocuparem esses espaços de poder. A morte do padre Henrique deveria, assim, levar à reflexão do cenário onde tantos outros sujeitos eram vítimas:

---

<sup>201</sup> Ibidem. p.110.

<sup>202</sup> Em 2014 a conclusão do relatório da Comissão Estadual de Memória e Verdade Dom Helder Câmara, de Pernambuco, concluiu que o assassinato do padre Antonio Henrique havia sido um crime político. A partir de documentos confidenciais dos setores de vigilância da ditadura militar, do intercâmbio de documentação entre a Comissão Estadual de Pernambuco e a Comissão da Verdade Nacional, e de depoimentos, os membros da comissão confirmaram o assassinato do padre Henrique como tendo sido cometido pelo Estado ditatorial. A conclusão de que a morte do padre Henrique não teria sido um crime comum, ocorreu depois de quatro audiências públicas e duas restritas. Ver mais em: <<http://amp-pe.jusbrasil.com.br/noticias/121092392/comissao-da-verdade-revela-quem-matou-o-padre-henrique-folha-de-pernambuco-politica>> Acesso: 06/10/2016.

<sup>203</sup> Entrevista com o frei Herman Josef Curten concedida à pesquisadora em 24 de setembro de 2016.

<sup>204</sup> CORRESPONDÊNCIA [c: i/2 – A2 P2 (001-065)]. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

E com êle, os assumpcionistas de Belo Horizonte, os dominicanos de São Paulo, que não convém isolar de toda série de camponeses, operários, estudantes, intelectuais, que sofreram e sofrem, anonimamente talvez, no interior das prisões políticas do país.<sup>205</sup>

Seu assassinato manifestou que o regime militar, descontente com as denúncias e com as práticas dos sacerdotes progressistas, tentou, através do temor, acuar a atuação desses religiosos. A morte do padre Henrique foi, portanto, uma *morte exemplar*, um aviso para advertir as práticas dos sacerdotes católicos vinculados a uma teologia libertadora. “No local onde tombou o nosso querido irmão Antônio Henrique Pereira Neto, colocou-se uma cruz com a seguinte inscrição: “PROVA DE AMOR MAIOR NÃO HÁ QUE DOAR A VIDA PELO IRMÃO.”<sup>206</sup>

O Ato Institucional nº 5 atingiu mais severamente todos aqueles que eram considerados uma ameaça à ordem e à Segurança Nacional. As arbitrariedades causadas pelo regime militar passaram a atingir indistintamente todos os “inimigos da revolução”. A afirmação de Arns (1985)<sup>207</sup> de que “a trajetória da Igreja foi de constante evolução em suas preocupações sociais, resultando disso um distanciamento crescente das autoridades governantes”<sup>208</sup>, notadamente depois de 1968 com a publicação do AI nº 5 devem ser ponderada. Acontece que a Igreja Católica “oficialmente” passou a denunciar as atrocidades cometidas pela ditadura, mantendo uma aparência de oposição ao regime. Pois bem, muitos sacerdotes conservadores não aprovavam a conduta progressista de bispos e padres católicos, sendo assim, acabavam tornando-se mais a favor do regime militar sobre a sombra de que este havia salvado o país do comunismo.

Comumente o AI 5 é associado à repressão do regime ditatorial. De fato, com a publicação deste Ato, a repressão se institucionalizou. Todavia, os próprios números do *projeto Brasil: nunca mais* e a documentação dos órgãos de informação revelam que a repressão e a perseguição ocorreram, desde o momento imediato do golpe, isto é, o ano de 1964 foi marcado fortemente pela

<sup>205</sup> CORRESPONDÊNCIA [c: i/2 – A2 P2 (001-065)]. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco

<sup>206</sup> CORRESPONDÊNCIA [c: i/2 – A2 P2 (001-065)]. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco

<sup>207</sup> ARNS, Dom Paulo Evaristo. Op. Cit.

<sup>208</sup> Ibidem. p, 148.

perseguição, cassação e prisão de pessoas. Os primeiros anos do golpe, de 1964 a 1966 “coincidindo com o governo Castello Branco, quando somam-se 2.127 nomes de cidadãos processados”<sup>209</sup>, seria portanto uma primeira fase da repressão. A segunda estaria concentrada em maior número – levando em conta que, em todo o período do regime militar, a repressão e a perseguição foram uma marca registrada – entre os anos de 1969 e 1974, justamente com a institucionalização dessa repressão através da publicação, em 13 de dezembro de 1968, do AI nº 5.

A relação da Igreja com o Estado, nesse sentido, é conturbada. Para o frei franciscano Herman Josef, a percepção de que a igreja caminhava toda para um mesmo propósito, isto é, contrário à ditadura militar, era uma grande ilusão. A convivência com membros reconhecidamente conservadores, como Dom Vicente Scherer, cardeal-arcebispo de Porto Alegre, ressaltava as zonas de confronto. Segundo Josef: “usando todo poder, em jornais, artigos, dom Vicente Scherer escrevia toda semana contra o livro *Jesus Cristo Libertador de Leonardo Boff! Contra! Quer dizer, ele era absolutamente ao lado dos militares.*”<sup>210</sup>

Muitas vezes, disfarçado através do posicionamento dos órgãos superiores, o posicionamento da instituição dava a impressão de unidade e homogeneidade na prática sacerdotal e nas experiências junto a superiores mais conservadores, no entanto, os conflitos e o ambiente de tensão entre sacerdotes progressistas e conservadores se revelam. Assim relata o franciscano Herman Josef sobre essas experiências:

Quando eu voltei do Rio Grande do Sul, depois de quatro anos para a minha província, então tinha um velho missionário alemão: “olhe, você não foi preso por nada não! Alguma coisa aconteceu, você e sua turma de comunista!” E sempre quando voltei para casa, tinha frades, quer dizer, frades mais antigos que não compreendiam, porque nunca fizeram isso, né? Inclusive me lembro do meu superior, meu mestre que dizia que a gente vir da Alemanha pro Brasil nunca se metesse em política, “porque nos erámos missionários e um missionário anuncia a palavra de Deus, ele não tem nada a ver nesse de se meter de política”. E eu fazia isso piamente, todo esse tempo, piamente! Até que fui preso e eu percebi que não tinha jeito, não fui eu que escolhi, quer dizer, eu fui preso! Diante da situação de violência

<sup>209</sup> Ibidem. p. 85.

<sup>210</sup> Entrevista do frei Herman Josef Curten concedida à pesquisadora em 01 de novembro de 2016.

eu tenho que me decidir. Que a realidade realmente, eu tinha que agora... e inclusive, quando fui preso quem mais se colocou contra mim foi o cardeal do Rio Grande do Sul, ao lado dos militares, participando do interrogatório às três horas da manhã ele estava lá junto com os militares, para eu ser interrogado, para ser questionado, para ser tachado de comunista!<sup>211</sup>

Mesmo depois de 1968, com a publicação do AI nº 5 e com a repressão alcançando e atingindo clérigos católicos, o posicionamento contrário da Igreja ao regime militar, anunciado por Arns (1985), não ocorreu de forma tão concisa como pretende anunciar o então arcebispo de São Paulo.

Para tanto, Serbin (2001)<sup>212</sup>, problematiza a relação da chamada *Bipartide*, isto é, o diálogo que ocorreu de forma secreta entre eclesiásticos e militares entre os anos de 1968 a 1974. Conduzidas pelo general Antônio Carlos da Silva Muricy e o professor e intelectual católico Candido Mendes<sup>213</sup>, as reuniões contavam com bispos e oficiais para representar a Igreja e o regime em um ambiente de tensão:

O chefe titular do grupo episcopal era dom Vicente Scherer, de origem germânica e semblante severo, cardeal-arcebispo de Porto Alegre e um dos bispos mais tradicionalistas e anticomunistas do Brasil. Dom Vicente era o presidente interino da CNBB. Dom Avelar Brandão Vilela, bispo de Teresina, era um moderado, mas visto como conservador por muitos clérigos. Dom Aloísio sucederia seu mentor, dom Vicente, na presidência da CNBB em 1971. Chocado com a crescente repressão do governo e com sua própria detenção, dom Aloísio aos poucos abandonou a moderação e acabou por ser tonar um dos líderes-chave da Igreja progressista, à medida que a CNBB tendeu para a esquerda nos anos 70. Dom Eugênio liderava a ala reformista

<sup>211</sup> Entrevista do frei Herman Josef Curten concedida à pesquisadora em 01 de novembro de 2016.

<sup>212</sup> SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**; tradução Carlos Eduardo Lins da Silva. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>213</sup> “Nos anos 60 e 70, Candido Mendes trabalhava pela renovação de uma Igreja empenhada em restabelecer relevância em um mundo moderno à beira da pós-modernidade. Como assistente de dom Hélder, ajudou o bispo a preparar-se para o importantíssimo Concílio Vaticano II. Em 1969, tornou-se subsecretário para ação social da CNBB. (...) também assumiu a liderança da Comissão Pontifícia Justiça e Paz – Seção Brasileira e foi aceito em seguida como membro da Comissão Pontifícia Justiça e Paz, em Roma. (...) Candido Mendes era de esquerda. Advogava o desenvolvimento nacionalista, acreditava que os Estados Unidos eram um obstáculo a esse projeto e conclamava os intelectuais a assumirem a liderança na realização progresso latino-americano. Candido Mendes abraçava o progressismo católico. (...) Ao todo, Candido Mendes é mencionado em mais de vinte outros relatórios militares e da polícia arquivados no Dops-GB. Apesar disso, o prestígio, as ligações e o status de elite de Candido Mendes permitiram que trabalhasse em grande incômodo e circulasse em ambientes políticos opostos. A figura central no estabelecimento da relação de Candido Mendes com Muricy foi outro intelectual importante, mas diferente dele: Tarcísio Meireles Padilha” (SERBIN, 2001, p, 26- 28).

do episcopado, em 1964 fora também acusado de ser comunista.<sup>214</sup>

É verdade que, para o referido autor, o abismo entre os militares e a Igreja cresceu depois da publicação do AI nº 5, mas, dentro de um jogo de forças, tentaram manter um diálogo. Para o governo, episódios como a denúncia feita por dom Helder em Paris diante de um auditório com milhares de pessoas, sobre as práticas de tortura cometidas pelo regime, deveriam ser evitados. Por outro lado, a Igreja católica tentava garantir a unidade de sua instituição, assim Estado e Igreja mantiveram diálogos secretos.

A pesquisa de Serbin<sup>215</sup> ressalta que, mesmo no auge da repressão, a Igreja, através dos *diálogos nas sombras*, estava ainda interessada em manter boa relação com o governo violento. É neste sentido que o autor destaca que, mesmo em face das mudanças orientadas pelo Concílio Vaticano II e o envolvimento social de setores progressistas da igreja católica no Brasil e o enfrentamento por parte de alguns clérigos na denúncia dos abusos cometidos pela ditadura militar, a Bipartide ressalta as continuidades no processo histórico em que sacerdotes, embora muitos envolvidos em um projeto social junto aos mais pobres, buscaram preservar a instituição católica através de uma relação de convivência e conversa com representantes do regime militar.

As reuniões entre o general Muricy e lideranças da CNBB faziam parte do diálogo privado entre a igreja e o governo, muito embora, para o público, o posicionamento da igreja através das denúncias dos abusos e arbitrariedades do regime dessem uma aparência de um posicionamento totalmente contrário, como o quis Arns<sup>216</sup> ao afirmar que a igreja havia evoluído linearmente contra o regime, culminando na total hostilidade após 1968, essa não era uma prática homogênea.

Contudo, a parcela de clérigos progressistas no Brasil deu importante contribuição na defesa dos mais pobres, inseridos em suas realidades sociais. A Revista *Horizonte, Estudos de Teologia e Ciências da Religião* da PUC Minas, publicou, no ano de 2013, o Dossiê: *Teologia da Libertação 40 anos: balanço e*

---

<sup>214</sup> Ibidem. p, 32.

<sup>215</sup> SERBIN, Kenneth P. Op. Cit.

<sup>216</sup> ARNS, Dom Paulo Evaristo. Op. Cit.

*perspectivas*<sup>217</sup>. Neste Dossiê, se destaca a contribuição do historiador Iraneidson Santos Costa, intitulado *Eu ouvi os clamores do meu povo: o episcopado profético do nordeste brasileiro*<sup>218</sup>. Costa (2013) discute o caráter político-ideológico da Igreja Católica no Brasil a partir da segunda metade do século XX. Neste sentido, o autor destaca especial atenção ao que chama de “parcela mais combativa do episcopado brasileiro”<sup>219</sup>, a Igreja nordestina. Nesta “parcela” ressalta a figura de alguns bispos<sup>220</sup> que se inseriram, mais nitidamente, na participação política e que, por isso, foram alvos de vários debates em torno do envolvimento da Igreja com questões políticas e sociais.

A abordagem feita por Costa<sup>221</sup> dialoga com o conceito histórico-teológico de “episcopado profético”<sup>222</sup>, ressaltando a atuação dos bispos nordestinos e a elevada representação desse grupo no contexto nacional. Corroboramos com essa concepção. A representatividade de clérigos nordestinos e mesmo estrangeiros que trabalhavam no Nordeste nesse contexto é expressiva e ressalta uma série de engajamentos sociais.

## A representatividade de clérigos progressistas no Nordeste

---

<sup>217</sup> Esse Dossiê conta ainda com uma série de contribuições sobre a Teologia da Libertação. Como o texto de João Batista Libânio, intitulado *Teologia em revisão crítica*, no qual o autor faz uma reflexão crítica sobre o surgimento e desenvolvimento da Teologia da Libertação e seus aspectos de libertação. Discute ainda as perspectivas futuras e a ampliação do conceito de libertação em campos como: no diálogo inter-religioso, na questão das mulheres, da etnia e da ecologia. Ver mais em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2013v11n32p1328/5841>> Acesso: 30/05/2014.

<sup>218</sup> Ainda sobre o estudo desse documento, ver artigo de: CALADO, Alder Júlio Ferreira. “Eu ouvi os clamores do meu povo”: um documento profético publicado no auge da ditadura empresarial-militar, no Brasil. João Pessoa, 9 fev. 2013. Disponível em: <<http://kairosnostambemsomosigreja.wordpress.com/2013/02/09/eu-ouvi-os-clamores-do-meu-povo-um-documento-profetico-publicado-no-auge-da-ditadura-empresarial-militar-no-brasil-por-alder-julio-ferreira-calado/>>

<sup>219</sup> COSTA, Iraneidson Santos. *Eu ouvi os clamores do meu povo: o episcopado profético no nordeste brasileiro*. In: **Dossiê: Teologia da Libertação 40 aos: balanço e perspectivas** – Revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1461 – 1484, out/dez. 2013.

<sup>220</sup> Dentre estes, destaca de forma rápida os nomes de Dom José Maria e Pires (arcebispo da Paraíba) e Dom Manuel Pereira da Costa (bispo da Diocese de Campina Grande).

<sup>221</sup> COSTA, Iraneidson Santos. Op. Cit.

<sup>222</sup> O autor dialoga com esse conceito a partir da ideia clássica discutida por Thomas Bruneau (1974) – cientista político de formação - fazendo, contudo, alguns distanciamentos, especialmente das perspectiva institucionalistas. Recorreu à noção de missão profética de João Francisco de Moraes (1982), que dedicou esse conceito ao estudo do pensamento social da CNBB. Costa (2013) entende este último como uma das melhores contribuições no estudo do episcopado profético brasileiro, por isso, utilizou, mais nitidamente, à noção desenvolvida por ele.

“Eu vi a aflição do meu povo e ouvi os seus clamores por causa dos seus opressores. Sim: eu reconheço seus sofrimentos”<sup>223</sup>. No dia 6 de maio de 1973, os bispos e superiores do Nordeste publicaram o documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*. Tal documento é uma referência para se compreender o reflexo que teve a Teologia da Libertação no Nordeste, esse manifesto foi considerado uma das mais agudas críticas à situação dos pobres, especialmente nesta região. Os bispos do Nordeste assumiram uma posição ao lado do povo na luta pela libertação.

No ano jubilar da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* e décimo aniversário da *Encíclica Pacem in Terris*, do Papa João XXIII, eis que o documento publicado pelos clérigos do Nordeste elenca as atrocidades cometidas pela repressão, a violação à liberdade, os conflitos e a pobreza e, na área rural, retrata a antítese da vida real em relação ao conteúdo dos referidos documentos.

Seu teor denuncia também o posicionamento, por vezes omisso, da própria Igreja Católica em relação aos problemas concretos dos mais pobres. Recorrendo ao posicionamento de Medellín, ressaltando a importância da práxis, o documento destaca que “não se poderá restringir a palavras de mero efeito retórico, carentes de senso do real e sem incidência na vida do povo.”<sup>224</sup> Era no aspecto da antecipação escatológica que deveria se basear a atuação da Igreja, no seu contexto histórico. “Não se diga, entretanto, que não nos cabe falar concretamente da realidade humana, relegando-nos o plano espiritual. Para nós, o plano espiritual abrange o homem todo, em todas as suas dimensões.”<sup>225</sup>.

O discurso de salvação numa dimensão transcendental, no reino de Deus, passa a ser entendido enquanto uma antecipação, ou seja, o reino de justiça e liberdade sendo buscado em um plano terreno. Esta é uma problemática, a nosso ver, referencial para a Teologia da Libertação.

Acontece que, ao contrário da Teologia da Libertação, a concepção de reino de Deus para a igreja em sua linha mais tradicional, a salvação e a promoção da justiça e da liberdade, eram entendidas apenas em sua dimensão extraterrena. Essa concepção tendia a desencadear uma perspectiva

---

<sup>223</sup> SEDOC, 1973, p, 607.

<sup>224</sup> SEDOC, 1973, p, 607.

<sup>225</sup> SEDOC, 1973, p, 608.

conformista – aliás, ainda presente para aqueles que defendem que a Igreja é uma intermediadora para a salvação das almas num plano apenas espiritual – diante das situações difíceis e problemas da realidade concreta dos homens e mulheres sendo estas tão somente provações divinas que deveriam ser aceitas enquanto tal para serem exaltados no reino divino.

A passagem de *Lucas* destaca: “Felizes os pobres em espírito, porque deles é o Reino do Céu. Felizes os aflitos, porque serão consolados. Felizes os mansos, porque possuirão a terra. Felizes os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados.”<sup>226</sup> Para algumas leituras que proclamam o alcance da justiça e da liberdade em uma dimensão transcendental, a interpretação voltava-se para a aceitação das angústias e situações terrenas como pressupostos do alcance da plenitude e da felicidade no reino divino.

Foi, pois, a interpretação da possibilidade de antecipação do reino de justiça terreno que se moveu o discurso e a prática dos clérigos progressistas. A edição da tradução da Bíblia Pastoral de Balancin e Storniolo<sup>227</sup> vai na direção contrária à leitura tradicional, corroborando com a noção da antecipação escatológica. Seguindo um viés de convergência com alguns aspectos da Teologia da Libertação, logo na sua introdução, traz uma nota explicativa para a passagem de *Lucas* acima citada, destacando:

As bem aventuranças são o anúncio da felicidade, porque proclamam a libertação, e não o conformismo ou a alienação. Elas anunciam a vinda do Reino através da palavra e ação de Jesus. Estas tornam presente no mundo a justiça do próprio Deus. Justiça para aqueles que são inúteis ou incômodos para uma estrutura que explora e no poder que oprime. 228

Essa concepção, além de fazer um chamamento para uma prática libertadora, está no cerne de outros questionamentos quanto da própria concepção da estrutura hierárquica da igreja católica. Ao afirmar que homens e mulheres são sujeitos ativos na luta pela justiça e pela liberdade, a hierarquia da Igreja passa a não ser a única intermediadora capaz de direcionar os sujeitos ao

---

<sup>226</sup> LUCAS, 5: 3-7.

<sup>227</sup> **BÍBLIA SAGRADA**. Edição Pastoral. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

<sup>228</sup> *Ibidem*. p. 1184.

alcance do paraíso, pois são estes sujeitos ativos dentro da história para a mudança social.

Essa realidade histórica não constitui apenas um produto de um processo social simétrico, mas, teologicamente, significa a antecipação e preparação do Reino de Deus e do Povo de Deus escatológico<sup>229</sup>. É essa concepção que permeia o documento *Eu ouvi os clamores do meu povo* publicado pelos bispos e superiores religiosos do Nordeste, a “responsabilidade de pastores nos coloca, mais uma vez, diante de um desafio: a fidelidade contínua a este homem, dentro do seu contexto histórico”<sup>230</sup>.

*Eu ouvi os clamores do meu povo*<sup>231</sup> elenca ainda a situação sócio-econômica da realidade do homem nordestino. Considerado como documento referencial – juntamente com a publicação dos religiosos do Centro-Oeste no mesmo ano – pois aponta o capitalismo como o gene da situação degradante da pobreza no mundo. “Esses documentos foram, na verdade, as declarações mais radicais jamais publicadas por um grupo de bispos em qualquer parte do mundo”<sup>232</sup>. Seu conteúdo subdivide-se em apontamentos, tais como: *a realidade do homem nordestino; alguns elementos sobre as raízes desta situação; A caminho do desenvolvimento?; Subdesenvolvimento como fatalidade?; Subdesenvolvimento como opressão; Milagre brasileiro?; Marginalização crescente; O problema agrário.*

O documento aponta a situação dos altos índices de desemprego e do subemprego, a subnutrição, falta de habitação e o número alarmante de analfabetos. “Das pessoas com 5 anos e mais de idade, isto é, das que deviam estar nas escolas ou já ter passado por ela, cerca de 60% são analfabetos, segundo o censo de 1970”<sup>233</sup>. Esses números eram referentes ao ensino primário, refletindo-se, ainda, no ensino secundário e superior. Para estes sacerdotes, a realidade nordestina foi produzida através de condições históricas com a manutenção do monopólio da terra, sendo o latifúndio o grande explorador da força de trabalho e que permanecia sendo a base do poder econômico e político na região.

---

<sup>229</sup> BOFF, Leonardo. Op. Cit p. 185.

<sup>230</sup> SEDOC, 1973, p. 608.

<sup>231</sup> Idem. Ibidem.

<sup>232</sup> LÖWY, Op. Cit. p.145.

<sup>233</sup> SEDOC, 1973, p. 611.

É interessante notar que os clérigos responsáveis pelo documento apontaram e criticaram a noção de assistencialismo, como era parte, inclusive, da prática da igreja católica. Para esses bispos, essas práticas reforçavam uma noção de que as diferenças sociais e as injustiças eram necessárias para que se pudesse “exercer a generosidade” através de práticas assistenciais.

“A própria imagem de Deus foi freqüentemente deformada, e apresentada como a de um ‘Deus mágico’, substituindo o assumir do homem na sua responsabilidade histórica”<sup>234</sup>. Do ponto de vista simbólico, esse aspecto é sintomático à medida que ressalta como uma representação é construída para atender a determinados interesses.

É nesse campo de conflitos que salientamos como as representações são plurais e condicionadas às relações de poderes que as interpretam dentro de contextos e interesses particulares. A ênfase no compromisso histórico e seu equilíbrio com uma salvação que corresponderia a um equilíbrio entre terra e céu constroem um signo que aproxima o divino dos homens nas suas vidas concretas.

O teor do documento divulgado pelos bispos do Nordeste, em 1973, aponta ainda a situação econômica da região em virtude da forte presença do latifúndio, ressaltando como movimentos a exemplo das Ligas Camponesas, na década de 1950, refletiram as tensões políticas e as injustiças sociais decorrentes daquela estrutura econômica. Nesse bojo de apontamentos, expostos pelo documento *Eu ouvi os clamores do meu povo*, a criação da SUDENE, em 1959, teria sido consequência da influência dos encontros de bispos ocorridos em Campina Grande (1956).

No I Encontro do Episcopado, discutindo, entre outras coisas, a problemática da seca no Nordeste, a miséria e o êxodo rural, o encontro de bispos em Campina Grande debateu sobre a necessidade de políticas específicas para lidar com a seca e suas consequências no Nordeste. Esses questionamentos foram retomados no II Encontro do episcopado, ocorrido em Natal, em 1959.

Neste sentido, a criação da SUDENE é parte também do envolvimento da Igreja Católica nessas problemáticas. Nesse viés, a publicação, em 1973, do

---

<sup>234</sup> Ibidem. p, 614.

manifesto dos bispos do Nordeste, criticou a não efetividade desses projetos. Passados mais de dez anos da criação da Sudene, constatou-se que para os anos de 1972-74 a instituição sequer havia elaborado o Plano de Desenvolvimento do Nordeste (PDN) e os recursos destinados ao seu funcionamento haviam diminuído progressivamente. “A SUDENE não respondia às exigências do povo, cuja luta e participação necessários, no processo global da transformação da sociedade, subestimava.”<sup>235</sup>

Ainda refletindo sobre a situação econômica, os bispos denunciaram o chamado “milagre brasileiro”<sup>236</sup>, ressaltando a sua vertente de concentração de renda e o conseqüente aumento das desigualdades sociais.

Os pesquisadores de economia Prado e Earp (2010) destacaram que “a divulgação dos dados do censo de 1970 permitiu a constatação de que a distribuição de renda tinha piorado no Brasil na década de 1960, mostrando um ponto fraco nos sólidos resultados econômicos divulgados pelo governo”<sup>237</sup>. Ressaltando os problemas sociais e políticos, a violência e opressão do contexto, os bispos do Nordeste denunciavam o capitalismo enquanto problema estrutural e consequência das desigualdades sociais, bem como da violação dos direitos humanos no período de ditadura militar no Brasil.

O documento ressalta ainda o reconhecimento de que a Igreja, por vezes, esteve ao lado do poder, dos mais abastados. Desse modo, tratava-se, segundo os bispos, de fazer uma autoanálise e autocrítica da própria igreja na sua prática concreta, concebida como parte do mundo e não vista como numa realidade trans-histórica. Seria necessário efetuar-se na história, assumindo a opção pelos pobres.

Apesar de o documento *Eu ouvi os clamores do meu povo* ser uma importante referência para a chamada *igreja progressista*, não retrata uma

---

<sup>235</sup> SEDOC, 1973, p, 617.

<sup>236</sup> “O que ocorreu foi uma mudança de ênfase da política econômica. Se no governo Castelo Branco era preciso combater a inflação imediatamente, enquanto se iam implantando as reformas estruturais, agora a situação era inversa. A taxa de inflação caíra de 90%, em 1964, para 38%, em 1966, e, embora ainda elevada, mantinha-se em queda, o que indicava a existência de alguma margem para priorizar a retomada do crescimento econômico.” (PRADO & EARP, 2010, p, 223).

<sup>237</sup> PRADO Luiz Carlos Delorme. EARP, Fábio Sá. O “milagre” brasileiro: o crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973). in: Ferreira, Jorge. & Delgado, Lucilia de Almeida Neves (Orgs). **O Brasil Republicano: o tempo da ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, 207/241. p, 228.

hegemonia dentro do meio católico. A começar pelo número de sacerdotes que assinaram o documento, neste constam as assinaturas de dom Helder Câmara (arcebispo de Olinda e Recife), dom José Lamartine (bispo titular de Fussala e auxiliar de Olinda e Recife - PE), dom Severino Mariano de Aguiar (bispo de Pesqueira-PE), dom Francisco Austregésilo Mesquita (bispo de Afogados da Ingazeira-PE), Frei Walfrido Mohn (Provincial dos Franciscanos do Recife-PE), Pe. Hidenburgo Santana (Provincial dos Jesuítas do Norte, Recife-PE), Pe. Gabriel Hofstede (Provincial dos Redentoristas, Recife-PE), dom João José da Motta (arcebispo de São Luís-MA), dom Manoel Edmilson da Cruz (bispo auxiliar de Vico de César e auxiliar de São Luís-MA), dom Rino Carlesi (bispo auxiliar de África e prelado de S. Antônio de Balsas-MA), Frei Pascásio Rettler (bispo de Bacabal-MA), dom Francisco Hélio Campos (bispo de Viana-MA), dom Antônio Batista Fragoso (bispo de Cratêus-CE), dom José Maria Pires (arcebispo de João Pessoa-PB), José Brandão de Castro (bispo de Propriá-SE), Timóteo Amoroso Anastácio (abade do mosteiro de São Bento da Bahia), Pe. Tarcisio Botturi S.J. (vice provincial dos Jesuítas da Bahia).

Os bispos que assumiram o manifesto são nomes conhecidos, alinhados a uma concepção progressista no meio católico do Nordeste. É sintomático perceber o número significativo de clérigos responsáveis pelo pastoreio de dioceses ou instituições no Estado de Pernambuco que assinaram o documento. Acreditamos que, por se tratar de um ambiente em que a forte presença do trabalho de dom Helder Câmara e, mesmo, as redes de relacionamentos entre o arcebispo e esses sacerdotes tenham fortalecido o aspecto de uma igreja progressista nesse Estado. Essas relações não devem ser confundidas, contudo, com uma integração de causa e efeito. Os sujeitos trazem as influências das experiências individuais que os tornam únicos, neste aspecto é possível observar alguns traços de coerência nas suas práticas que ligam esses sujeitos a um projeto progressista ou conservador, mas observaremos que especialmente algumas figuras forjaram representações e práticas, por vezes, contraditórias.

## Por uma educação libertadora<sup>238</sup>

As reflexões a respeito de uma educação libertadora exerceram especial influência para as práticas sociais de clérigos e leigos. Especialmente no Nordeste, as obras de Paulo Freire, notadamente, *Pedagogia do Oprimido*<sup>239</sup> teve grande impacto. A concepção de *educação libertadora* já fazia parte dos conteúdos dos cursos que o referido autor e sua equipe realizaram através dos Círculos de Cultura. As obras de Paulo Freire transformaram o modo de pensar da educação<sup>240</sup>, especialmente aquela voltada para as classes desfavorecidas da sociedade. A obra supracitada ressalta a concepção de sujeito ativo no processo de libertação e de conscientização através da educação, de acordo com Freire:

Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela. <sup>241</sup>

O processo de libertação em relação a uma condição social específica passa pelo próprio sujeito. O papel pedagógico, neste sentido, teria grande influência ao ressaltar, de forma crítica, a função ativa dos sujeitos no processo de aprendizagem.

A luta pela libertação, de acordo com Freire (2014), não deve ser confundida com uma mudança, simplesmente, na condição econômica, não se

---

<sup>238</sup> As reflexões acerca da relação entre a Teologia da Libertação e a concepção freiriana de educação foram aprofundadas em artigo de nossa autoria, intitulado “**Paulo Freire e a Teologia da Libertação: uma prática libertadora**”. Publicado nos anais do II Congresso Nacional de Educação em 2015. Nessa pesquisa, trazemos algumas reflexões que foram feitas no referido artigo. O artigo está disponível através do link: <[http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO\\_EV045\\_MD1\\_SA2\\_ID\\_4333\\_10082015142823.pdf](http://www.editorarealize.com.br/revistas/conedu/trabalhos/TRABALHO_EV045_MD1_SA2_ID_4333_10082015142823.pdf)> Acesso: 15/07/2017.

<sup>239</sup> FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 58ª ed. rev. e atual. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

<sup>240</sup> *Pedagogia do Oprimido* foi publicada em 1968. No Brasil, pela vigência da ditadura militar, só veio a ser lançada em 1974. Paulo Freire dirigiu um plano piloto de alfabetização de jovens e adultos na cidade de Angicos, no Rio Grande do Norte em 1962, com 300 trabalhadores rurais que se alfabetizaram em cerca de 45 dias, fazendo, com que seu método passasse a ser conhecido e discutido no Brasil e no mundo

<sup>241</sup> FREIRE, 2014, p. 43.

trata de fazer com que o oprimido, tomando consciência da sua condição, pudesse lutar e “virar o jogo”, tornando-se ele também opressor, fazendo com que “um dos polos da contradição pretendendo não a libertação, mas a identificação com o seu contrário”<sup>242</sup>, perpetuasse as desigualdades sociais.

As concepções freirianas tiveram relevante influência para os teólogos da libertação. De acordo com Oliveira:

A Igreja católica se envolve em vários desses movimentos patrocinando alguns deles como o MEB (Movimento de Educação de Base). O trabalho social em comunidades desenvolvidos pelo serviço social, que mantém estreita vinculação com a Igreja, recebe influência desse novo posicionamento dos cristãos de esquerda que particularmente no Nordeste, a partir de 1962, adquire uma linha reivindicatória e politizada baseada no pensamento freireano.<sup>243</sup>

As aproximações entre a concepção de educação freiriana e a Igreja Católica se deram, por exemplo, através de movimentos como o MEB<sup>244</sup> (Movimentos de Educação de Base), que no ano de 1964 se vincula às propostas de alfabetização do método Paulo Freire. Para o padre Cristiano Joosten, o bispo campinense Dom Manuel Pereira era inspirado pelos princípios de educação freiriana. De acordo com Joosten:

Bom, o Dom Manuel, ele já tinha um embasamento muito bom como jovem bispo em Nazaré da Mata, conheceu a entrada da cana e sabia a situação difícil do agricultor e tava sempre ligado com isso. E depois como bispo jovem ele também participou com uns bispos aqui do nordeste de um curso de aprofundamento com o Paulo Freire, né? E naqueles tempos de 60 e acho que isso abriu os olhos dele para a situação do oprimido. (...) Paulo Freire tem aquele livro mais conhecido dele, né? A pedagogia

<sup>242</sup> FREIRE, Paulo. Op. Cit., p, 44.

<sup>243</sup> OLIVEIRA, Valéria Costa Aldeci de. **A Influência do pensamento de Paulo Freire para o Serviço Social do Nordeste Brasileiro - 1950 a 1963**, o IX Colóquio Internacional Paulo Freire. Paulo Freire: educação e justiça social. 2013, p, 2. Disponível em: <<http://coloquio.paulofreire.org.br/participacao/index.php/coloquio/viii-coloquio/paper/viewFile/382/118>> Acesso 14/06/2016.

<sup>244</sup> “Criado pela Igreja Católica, através da Conferência Nacional de Bispos do Brasil, no início de 1961, o MEB foi prestigiado pelo Governo Federal, reconhecendo sua criação por decretos da Presidência da República, e apoiado por vários convênios, particularmente com o Ministério da Educação e Cultura. No primeiro momento, seu objetivo principal era desenvolver um programa de educação de base por meio de escolas radiofônicas com recepção organizada, principalmente nas zonas rurais das áreas subdesenvolvidas do Norte, Nordeste e Centro-Oeste”. Arquivo MEB — Movimento de Educação de Base. Disponível em: <<http://www.fe.ufrj.br/proedes/arquivo/meb.htm>> Acesso: 07/07/2015.

do oprimido. Então o Dom Manuel estava assim preparado. E no concílio em que o papa disse que a Igreja tem que ser servidora da humanidade e no meio da humanidade de modo especial dos mais pobres, dos excluídos. Então aí acho que ele e os outros bispos perceberam né? O conforto naquilo que eles já estavam fazendo. Isso então ajudou. Depois do Concílio juntamente com Dom Helder Câmara, no concílio houve um encontro com os bispos, especialmente da América latina e que fez nascer o “pacto das catacumbas”. De fato, é um fato acontecido e que, muito a partir disso surgiu a teologia da libertação. Porque a teologia da libertação é pensar no povo que está se libertando, então, ajudar esse povo a encontrar dentro do evangelho e da tradição da Igreja motivação para fazer isso melhorar ainda mais. Porque a Teologia da Libertação não vem caindo do céu diretamente, mas, é a partir, vamos dizer, de um engajamento da Igreja da base e também de um bocado de bispos que respondesse de fato ao apelo do evangelho.<sup>245</sup>

É na importância da “prática” que essa relação entre Teologia da Libertação e a obra de Freire são mais acentuadas: “A práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo. Sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos”<sup>246</sup>.

Em 12 de julho de 1972, a diocese de Patos, através do então bispo Dom Expedito, reuniu o Núcleo Diocesano de Alfabetização de Adultos (N.D.A.A) para avaliar a “penetração na Zona Rural” dos movimentos de alfabetização pautados pela concepção de educação freiriana. O documento ressalta: “(...) a nossa gente, já é por demais religiosa. O que sentimos é a necessidade de CRISTIANIZAR HUMANIZANDO”<sup>247</sup>. Situar os sujeitos historicamente dentro da sua realidade social para poder transformá-la, através de uma educação libertadora, ressalta a relevância da concepção freiriana para os movimentos de alfabetização e educação assumidos pelos clérigos católicos.

A compreensão de *antecipação escatológica*, através da promoção da justiça e da igualdade social, direcionava a prática dos clérigos. Os bispos reunidos ressaltavam o desejo de “uma visão mais profunda da salvação que nos permita uma síntese harmônica dos valores humanos e divinos, temporais e eternos, a fim de que a Igreja possa assumir (...) o desenvolvimento integral do homem”<sup>248</sup>.

<sup>245</sup> Entrevista com o padre Cristiano Joosten concedida à pesquisadora em 21 de outubro de 2016.

<sup>246</sup> FREIRE, Paulo. Op. Cit. p, 52.

<sup>247</sup> C:i/5 (001-025) A2 P6. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>248</sup> (C:i/5 (001-025). Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

Na Paraíba, as Campanhas de Educação Popular (CEPLAR), criadas em 1962<sup>249</sup> por profissionais ligados à Juventude Universitária Católica, tiveram inspiração, da perspectiva freireana, de conscientização através da educação. O método Paulo Freire de alfabetização embasou os programas dos “círculos de cultura” da CEPLAR.

Em João Pessoa e em Campina Grande<sup>250</sup>, tiveram importante destaque as ideias de Freire – e contaram com o apoio da Igreja católica. Com o golpe de 1964, entretanto, a campanha de educação da CEPLAR dissipou-se e seus membros foram perseguidos e acusados de subversão:

Na noite do dia 31 de março, as aulas foram suspensas pela direção da CEPLAR. Suas principais dirigentes foram detidas por um comando do Exército, bem como todos os que estavam na Associação Paraibana de Imprensa (API) buscando notícias (pelo rádio) sobre a deposição do presidente e a possível resistência ao golpe. A sede da Campanha foi invadida no dia seguinte e todo o material confiscado, como "provas da subversão" praticada. Na zona rural, pavilhões (de palha, construídos pelos camponeses) da CEPLAR foram incendiados. A CEPLAR de Campina Grande (CEPLAR-CG), outro núcleo da campanha, também foi tomada de surpresa pelo golpe de abril de 1964.<sup>251</sup>

A prática de conscientização através da educação é um viés importante para se entender a concepção de *práxis* que orientou algumas atuações de clérigos e leigos. Neste sentido, movimentos como a CEPLAR são exemplo dessa prática.

---

<sup>249</sup> “O primeiro estatuto da CEPLAR, publicado no Diário Oficial da Paraíba em 13.1.62, quando era Secretário Geral José Rodrigues Lustosa, definiu-a como uma sociedade civil, sem fins lucrativos, com sede em João Pessoa, número ilimitado de sócios e duração indeterminada. Sua finalidade seria educativa e cultural” (FÁVERO & JUNIOR, 1992, p, 6) FÁVERO, Osmar & JUNIOR, Everaldo Ferreira Soares. CEPLAR – Campanha de Educação Popular (Paraíba, 1962-1964). In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. v.17, nº 2, jul/ dez, 1992. Disponível em: <<http://forumeja.org.br/df/files/doc.ceplar..pdf>> Acesso: 07/10/2016.

<sup>250</sup> Ao discutirmos a atuação dos sujeitos sociais na cidade de Campina Grande, retomaremos essa discussão, situando como esse movimento de educação popular se mostrou na cidade, para tanto, dialogaremos com leigos que fizeram parte desse movimento, bem como, com os documentos dos Inquéritos Policiais aos quais estes sujeitos foram submetidos acusados de “atividade subversiva”.

<sup>251</sup> SCOCUGLIA, Afonso Celso. Op. Cit. p, 4.

Para o teólogo e monge beneditino Marcelo Barros<sup>252</sup>, a “intuição freiriana de educação é libertadora”<sup>253</sup> e sua influência aos teólogos e clérigos se deveu ainda porque “Paulo Freire sempre assumiu com toda clareza sua convicção cristã e que sua opção revolucionária tinha como fonte primeira o evangelho de Jesus”<sup>254</sup>.

### **Prática social e a repressão do Estado**

Ao se discutir a Teologia da Libertação na Paraíba, deve-se atentar para alguns aspectos particulares, apesar de terem existido pautas gerais, é interessante observar que, de acordo com os espaços em que as práticas vinculadas a uma teologia libertadora se desenvolveram, estas se conectavam aos problemas das realidades sociais locais. Nesse caso, na Paraíba, as questões ligadas à luta dos povos pela terra e contra a exploração do trabalho nos grandes latifúndios era central.

Os documentos do DOPS/PB demonstram como as atividades mais vigiadas pelos agentes de informação eram justamente aquelas em que clérigos desenvolviam, junto aos trabalhadores do campo, formas na articulação contra as explorações e em favor de reformas agrárias. Neste sentido, concordamos com a posição de intelectuais estudiosos<sup>255</sup> da ditadura militar que afirmam que este regime teve a participação e o apoio daqueles setores mais abastados da sociedade. Em grande medida, o próprio discurso do regime militar é pautado em uma concepção de direita, de defesa da propriedade privada, dos empresários e latifundiários, sempre com o mote dos slogans “Brasil, ame-o ou deixe-o”; “Ninguém segura este país”; “Este é um país que vai pra frente”<sup>256</sup>.

Nos documentos do DOPS/PB é possível verificar como o contexto de ditadura militar ‘serviu’ a setores empresariais, havendo registro de que estes recorriam ao governo para denunciar os funcionários das fábricas, por exemplo,

---

<sup>252</sup> Secretário de Dom Helder e da arquidiocese de Olinda e Recife, de 1967 a 1976, e, hoje, assessor nacional das comunidades eclesiais de base e de movimentos sociais, como o MST (Movimento de Trabalhadores sem Terra).

<sup>253</sup> Entrevista com o monge beneditino Marcelo Barros concedida à pesquisadora em 20 de junho de 2015.

<sup>254</sup> Entrevista com o monge beneditino Marcelo Barros concedida à pesquisadora em 20 de junho de 2015.

<sup>255</sup> DREIFUSS, René. **1964: A conquista do Estado**. Petrópolis, Vozes, 1981.

<sup>256</sup> FICO, Carlos. Op. Cit.

por estarem contestando contra as condições de trabalho e remuneração a que eram submetidos, sendo logo enquadrados nas categorias de “subversivos” e “agitadores”.

Por sua vez, muitos bispos e padres seculares e regulares foram considerados perigosos por estarem atuando de forma “ideológica”, sendo apontados como incitadores, segundo a concepção dos órgãos de segurança nacional. O questionamento e a luta, especialmente na Paraíba, entre os trabalhadores do campo, eram percebidos como agenciados por membros da Igreja.

Na Paraíba, dom José Maria Pires foi nomeado arcebispo em 27 de março de 1966, permanecendo a frente dessa arquidiocese até sua renúncia, em 29 de novembro de 1995. Sua presença foi marcada por uma relevante prática social, os órgãos de segurança da ditadura acompanharam de perto sua atuação.

O arcebispado de dom José Maria Pires foi marcado por práticas vinculadas à teologia da libertação. A própria formação dos seminaristas nesse contexto era estimulada pela vivência destes junto aos trabalhadores rurais, dividindo o estudo teológico com aproximação dos seminaristas através de suas práticas cotidianas na agricultura, por exemplo. Era nas atividades das Comunidades Eclesiais de Base que esses “teólogos da enxada”, como preferiam chamar, iriam atuar junto aos trabalhadores do campo. A relação de dom José com os trabalhadores rurais é recorrente. É conhecida sua atuação na fazenda Alagamar<sup>257</sup>, onde moravam mais de 400 pessoas ameaçadas de expulsão do local após a morte do então dono das terras Arnaldo Maroja. O arcebispo da Paraíba teve participação efetiva e se colocou em favor da permanência das famílias pobres que residiam no local.

Pereira (2012) ao problematizar sobre a atuação de Dom José Maria Pires e seu arcebispado na Paraíba destaca sua participação no conflito de Alagamar:

No dia 05 de janeiro desse mesmo ano, Dom José esteve com outros bispos em Alagamar. Os bispos eram Dom Helder câmara

---

<sup>257</sup> “Durante os anos de 1976 e 1977, Alagamar tornou-se um território de conflitos, mas também do surgimento de uma organização agrária. Para Dom José, as comunidades de Alagamar, antes mesmos dos embates com os proprietários, já possuíam uma boa organização. Contudo, o sofrimento do povo estava estampado em seu cotidiano, ocasionado pela arbitrariedade e ameaças por parte de proprietários e jagunços.” (PEREIRA, Op. Cit. 141-142).

(Arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife), dom Francisco Austragésilo (Bispo da Diocese de Afogados da Ingazeira) e Dom Manuel Pereira (bispo da Diocese de Campina Grande). Os bispos, juntamente com os agricultores, expulsaram o gado dos roçados. A expulsão dos animais era mais do que a retirada da grei presente naquela propriedade. Esse gesto constituía a defesa legítima do direito a terra para os agricultores e uma provocação aos policiais que assistiram a cena incólumes. Por conta dos conflitos existentes na região de Alagamar, om José era apresentado como subversivo, provocador da ordem vermelha, comunista de sacristia e imitador de Fidel Castro.<sup>258</sup>

Para além de uma mudança simbólica, é importante ressaltar o potencial político que exerciam esses sacerdotes. Vejamos que, mesmo em face de um contexto de repressão como era o do regime militar, a atuação desses clérigos potencializava a resistência dos movimentos de trabalhadores no campo e nos meios urbanos. Assumindo posições hierárquicas dentro de uma instituição influente como a igreja católica, a possibilidade de legitimação de determinadas lutas acrescia a capacidade de resistência desses grupos sociais. Se, por um lado, reafirmamos nossa interpretação de que foi a partir da resistência e das reivindicações dos mais pobres que a igreja passou a assumir muitas dessas lutas, por outro, esse empenho de sacerdotes, vinculados às questões sociais, ampliou as condições de resistência, afinal eram parte de lugares de poder. Por isso, foram alvos das malhas da vigilância do regime militar.

Nos documentos do Departamento de Ordem Social e Política da Paraíba, é recorrente a menção a dom José Maria Pires, o bispo auxiliar dom Marcelo Carvalheira, o vigário de Mogeiro João Maria Cauchi, Frei Herman Josef, o bispo de Campina Grande dom Manuel Pereira, este último mais citado quando da sua atuação na Comissão de Justiça e Paz. Os tecidos vigilantes de poder estavam espalhados por todos os lugares; os informantes anônimos, os vigilantes do Estado nos diversos municípios e, mesmo, os cristãos e clérigos mais conservadores formavam uma grande teia de olhares que dificilmente deixavam escapar “movimentos suspeitos”.

Nesses documentos, a presença de bispos e padres progressistas é recorrente, notadamente, os sacerdotes estrangeiros são nomeados como

---

<sup>258</sup> PEREIRA, Vanderlan. Op. Cit. 152-153.

potencialmente subversivos. Na Paraíba, além de apontar a presença de missionários do clero regular, a atuação de sacerdotes ligados ao trabalho em paróquias parecia de grande preocupação para os órgãos de vigilância do regime militar. Acontece que os sacerdotes seculares mantinham uma maior aproximação com a população de sua paróquia ou diocese, à medida que realizavam as celebrações, coordenavam administrativamente e acompanhavam de perto as atividades realizadas com a comunidade.

O vigário de Mogeiro João Maria Cauchi, por exemplo, tinha uma participação ativa e constante nas causas dos trabalhadores do campo. Veio para o Brasil como seminarista e foi ordenado padre por dom José Maria Pires com quem trabalhou nos conflitos agrários. Sua atuação nos sindicatos rurais o tornou um alvo recorrente dos setores de vigilância e informação na Paraíba. Em informe a esse órgão lê-se:

Consta que no dia 24.05.70, na Sede dos Trabalhadores Rurais, na cidade de Mogeiro-Pb, o pároco local Pe. João Maria, perante grande assistência, proferiu veemente discurso conclamando os trabalhadores presentes a se rebelarem, nos moldes de seus pares europeus. (...) O problema parece apresentar outras conotações, pois, o Bispo D. José Maria Pires já esteve por duas vezes em Mogeiro, uma no dia 4 do corrente. Nessas ocasiões não passou por Itabaiana onde se achava o monsenhor Miranda (superior de Pe. João Maria e considerado da linha ortodoxa), rumando diretamente para Mogeiro. Outro ponto que chama a atenção é a presença do Bispo de Crateús-Ce- D. Luiz Fragoso naquela cidade na primeira quinzena do mês corrente. <sup>259</sup>

Dom João Maria Cauchi, no contexto da ditadura militar, foi vigário do município de Mogeiro. Ele é natural de Malta, sul do continente europeu, já no Brasil há mais de 50 anos. Teve importante participação no apoio a agricultores em conflitos rurais no interior da Paraíba como o da fazenda Sagrado Coração de Jesus em São Miguel de Taipu. Foi coordenador da CPT, Comissão Pastoral da Terra da Arquidiocese da Paraíba e tinha forte articulação com o arcebispo dom José Maria Pires na organização de sindicatos rurais, no apoio e instrução aos trabalhadores rurais. Seu nome é sempre mencionado nos documentos de

---

<sup>259</sup> Informe nº 006/70 – SPS/SDR/PB-DPF 26-05-70. **ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

vigilância da ditadura militar, notadamente na sua articulação com o arcebispo dom José Maria Pires.

Além do vigário João Maria Cauchi, é notória a presença de sacerdotes estrangeiros<sup>260</sup> nas questões sociais na Paraíba. O padre holandês Redentorista Cristiano Joosten, membro da Comissão de Justiça e Paz, o padre e sociólogo francês Charles Beylier<sup>261</sup> (1927-2004), o frei alemão Herman Josef, com importante participação e assessoria aos trabalhadores rurais nos conflitos na região do litoral de João Pessoa, foram alguns desses sujeitos que tiveram uma presente atuação nas questões sociais.

Ao chegarmos no convento São Francisco, fomos entrevistar um frei de nome “Hermano”, do qual a única informação que tínhamos era a de que havia sido um sacerdote atuante na Paraíba. Grata surpresa ao sabermos que frei Hermano era o franciscano alemão frei Herman Josef Curten, chamado por todos de frei Hermano José, nome próximo ao seu de batismo. Desde que chegou ao país, conta que grande parte das pessoas, pela dificuldade da pronuncia do nome em alemão “Herman Josef”, passaram a chamá-lo “Hermano José”, nome que passou a “adotar” cotidianamente. Nas pesquisas documentais, especialmente naquelas do Serviço de Informação do DOPS/PB, era recorrente a menção ao nome de frei Herman Josef.

Nascido na Alemanha, chegou ao Brasil com 21 anos de idade, no ano de 1961, para estudar filosofia, posteriormente foi para Salvador, onde fez quatro anos de Teologia e, no final do ano de 1966, foi ordenado padre. Depois, foi enviado para o Sul, especificamente para Porto Alegre, para um curso de atualização teológica.

---

<sup>260</sup> “No final da década de 1950, mais propriamente em 1957, o papa Pio XII já convocava os padres europeus, por intermédio da encíclica *Fidei Donum*, a ajudar os países africanos. Havia, por parte do papa, um grande receio de que, em face do reduzido número de padres naquele continente, ele fosse subsumido pelo comunismo. Esse movimento em relação à África estendeu-se a outros continentes. O papa João XXIII, que sucedeu Pio XII em 1958, reforçou o convite à colaboração do clero de alguns países em que ele existia em número significativo, tendo em vista a necessidade de socorrer a Igreja da América Latina, numa cruzada contra o comunismo, o protestantismo e o espiritismo.” (MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, metodologia, memória** – 1. ed., 1ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2010, p, 139).

<sup>261</sup> Viveu no Brasil entre os anos de 1966 a 2000, trabalhou no apoio aos trabalhadores do campo. Na Campina Grande foi padre na Paroquia Sagrado Coração de Jesus, na cidade teve destaque, dentro outras atuações, o apoio as famílias na ocupação do bairro Álvaro Gaudêncio, conhecido como ocupação das Malvinas, na ocasião realizou uma procissão, depois do cerceamento feito pela polícia, para ajudar os ocupantes do bairro a entrarem com água e alimentos.

Já na vigência da ditadura militar no Brasil, frei Herman Josef, trabalhando numa paróquia, deu acolhimento a jovens perseguidos pelo regime. Alguns desses jovens acabaram sendo presos, na divisa com a Argentina, e levados para São Paulo, onde foram torturados e confessaram que tinham tido o apoio do frei, acolhendo-os em sua paróquia, na igreja Santa Cecília. Esse episódio levou frei Herman a ser preso juntamente com o padre Edgar, pároco da referida igreja. Permaneceu preso durante um mês no DOPS de Porto Alegre, depois ficando em prisão domiciliar por cerca de um ano, tendo de apresentar-se regularmente para garantir que nesse tempo não saísse do Estado. Consta, em informe ao DOPS/PB, que frei Herman Josef Curten pertencia a “Ala progressista da Igreja, sendo que o mesmo pertence ao grupo do ‘Frei Beto”<sup>262</sup>.

Na obra *Batismo de Sangue*<sup>263</sup>, Frei Betto narra as experiências que viveu e a articulação com frei Hermano, “Vinculado à Igreja da Paraíba, Hermano possuía (...) modos suaves e firmes no relacionamento com as pessoas. Falava pouco, o suficiente para se perceber que tinha clareza em suas opções pastorais e teológicas”<sup>264</sup>. A articulação de frei Betto e frei Hermano se deu principalmente na ajuda deste para hospedar na Igreja Santa Cecília, “estudantes com problemas políticos”. Frei Betto também narra o ambiente na prisão que dividiu com os demais religiosos, incluindo Frei Herman:

Separava-nos uma parede de madeira. Em outra cela, mais distante, estavam os seminaristas Camilo e Francisco, o irmão Cechin, os padres Chen, Hermano e Edgard, vigário da Paróquia de Santa Cecília. Por terem auxiliado os refugiados políticos, julgava-se que integravam uma célula revolucionária responsável pelo esquema de fronteira.<sup>265</sup>

Das narrativas presentes na obra de frei Betto<sup>266</sup>, e que foram lembradas por frei Herman durante as entrevistas, é simbólico as memórias das celebrações da eucaristia que esses sacerdotes realizavam dentro da cadeia. Padre Marcelo<sup>267</sup> pediu autorização ao Delegado Firmino para que

<sup>262</sup> Informe nº 247/76 – SI. **ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

<sup>263</sup> BETTO, Frei. **Batismo de Sangue**. Círculo do Livro S. A. São Paulo, 1982.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p, 95.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p, 143.

<sup>266</sup> *Idem*, *Ibidem*.

<sup>267</sup> Trata-se de dom Marcelo Carvalheira, ordenado padre em 28 de fevereiro de 1953, em Roma. Foi um importante colaborador de Dom Hélder Câmara. Foi nomeado bispo auxiliar da Paraíba,

pudessem fazer a celebração na cela junto com os demais clérigos e leigos ali presos, o que lhe foi negado. Através de um carcereiro, a quem batizaram de “Diácono carcereiro”, receberam um embrulho com um frasco contendo um pouco de vinho, cortaram uma cruz em um papel e utilizaram uma caneca como cálice. No outro dia, o “Diácono carcereiro” entregou um cálice de cristal ao padre Marcelo, dizendo: “Trouxe para os senhores celebrarem. É o cálice em que eu e minha mulher tomamos champanha no dia do casamento”<sup>268</sup>. Sobre as memórias ao estarem presos relata Frei Herman:

A gente fez junto um curso chamado Christus Sacerdos. Sacerdos é uma palavra latina. Sacerdos é sacerdotes. E ele... e foi no tempo de frei Betto e os dominicanos que deram apoio ao Marighella, uma luta de resistência. E foi nessa ocasião que Marcelo trabalhava numa paróquia da Piedade com Padre Manuel, que também foi preso, e aí ligaram e prenderam o Manuel e o padre Marcelo. E logo depois, na outra segunda feira eu também fui preso sendo da diocese de Recife, na ligação, especulando com dom Helder Câmara, e depois descobrindo a relação uma vez que me encontrei com Betto, pediu acolhimento de pessoas perseguidas lá na paróquia Santa Cecília, então a gente foi preso junto. Marcelo ficou com padre Manuel numa cela, eu fiquei na outra cela com uns provincianos dominicanos, e na terceira frei Betto. E as vezes a gente se encontrava nas celebrações, pulava assim o muro e celebrava junto.<sup>269</sup>

As fichas de informações sobre o frei Herman ressaltam a articulação dos órgãos de informações da ditadura militar. Em suas páginas, além dos detalhes sobre sua atuação, pormenores como o tipo de veículo que utilizava, identificação de placas, lugares corriqueiros que frequentava, formavam uma teia de vigilância que seguia os passos do franciscano.

Após voltar para o Nordeste, o frei alemão trabalhou com agricultores perseguidos pelas Usinas de Pernambuco, nas áreas das usinas de Nossa Senhora das Maravilhas e Santa Tereza. O frei franciscano Herman Josef deu importante contribuição ao trabalho social na Paraíba, convidado pelo então

---

durante o arcebispado de dom José Maria Pires, trabalharam juntos em movimentos sociais. Em 1981 foi nomeado bispo da Diocese de Guarabira, onde desenvolveu importantes trabalhos junto aos trabalhadores do campo.

<sup>268</sup> BETTO, Frei. Op. Cit. p, 156.

<sup>269</sup> Entrevista com o frei Herman Josef Curten concedida à pesquisadora em 01 de novembro de 2016.

arcebispo dom José Maria Pires para acompanhar os agricultores da região do litoral. Sobre as atividades com o arcebispo, frei Herman destaca:

Me lembro, assim, de uma visita de dom José Maria Pires, quando ele fez uma visita pastoral na Paroquia do Rosário lá em João Pessoa onde eu morava, então escreveu mais ou menos assim no livro do tombo “a nossa condição franciscana, que é a nossa condição franciscana de um convento e do espaço e de uma condição de um carro à disposição, que a gente colocasse a nossa condição à serviço dos pobres, à serviço daqueles que estavam sendo ameaçados de expulsão, que eram os agricultores do litoral no município do Conde, Alhandra, Pitimbu, principalmente, porque era a área que vai de João Pessoa até a divisa de Pernambuco, Goiana. E nós acompanhamos mais de 40 comunidades, áreas de conflito ao longo de quinze anos. A gente sofria bastante com perseguição pelos capangas, ameaças de morte pela polícia, interrogando, ameaçando de expulsão do país e outras coisas que de fato esses quinze anos tem muita perseguição.<sup>270</sup>

As narrativas do frei Herman Josef nos direciona para um ambiente de forte engajamento e conflitos nas regiões cobijadas pelas usinas. O projeto do governo federal *Pró-Álcool*, criado em 1975, no governo de Ernest Geisel pelo Decreto nº 76 593, buscando enfrentar a crise do petróleo, passou a investir e incentivar a progressiva substituição, em larga escala, dos combustíveis que tinham por base o petróleo, substituindo-os pelo uso do álcool. Acontece que esse projeto acabou por incitar ainda mais os conflitos nas regiões de produção de cana-de-açúcar, pois os proprietários das usinas, tentando estender as suas áreas de produção, passaram a ameaçar os agricultores dos espaços próximos para que estes deixassem suas terras. Foi em meio a esses conflitos que a Igreja Católica, na figura de alguns clérigos, teve maior atuação.

A repressão e perseguição da ditadura somavam-se as dos latifundiários da região do litoral sul de João Pessoa. Nas narrativas, se reconstroem os ambientes de ameaças psicológicas e físicas. Frei Herman Josef conta que no caminho de volta à visita que realizou aos trabalhadores da região do Conde e Gurugi, que estavam sendo ameaçados de expulsão da terra, caminhonetes o cercaram e o levaram para uma casa no meio das plantações canavieiras.

---

<sup>270</sup> Entrevista com o frei Herman Josef Curten concedida à pesquisadora em 01 de novembro de 2016.

Colocando-o dentro da casa, o repreendiam dizendo: “você, padre... padre é para batizar, para celebrar missa!”. As torturas físicas e psicológicas seguiram. Frei Herman narra:

(...) fiquei só de dez horas da manhã até a tardezinha *e/les* (grifo nosso) dizendo “você vai morrer”. Tudo preparado! Tinha as máquinas, trator para me arrastar em cima da terra até morrer. Aí ficou nessa perspectiva, os caras lá me mangando, puxando cabelo, chuta pé e tal, só criando clima de... e cantando: “se correr o bicho pega”! Uma coisa assim, tudo no sentido de desestabilizar interiormente. E não senti, confesso, não senti. E quando chegou cinco horas o proprietário chegou, um representante chegou: -“seu padre, a gente falou com o secretário de segurança, com o coordenador, nesta vez o senhor pode ir embora, nesta vez! Nesta vez nos abrimos a porta o senhor vai para o seu convento, agora nunca mais, o senhor saiba, nunca mais o senhor pisa aqui”. Aí peguei o carro, eles tinham aberto o carro e botado açúcar no tanque aí quando liguei o carro o carro foi se arrastando (risos) cheguei no convento na primeira marcha. Aí o carro voltou completamente quebrado, porque quando botam açúcar o carro não tem condições mais, o motor se prende e acabou. Eles sabem esses truques.<sup>271</sup>

Suas atividades eram constantemente acompanhadas pelos serviços de informação do DOPS. Sobre a sua atuação, vários são os documentos que informam sobre o frei franciscano Herman Josef, consideramos que sua atuação é tão marcante quanto a do próprio dom José Maria Pires. Os mecanismos de poder o mantinham sob constante vigilância. São várias as páginas que se seguem, do órgão de sessão de informação, sobre o frei Herman Josef:

Na Região de Alhandra e Pitimbu (litoral da Paraíba), em área abrangida pelas Fazendas Mucatu, Shangri-lá, Maravilha e Garabu, há denúncias da existência de agitação no meio rural, promovida pelo religioso de origem alemã de nome Herman Josef Curten, conhecido pela alcunha de Frei Hermano José. O nominado tem distribuído entre os agricultores, panfletos e dizeres enfocando o problema da exploração do meio rural pelos latifundiários e a luta de classes, em ações de propaganda similares as das antigas “Ligas Camponesas”. (...) Frei Hermano é ligado ao arcebispo Dom José Maria Pires, sendo elemento atuante da chamada “Igreja Progressista” na Paraíba.<sup>272</sup>

<sup>271</sup> Entrevista com o frei Herman Josef Curten concedida à pesquisadora em 01 de novembro de 2016.

<sup>272</sup> Informação nº 247/76 – SI. **ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

O trabalho dos clérigos progressistas da Paraíba partia do método *ver, julgar e agir*. “A situação do povo a gente precisa, antes de começar, conversar, visitar, ver a realidade, aquilo que atinge a todos”<sup>273</sup>, a convivência com os agricultores destacava o auxílio na organização sindical e apoio jurídico. Em 1971 foi criado o Centro de Promoção Humana que se transformou, em 1976, em Centro de Defesa dos Direitos Humanos, ambos criados por iniciativa do arcebispo Dom José Maria Pires, visavam a articulação de sacerdotes e leigos para o apoio aos movimentos sociais, contando com a presença de advogados para prestarem serviços e assessoria jurídica aos movimentos. A presença dos advogados Júlio Cesar Ramalho e Vanderley Caixe teve forte ligação com a Arquidiocese da Paraíba. Convidados pelo arcebispo dom José Maria Pires, os advogados prestavam serviços aos trabalhadores na luta pela terra. Sobre essas memórias, destaca frei Herman Curten:

É interessante uma experiência, porque o Júlio César Ramalho que era comunista, declaradamente. Foi denunciado que ele vivia na clandestinidade, porque havia uma repressão por parte do governo. Quando ele foi reconhecido como líder do PCB, PC do B lá da Paraíba. E ele se engajou nessa luta, a gente se encontrava. Inclusive fui uma vez com ele quando recebemos a denúncia de que a usina Tabu estava (...) entrando nos coqueiros e cortando as flores, quer dizer, no sentido de que os coqueiros não pudessem mais produzir coco. Então eles iam lá e sete mil pés de cocos daquela região foram cortando, e a gente foi falar para denunciar, e eu sei que voltei para casa todo com uma tristeza, como é que pode, eles querem contra a vida, contra o povo, contra a condição, é horrível! A ganância, opressão. E aí que a gente convivia, era comunista e a gente era amigo! Quer dizer, a gente se sentia muito mais perto, que lutava com o mesmo engajamento, com o mesmo risco. Inclusive uma vez eu tive um acidente, quer dizer, assumiu as consequências da luta como a gente assumiu. E erámos amigos, Vanderley Caixe a mesma coisa, também era da aliança e tal. Quer dizer, todas pessoas que estavam sendo reprimidas pela ditadura, que pertencia a grupos, seja quem for, mas que tinha o mesmo amor, a mesma doação pelo povo! E aí os conceitos começam a... (risos) afinal, o que é que é? O que está mais perto do evangelho? Alguém que se declara junto com os militares, contra

---

<sup>273</sup> Entrevista com o frei Herman Josef Curten concedida à pesquisadora em 01 de novembro de 2016.

o povo e chama de comunista? Ou alguém que, como comunista, ajuda e luta assumindo riscos? <sup>274</sup>

A atuação dos movimentos sociais, nesse contexto, contava com a articulação entre militantes cristãos, não cristãos, membros de partidos de esquerda, como o Partido Comunista e, posteriormente, o Partido Comunista do Brasil, clérigos católicos, sindicalistas e agricultores. Na Paraíba, essa articulação com a criação do Centro de Promoção Humana, posteriormente Centro de Defesa dos Direitos Humanos, nos conflitos de terra, agrupou pessoas como os advogados Júlio César Ramalho e Vanderley Caixe, as freiras holandesas Antonia Maria Van Ham (irmã Tony) e irmã Marlene, leigos como Genario e Gláucia Ieno, sacerdotes católicos como dom José Maria Pires, frei Herman Josef, frei Anastácio, João Maria Cauchi etc. Neste sentido, o *ethos* católico, mais particularmente a Teologia da Libertação e sua articulação com o marxismo, se mostra, por exemplo, na relação e no incentivo de práticas que se engajem nas lutas populares de libertação, comungando da noção de transformação social através da *práxis* e na articulação entre vários setores.

Por outro lado, vale lembrar que foi justamente a propaganda “anticomunista” que uniu a Igreja católica e o Estado nos anos anteriores ao golpe. Utilizando-se de meios de comunicação de grande abrangência como a TV, o rádio, e os jornais impressos, cumpriu-se uma agenda de condenação e construção do medo na população em relação ao comunismo. A Igreja Católica, na Paraíba, deu importante destaque à campanha anticomunista<sup>275</sup>, através do jornal católico *A imprensa*. “Também a Igreja Católica receava que o avanço comunista, sobretudo a pregação marxista de que “a religião é o ópio do povo”, fizesse com que ela perdesse definitivamente a hegemonia no continente”<sup>276</sup>.

---

<sup>274</sup> Entrevista com o frei Herman Josef Curten concedida à pesquisadora em 01 de novembro de 2016.

<sup>275</sup> “Durante meio século, o marxismo foi proibido – sob o epíteto caricatural de ‘comunismo ateuista’ – como o inimigo mais terrível e traiçoeiro da fé cristã. A excomunhão decretada pelo Papa Pio XII depois da Segunda Guerra Mundial foi apenas a sanção canônica de uma luta implacável e obsessiva que construiu um muro de hostilidade na América Latina e pelo mundo afora entre os fiéis da Igreja e os movimentos políticos orientados para o marxismo” (LÖWY, Op. Cit. p, 111).

<sup>276</sup> MONTENEGRO, Antonio Torres. Op. Cit. p, 139.

Corroboramos com a ideia de Löwy<sup>277</sup> ao analisar a convergência da Teologia da Libertação e do Marxismo na América Latina. Partindo de uma análise sócio-histórica, o referido autor elenca que essa relação nada tem de conspiração, manobra, ou estratégia por parte dos marxistas para infiltração comunista, como propagavam as campanhas anticomunistas orientadas pela Igreja e pelo Estado.

Essa convergência fazia parte da própria tradição católica, resgatada através de um *ethos* baseado no cristianismo primitivo e na identificação de Jesus Cristo com os pobres e excluídos, somado a um contexto histórico peculiar na América Latina. Essa afinidade entre utopia religiosa e a socialista, de acordo com o autor, deve ser entendida a partir de uma “conjuntura histórica determinada, caracterizada pela polarização social e pelo conflito político, que começou na América Latina com o triunfo da Revolução Cubana e continuou com a sucessão de golpes militares durante os anos 60 e 70”<sup>278</sup>.

Ademais, o contexto cultural da década de 1960 com os movimentos de contracultura e contestação que vinham se formulando desde 1950 ampliou a participação de movimentos de jovens nesse cenário.

A articulação entre clérigos e leigos de esquerda nos despertou para importantes problemáticas. Ao dialogarmos com os conceitos de *representações e práticas*, destacando que estas são construídas em campos de relações de poder e, portanto, problematizam lugares de fala, entendemos que a recepção da Teologia da Libertação e as representações e práticas construídas por clérigos e leigos levaram em consideração as disputas de poder que os cercam.

Se, por um lado, essa teologia incentivou o debate a respeito de uma mudança no relacionamento da igreja com os problemas sociais dos mais pobres e uma reflexão quanto à forma estrutural hierárquica em que se construiu a igreja católica, possibilitou uma maior aproximação entre sacerdotes e leigos, por outro, vale lembrar que estes lugares de poder não se extinguem facilmente, o lugar de autoridade sacerdotal tinha um potencial político de resistência que, em vários casos, foram direcionados para o apoio aos mais pobres. As relações que hierarquizavam o vínculo entre clérigos e leigos foram discutidas, propondo-se uma nova postura mais comunitária e menos soberana. Mas, é possível entrever

---

<sup>277</sup> LÖWY, Michael. Op. Cit

<sup>278</sup> Ibidem. p, 117-118.

que em algumas experiências cotidianas esses sacerdotes, muito embora aderindo a alguns aspectos dos problemas sociais dos mais pobres, reafirmaram seu lugar de autoridade e de opressão.

Dom Zacarias Rolim, bispo de Cajazeiras de 1953 a 1990, era uma figura controversa. Chegou a assinar alguns documentos junto a dom José Maria Pires, ressaltando a importância de uma “evangelização libertadora”. Em um desses documentos de 31 de janeiro de 1973, assinado pelo arcebispo dom José Maria Pires, e os bispos, dom Manuel Pereira (Campina Grande), dom Expedito Eduardo (bispo de Patos) e dom Zacarias Rolim (bispo de Cajazeiras), lê-se que a evangelização não deve ser desvinculada da realidade histórica dos homens, mas engajada em transformar a realidade através da palavra de Deus, para que leve os homens a:

Descobrir-se, pessoal e comunitariamente, no seu valor e dignidade intrínsecos, sua missão histórica, sua destinação transcendental, e a dedicar-se a libertação radical, do pecado e de suas consequências sociais, lutando pelos ideais de Justiça e Verdade, Amor e Liberdade, na comunidade em que vivem. Conscientização e participação ativa do POVO na construção de um Mundo mais humano e cristão, levando-o, através da reflexão e atualização em grupos, a descoberta e solução de seus problemas, visando a Formação de COMUNIDADE DE BASE autênticas, que sejam células VIVAS de Igreja, na sociedade Humana.<sup>279</sup>

A Teologia da Libertação vincula a necessidade de uma prática evangelizadora libertadora, para tanto, uma *práxis* que conseguisse unir palavra e ação, conforme denunciada na correspondência: “Mais do que as novas idéias são as práticas diferentes (com o suporte de suas respectivas teorias) que modificam a realidade eclesial”<sup>280</sup>.

Contudo, nas experiências práticas das comunidades, por vezes, a distância entre a teoria e a prática se sobressaía. Distância que era permitida especialmente nos casos de personagens que se encontravam em posições um tanto quanto contraditórias, como Dom Zacarias Rolim. Essas relações eram, em alguns momentos, marcadas por contrassensos, acentuadas por um lugar de

---

<sup>279</sup> CORRESPONDÊNCIA [c: i/2 – A2 P2 (001-065)]. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>280</sup> BOFF, Leonardo. Op. Cit. p, 76 – 77.

poder que não conseguia se desvincular do domínio em que a Igreja Católica e sua estrutura hierárquica tinham raízes profundas.

Essas experiências demonstram que a distância entre a teoria e a prática, notadamente para alguns sujeitos que preservavam certo conservadorismo, poderia nos levar a interpretações equivocadas. Isso, evidentemente, nos direciona a outras problemáticas de cunho metodológico na relação do historiador com suas fontes. É que a leitura das fontes que destacavam posições progressistas como os planos pastorais e os documentos circulares, assinados pelos bispos da Paraíba, “assumindo” uma posição social, alguns deles assinados também por dom Zacarias Rolim, poderia nos levar a interpretação de que o bispo de Cajazeiras fosse um sacerdote progressista. Ao buscarmos mais informações quanto a sua atuação, apesar das poucas informações, lendo os jornais da época, descobrimos que o padre Zacarias Rolim era considerado um bispo conservador.

A atuação de Dom Zacarias foi contraditória. Escreveu, juntamente com dom José Maria Pires, outras tantas correspondências ao Governo Federal denunciando a situação dos plantadores de algodão, reclamando o “preço mínimo” estabelecido pelo governo onde os compradores estavam se aproveitando como se fosse o preço oficial para comprar demasiado barato o produto dos agricultores. Assinou ainda documentos denunciando a fome e os conflitos enfrentados pelos mais pobres na Paraíba. Por outro lado, teria expulsado padres italianos progressistas que trabalhavam nas suas paróquias e atuavam junto aos trabalhadores rurais. Será que esse progressismo despiu-se da autoridade hierárquica? Em carta, colaboradores da diocese de Boqueirão demonstram sua insatisfação quanto à postura desse bispo:

Reverendíssimo dom Zacarias, é com muita tristeza que recebemos a resposta que o senhor nos prometeu. A gente esperava que fosse uma resposta ao bem do povo, e ao contrário o senhor deu uma resposta contra a vontade do povo. (...) Dom Zacarias, qual a responsabilidade, o dever e o compromisso que o senhor tem com cristo e a igreja que é o povo e não aquelas quatro paredes? É se preocupar em primeiro lugar com o crescimento financeiro da diocese com a finalidade de aparecer como uma diocese de ricos? (...) Olhe dom Zacarias, nós como pessoas simples e do campo e de uma cidade pequena temos uma ideia de que o pensamento de Deus é diferente de frente destas perguntas que acabamos de lhe

fazer. (...) Acreditamos dom Zacarias que nós, mesmo pobres e analfabetos que somos todos o direito de dizer o que sentimos e o que queremos. Então é chegado o momento de dizer: a nossa paróquia está arrasada em perder um padre que dá sua vida totalmente ao povo sem ganhar dinheiro, que acompanha o sofrimento dos pobres, dá atenção e valoriza a palavra deles. Nas com tudo isso màs nós sabemos que para o senhor palavra, lamentação e dizeres de pobre é café pequeno, porque o senhor já pronunciou com sua boca embora tenha sido em segredo.<sup>281</sup>

Apesar de não haver referência ao nome ou nacionalidade do padre mandado embora da paróquia e que, em carta, os diocesanos da região de Boqueirão lamentam a decisão do então bispo dom Zacarias Rolim em manter o afastamento mesmo diante dos pedidos feitos, supomos que este possa ser um dos padres italianos expulsos da região, em virtude das suas ações sociais. Dom Zacarias Rolim é uma dessas figuras contraditórias: se por um lado “compartilha” de ideias progressistas ao assinar documentos que pretendem esse fim, nas práticas cotidianas na sua diocese seu lugar de autoridade sacerdotal deu o tom de seu posicionamento conservador, afastando-se, portanto, da *práxis* proposta pela Teologia da Libertação, ou seja, a consonância da teoria e da prática.

A Teologia da Libertação não foi, portanto, um movimento homogêneo dentro da Igreja Católica, mas, cheio de particularidades. Conquistou um setor pequeno, porém bastante expressivo, já que, notadamente na vigência do papado de João XXIII e Paulo VI<sup>282</sup>, esses sacerdotes progressistas ocuparam setores importantes da hierarquia católica no Brasil. Na Paraíba o arcebispado dom José Maria Pires é um exemplo disso. Sua presença destacou a Igreja paraibana como pertencente a uma linha de atuação progressista – não de forma homogênea, mas dentro de relações de força entre sacerdotes conservadores e progressistas e aqueles que tinham posições mais contraditórias -, o fato é que, estando na posição mais alta na hierarquia local, isso é, o arcebispado, seu projeto Igreja Viva sustentou uma Igreja com práticas sociais.

---

<sup>281</sup> CORRESPONDÊNCIA [c: i/2 – A2 P2 (001-065)]. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>282</sup> Com a eleição de João Paulo II, a partir de 1978, contando com o apoio de um dos grandes opositores da Teologia da Libertação, o então prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, o cardeal Ratzinger, o combate a essa teologia na América Latina se orientou pela condenação desses teólogos e a mudança na estrutura eclesial, colocando em posições-chaves bispos conservadores.

Em 1978, a Paraíba foi escolhida para sediar o III Encontro Intereclesial de Comunidades de Base<sup>283</sup>, ocorrido entre os dias 19 e 23 de julho, na cidade de João Pessoa, tendo por tema *Igreja, povo que se liberta*. Nesse encontro, algo notório se observa: a constituição da Assembleia se deu pela maioria de representantes leigos das Comunidades Eclesiais de Base. Durante os quatro dias, a base abordou os seguintes temas:

A nossa realidade e a nossa ação sobre ela; Análise desta realidade e desta ação detectando: qual é a raiz principal que explica a realidade do empobrecimento, quem está adubando esta raiz e se o que as comunidades fazem aduba ou corta a raiz. Em terceiro lugar operava-se uma leitura desta realidade à luz do Evangelho desmascarando o que está por detrás e a iniquidade da raiz que alimenta uma árvore que produz maus frutos. Por fim, em quarto lugar, decidiram-se os passos de continuidade, ao nível das comunidades locais, regionais e da articulação nacional.<sup>284</sup>

Nos relatórios das bases, e nas crônicas resultantes do encontro, é possível perceber a participação ativa dos membros leigos da base na organização, condução e reflexão durante o encontro. Se no I e II encontros, ocorridos em Vitória, os bispos acessavam as “vozes do povo” através de relatórios vindos das bases, no III encontro foram os membros das bases que direcionaram o evento. Na ocasião, expuseram as ameaças que sofriam dos donos de usinas na região litoral sul de João Pessoa. Entre seus depoimentos, versavam os relatos sobre a fazenda Retirada, município de Caaporã. Em carta destinada ao Presidente da República, General Ernesto Geisel relatava que “faz 3 anos que nós, agricultores, estamos em questão com a usina Maravilha, proprietária da fazenda Retirada. Esta usina está devorando nossas casas e lavouras”<sup>285</sup>. Os cerca de 120 moradores associados ao sindicato buscaram proteção do poder judiciário e receberam manutenção de posse, pagaram a renda em cartório, mas, ainda assim, receberam ordem de despejo:

Estamos em dissabores sem saber para onde vamos. Para a rua não podemos porque somos pais de família. Pobres agricultores,

<sup>283</sup> O I Encontro intereclésial ocorreu em Vitória, em 1975, com o tema *Igreja que nasce do Povo pelo Espírito de Deus*. O II Encontro foi realizado na mesma cidade, Vitória, organizado por D. João Batista da Motta e D. Luís Fernandes, tendo por tema *Igreja, povo que caminha*.

<sup>284</sup> BOFF, Leonardo. Op. Cit. p, 706. in: Serviço de Documentação, Revista SEDOC, 1979.

<sup>285</sup> SEDOC, 1977, 263.

estamos acostumados a trabalhar na agricultura e não podemos, não sabemos morar na rua. Do que viveremos? <sup>286</sup>

Essas questões, vivenciadas no cotidiano das populações mais pobres nas Comunidades Eclesiais de Base, eram trazidas para serem compartilhadas e refletidas coletivamente.

Nessa região, atuavam grupos de sacerdotes e leigos ligados a dom José Maria Pires e a Arquidiocese da Paraíba, além das regiões de conflito do município de Caaporã, Conde, Alhandra, Pitimbu, atravessaram momentos de conflitos com as usinas que desejavam ampliar as plantações de cana-de-açúcar e ameaçavam as populações circunvizinhas.

O III Encontro intereclesial de Base ocorreu no ano de 1978, isto é, um ano antes da realização da III Conferência Geral do Episcopado Latino Americano em Puebla. Era a vigência do papado de Paulo VI e os membros das comunidades eclesiais resolveram escrever ao papa pedindo a escolha de mais alguns bispos, padres e leigos, que seriam mais representativos da pastoral, para que pudessem participar da III Conferência Episcopal.

Os leigos e clérigos reunidos no III Encontro Intereclesial, tratando de questões cadentes da missão da Igreja frente à realidade atual da América Latina, especialmente aspectos importantes da realidade da “grande maioria da população empobrecida e à margem de todo processo social”<sup>287</sup>, por isso indicaram os seguintes nomes que acreditavam representativos das causas dos mais pobres:

Dom José Maria Pires (arquidiocese da Paraíba); Dom Tomás Balduino (diocese de Goiás Velho); Dom Pedro Casaldáliga (prelazia de São Félix do Araguaia); Dom Luiz Gonzaga Fernandes (arquidiocese de Vitória), e os coordenadores de pastoral, Padre Luiz Albuquerque Couto (arquidiocese da Paraíba); Frei Carlos Alberto Libânio Cristo (arquidiocese de Vitória, ES); Padre Victor Asselin (arquidiocese de São Luís, MA); Irmã Terezinha Torres (arquidiocese do Rio de Janeiro); Aniceto Tsudeawére (Aldeia de São Marcos, prelazia de Guiratinga); José Teixeira (diocese de Goiás Velho); José Carlos da Silva (arquidiocese de São Paulo); Vilson Stolf (diocese de Joinville, Santa Catarina). <sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> SEDOC, 1977, p, 263.

<sup>287</sup> Ibidem. p, 447.

<sup>288</sup> Ibidem. p, 447.

Esses clérigos faziam parte de uma representatividade de um projeto social que, se vinculando aos mais pobres, eram reconhecidos por estes enquanto portadores de um comprometimento às suas causas. Neste sentido, acreditamos que a igreja católica na Paraíba, na figura de alguns clérigos, se apropriou de uma teologia libertadora e construiu representações que a aproximava de uma prática social libertadora.

Nessa esteira, a presença do arcebispo dom José Maria Pires e a rede de articulação construída por esses sacerdotes possibilitaram uma *práxis* que arregimentou um potencial político de resistência e teceu uma representatividade militante na igreja católica. Esses posicionamentos não foram uniformes, mas, ligaram-se às questões locais e foram, por vezes, contraditórios.

### 3º CAPÍTULO - A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA: REFLEXÕES DO VATICANO II E DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DE MEDELLIN (1968) E PUEBLA (1979)

A Teologia da Libertação nomeia um conjunto de produções escritas e ações desfechadas por uma ala da Igreja Católica na década de 1970. A obra *Teologia da libertação: perspectivas*<sup>289</sup> publicada no ano de 1971 pelo peruano Gustavo Gutiérrez, é considerada obra inaugural da Teologia da Libertação, sendo a responsável, inclusive, por sua nomenclatura. Embora a obra de Gutierrez<sup>290</sup> seja referência nos meios da teologia católica quando se fala em Teologia da Libertação, outros autores também já abordavam a temática de uma teologia preocupada e comprometida com uma *práxis* social.

Ainda que tenha concentrado maior evidência às experiências conduzidas por eclesiásticos da Igreja Católica, essas novas abordagens teológicas não foram feitas apenas entre católicos, mas também por teólogos protestantes. É o caso, por exemplo, do teólogo e ex-pastor presbiteriano Rubem Alves. Após ter seu nome incluído na lista de “pastores subversivos” nos anos de ditadura militar e repressão no Brasil, o autor viajou para fazer o doutoramento em Filosofia na *Princeton Theological Seminary*. Em 1968, defende a tese intitulada *A Theology of human Hope*, publicada em livro, nos Estados Unidos, em 1969. A obra só veio a ser publicada no Brasil no ano de 1987, “passados” os anos de repressão da ditadura militar, com o título *Da esperança*<sup>291</sup>. Ao falar sobre esse período de repressão e o lugar social de pastor, Alves (2013), descreve:

Antes a gente queria salvar as almas do inferno para ir para o céu, agora que nós não acreditávamos nem no inferno nem no céu, nossa missão era salvar o Brasil (...) nossa fé metafísica se transformou numa fé política (...) a transcendência que estava no céu, passou à transcendência que tá no futuro.<sup>292</sup>

<sup>289</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação: perspectivas**. Trad. Jorge Soares. 4. ed. Petrópolis, Vozes, 1983.

<sup>290</sup> Idem.

<sup>291</sup> ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Campinas: Papyrus, 1987.

<sup>292</sup> ALVES, Rubem. 2013. YouTube. **Rubem Alves, Teologia da Libertação, Igreja Presbiteriana e Ditadura Militar**. Vídeo (8min44s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=njJW1xAMW3Y>> Acesso em: 08/08/2016.

Na obra de Alves (2013), destacam-se alguns conceitos centrais da Teologia da Libertação, a exemplo da ênfase dada a antecipação escatológica como possibilidade de busca do reino na terra, localizando, assim, as práticas como a justiça social, a busca pela igualdade como componentes de uma *práxis* que antecipa o reino, pois entendiam que é no mundo real histórico que é preciso buscar o paraíso.

No Brasil, vários autores católicos são referência para essa teologia, Leonardo Boff, Clodovis Boff, José Oscar Beozzo, Frei Betto, Hugo Asmann, José Comblin, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Helder Câmara<sup>293</sup> etc. Essa reflexão teológica associada à Teologia da Libertação é posterior a uma prática libertadora já vivenciada pelos cristãos mais pobres nas Comunidades Eclesiais de Bases e nos grupos de jovens como a Juventude Universitária Católica, Juventude Operária Católica, Juventude Agrária Católica, na Ação Católica etc., essas práticas, já presentes no Brasil desde a década de 1950 e acentuadas na década de 1960, foram chamadas por Michael Löwy<sup>294</sup> de *Cristianismo da Libertação*.

Portanto, a Teologia da Libertação seria uma reflexão teológica de uma prática social anterior. É importante ressaltarmos tal aspecto para que não pareça que teólogos e clérigos progressistas foram os grandes responsáveis, ou uma espécie de vanguarda para as lutas sociais na América Latina. Não negamos, todavia, o papel importante que tiveram, muitas vezes, inclusive, sendo porta-vozes na denúncia da violação dos direitos humanos, da concentração de terra e riqueza, das torturas-etc.

Os eventos conclamados pela hierarquia católica não deixaram de impactar sobre a vida dos seus membros e, conseqüentemente, dos cristãos. Por um lado, acreditamos que esses encontros possibilitaram uma maior

---

<sup>293</sup> Desses nomes, alguns foram considerados expoentes do desenvolvimento de uma reflexão Teológica vinculado a Teologia da Libertação, é o caso, por exemplo, de Leonardo Boff e seu irmão Clodovis Boff. Notadamente, o primeiro deu importantes contribuições a esta reflexão, obras como *Jesus Cristo Libertador* (1972), *Teologia do Cativo e da Libertação* (1976) *O caminhar da Igreja com os oprimidos* (1980) e *Igreja: carisma e poder* (1981), particularmente causou impacto sendo o autor submetido a um processo doutrinário pelo Vaticano e condenado a um ano de silêncio obsequioso. Hugo Asmann e José Comblin teólogos católicos desenvolveram importantes reflexões sobre a Teologia da Libertação no Brasil. Outros nomes como Frei Betto, dom Pedro Casaldáliga, dom Helder Câmara envolveram-se mais largamente em práticas sociais, seja na luta contra a ditadura e na tentativa de proteção de presos políticos, em conflitos com latifundiários nas lutas pela terra etc.

<sup>294</sup> LÖWY, Michael. Op. Cit.

dinâmica à chamada Igreja Progressista, a partir dos encontros e laços que se fizeram entre aqueles que compactuavam com uma linha de atuação social. Por outro lado, chamaram a atenção das alas mais conservadoras do clero que se mantiveram vigilantes e trataram de se posicionar contrários a essas mudanças. É possível dizer, contudo, que apesar do conflito de posicionamento dentro da instituição, no Concílio Vaticano II e nas Conferências Episcopais de Medellín e Puebla – nesse último de maneira mais tímida – os aspectos marcadamente progressistas tiveram lugar de destaque nos seus documentos finais.

Ao longo desta pesquisa, recorreremos aos termos “progressista” e “conservador” admitindo, porém que em alguns momentos eles podem parecer frágeis, já que, não se trata de engessar posicionamentos de forma homogênea. Em alguns momentos destacamos, por exemplo, que algumas posturas podem ser contraditórias.

Escolhemos a utilização desses termos na falta de uma nomenclatura que pudesse indicar um comportamento com alguns traços específicos e, ao mesmo tempo, considerasse as particularidades das atuações de sujeitos que estão carregados de contradições e contatos culturais coletivos e individuais que particularizam as experiências, de memórias que se forjam em meio a relações de força; de lugares sociais específicos. Assim, aqueles sujeitos considerados conservadores puderam, em determinados ocasiões e situações, ter uma atitude considerada progressista, bem como agentes ligados a uma atuação de esquerda, em alguns momentos, foram coniventes com atitudes conservadoras.

A Igreja Católica enquanto instituição hierárquica, sempre tentou moldar a ideia de uma unidade, de uma universalidade, aliás, a própria nomenclatura em latim *catholicus* e grego *katholikós* remetem àquilo que é universal. Seus dogmas, ritos e a figura central do papa tenderam a causar a ideia de unidade. Não nos esqueçamos, porém, que a hierarquia<sup>295</sup> é formada de sujeitos que, dispersos em suas experiências no “pastoreio”, vivenciam realidades distintas, muitas vezes em contato com situações de extremo sofrimento e pobreza ou de

---

<sup>295</sup> Não estamos negando, contudo, o forte poder e influência que a Instituição Romana Católica possuía e possui. Fazer isso é não entender o poder que ela exerce. A figura do papa, os aparelhos de vigilância e punição como, ao longo da História, O Tribunal da Inquisição, o Santo Ofício e, hoje, a Congregação para a Doutrina da fé, ressaltam o caráter normativo e punitivo com o qual a Igreja Católica exercita sua vontade de verdade, de unidade.

riqueza e abastança foi, em parte, nessas contradições, que os questionamentos levantados no concílio e nos encontros episcopais se ampararam.

Expostas essas ressalvas, registramos que utilizamos os termos “progressistas” - para aqueles clérigos e leigos alinhados a uma prática social, aos problemas dos mais pobres, ou seja, alinhados ao movimento teológico que chamamos de Teologia da Libertação - e “conservadores” - para clérigos e leigos resistentes à abertura da Igreja para as questões seculares, defensores do *status quo* e da hierarquia.

A emergência da abertura da Igreja ao mundo secular e seus problemas se construiu em que circunstâncias? Quais contextos, levando em conta cada realidade em que estava inserida, apontam traços de abertura da igreja católica ao mundo secular?

Para muitos estudiosos da religião, o catolicismo, ao longo de sua história, passou por momentos de reflexão e mudanças para se adequar ou reforçar seus dogmas para manter seu poderio em determinadas realidades. Exemplo disso foi o contexto da Reforma Protestante e da tentativa da Igreja Católica de barrar o avanço protestante.

Contudo, “a constituição dos Estados modernos talvez tenha sido o maior desafio vivido pela instituição, pois seu poder, considerado ‘natural’, teve sua legitimidade cada vez mais posta em dúvida”<sup>296</sup>. A sociedade e suas instâncias de governos estavam cada vez mais secularizadas. O crescimento do anticlericalismo, desde o Iluminismo e a defesa da razão e da ciência, em detrimento das explicações teológicas, lançavam questões quanto ao papel da igreja e da hierarquia na sociedade.

Com a eleição de Leão XIII como papa, em 1878, emergem novas reflexões quanto ao posicionamento da Igreja Católica frente às problemáticas seculares e ao papel da Igreja no mundo. A encíclica *Rerum Novarum*<sup>297</sup> (1891), por exemplo, debate a inclusão da Igreja, ainda que de forma paulatina e tímida, nas relações com a sociedade. É importante advertir que a encíclica de Leão XIII é também uma tentativa da Igreja Católica construir uma relação com o mundo

---

<sup>296</sup> GOMES, Paulo César. Op. Cit. p, 25.

<sup>297</sup> Em latim, a encíclica *Rerum Novarum* significa “Das coisas Novas”. A Carta Encíclica *rerum novarum* do sumo pontífice, o papa Leão XIII, pode ser acessada através do site da Santa Sé, disponível no endereço: <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html> Acesso: 13/07/2016.

moderno frente aos questionamentos que se seguiram nesse contexto. O documento alerta para alguns pontos presentes na sociedade para qual foi escrito, isto é, o final do século XIX. A carta elaborada, por exemplo, elaborou uma crítica à vida industrial e à concentração de riqueza nas mãos de uns poucos em detrimento da pobreza de tantos outros:

[...] os princípios e o sentimento religioso desapareceram das leis e das instituições públicas, e assim, pouco a pouco, os trabalhadores, isolados e sem defesa, têm-se visto, com o decorrer do tempo, entregues à mercê de senhores desumanos e à cobiça duma concorrência desenfreada.<sup>298</sup>

Estaría a sociedade liberal doente em virtude das leis de mercado e da usura das quais emergiram o individualismo e a concorrência impessoal. De acordo com essa visão, teria sido a falta dos princípios e sentimentos religiosos os responsáveis pelo desvirtuamento da sociedade. Apesar de discutir a condição do operário do final do século XIX, a *rerum novarum* revela a apreensão pelo enfraquecimento do poderio da igreja na sociedade, pela sua secularização pujante. Por outro lado, a encíclica de Leão XIII trata de não deixar dúvidas quanto à defesa da propriedade privada e ao combate às ideias socialistas:

É, pois, com razão, que a universalidade do género humano, sem se deixar mover pelas opiniões contrárias dum pequeno grupo, reconhece, considerando atentamente a natureza, que nas suas leis reside o primeiro fundamento da repartição dos bens e das propriedades particulares; foi com razão que o costume de todos os séculos sancionou uma situação tão conforme à natureza do homem e à vida tranquila e pacífica das sociedades. Por seu lado, as leis civis, que recebem o seu valor, quando são justas, da lei natural, confirmam esse mesmo direito e protegem-no pela força. Finalmente, a autoridade das leis divinas vem pôr-lhe o seu selo, proibindo, sob perla gravíssima, até mesmo o desejo do que pertence aos outros: «Não desejarás a mulher do teu próximo, nem a sua casa, nem o seu campo, nem o seu boi, nem a sua serva, nem o seu jumento, nem coisa alguma que lhe pertença».<sup>299</sup>

A propósito da leitura dessas passagens, interrogamos: quais as tensões ou relações do *ethos* católico com a ética capitalista? Sobre essa

<sup>298</sup> CARTA ENCÍCLICA «*RERUM NOVARUM*» DO SUMO PONTÍFICE PAPA LEÃO XIII, 1891.

<sup>299</sup> CARTA ENCÍCLICA «*RERUM NOVARUM*» DO SUMO PONTÍFICE PAPA LEÃO XIII, 1891.

problemática, é preciso destacar as contribuições de Löwy e suas obras *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*<sup>300</sup> e *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*<sup>301</sup>. Ao abordar a obra de Weber, *A ética protestante e o espírito capitalista*<sup>302</sup>, e o conceito de afinidade eletiva que este desenvolveu para pensar a relação entre a ética capitalista e algumas correntes protestantes, especialmente aquelas ligadas à calvinista e metodista, o referido autor lança um olhar para a relação entre o *ethos* católico e a ética capitalista.

Para Löwy, há, na tradição católica, um aspecto ético anticapitalista, pois as relações impessoais e de concorrência do capitalismo na busca pela riqueza e o acúmulo de lucros se chocariam com a identificação ética de Cristo com os pobres. Para ele, apoiando-se nas poucas reflexões de Weber sobre o catolicismo, haveria uma incompatibilidade entre as essências do capitalismo e do catolicismo, ou seja, uma afinidade negativa.

Na esteira das rupturas operadas por alas progressistas da igreja católica no século XX, o contexto de movimentos de católicos, como na França e, particularmente, na América Latina, construíram as condições para a emergência de uma nova abordagem teológica. Certamente, foram importantes – mas não determinantes.

## **O Concílio Vaticano II e o *aggiornamento* da Igreja Católica**

A convocação do Concílio Vaticano II<sup>303</sup> pelo então papa João XXIII, realizado entre os anos de 1962 e 1965<sup>304</sup>, pretendeu discutir uma renovação da

---

<sup>300</sup> LÖWY, Michael. Op. Cit.

<sup>301</sup> LÖWY, Michael. **A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano** (2014) tradução: Mariana Echalar. 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2014.

<sup>302</sup> WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pieruci. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

<sup>303</sup> Quando da anúncio da convocação do Concílio Vaticano II, se pensou que este seria uma continuidade do Concílio do Vaticano I (1870), convocado pelo papa Pio IX. Segundo Silva (2008), o Vaticano I, caracterizou-se pela reafirmação da unidade da Igreja católica frente ao mundo moderno. Foi nesse momento que foi definida a *infallibilidade papal* – o papa tornara-se infalível quando tomou decisões dogmáticas, inquestionável – a força da Igreja católica seria, então, reafirmada, especialmente contra a ciência e sua postura crítica em relação ao pensamento religioso. Neste sentido, o Vaticano I se fecha ao mundo moderno, diferentemente da tentativa feita pelo Concílio do Vaticano II.

<sup>304</sup> Os documentos decorrentes do Concílio Vaticano II podem ser acessados na página do Vaticano através do link <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm)> Acesso em: 14/07/2016.

Igreja, questionando os problemas da humanidade e o papel da instituição católica no mundo moderno. A esse respeito, o sumo pontífice já havia escrito a carta encíclica *mater et magistra* em 1961, indagando o papel dos países desenvolvidos frente àqueles subdesenvolvidos:

O maior problema da época moderna talvez seja o das relações entre as comunidades políticas economicamente desenvolvidas e as que se encontram em vias de desenvolvimento econômico; as primeiras, por conseguinte, com alto nível de vida, as outras, em condições de escassez ou de miséria. A solidariedade, que une todos os seres humanos e os torna membros de uma só família, impõe aos países, que dispõem com exuberância de meios de subsistência, o dever de não permanecerem indiferentes diante das comunidades políticas cujos membros lutam contra as dificuldades da indigência, da miséria e da fome, e não gozam dos direitos elementares da pessoa humana. Tanto mais que, dada a interdependência cada vez maior entre os povos, não é possível que entre eles reine uma paz durável e fecunda, se o desnível das condições econômicas e sociais for excessivo.<sup>305</sup>

Além da encíclica supracitada, a *pacem in terris* (paz na terra) de João XXIII, divulgada em 1963, retoma algumas questões presentes na *mater et magistra*, abordando o tema “a paz na terra” em um contexto político marcado pela guerra fria. As posições de João XXIII denotam certo caráter progressista. Para o padre João Rietveld, o contato de João XIII com o movimento dos padres operários na França teriam o inspirado para o tratamento das questões sociais na igreja:

João XXIII, ele trabalhou um tempo na França como núncio do papa, Paris, ele deve ter conhecido muito bem isso. E este fenômeno de padre operário deve ter despertado nele a consciência que a Igreja está entrando em tempos novos e com outros fatores, deve ter incentivado ele para fundar, para convocar o Concílio Vaticano II. Então ele fez isso em 58/59 e em 62, acho que setembro de 62 ele fez uma convocação pela rádio, e fala pela rádio e nesta convocação ele já fala da igreja que quer ser também igreja dos pobres, ele usa essa expressão ‘igreja dos pobres’, que tem que olhar pros pobres. Bem, esse tema foi levado para os encontros do concílio, o concílio foi quatro sessões de três meses no Vaticano, depois de cada sessão o pessoal voltava para casa. Então, no começo pensaram em terminar logo, a turma de Roma tentou manipular,

---

<sup>305</sup> Carta Encíclica *mater et magistra* do Sumo Pontífice João XXIII, 1961.

não deu certo, então o papa deu razão aos opositores. Então o concílio foi assumido.<sup>306</sup>

O Vaticano II assentou um importante debate sobre a abertura da Igreja ao mundo secular. Alguns autores denominaram o período pós-conciliar de “*Primavera da Igreja*, em que emergiram movimentos tão díspares quanto a Revolução Carismática Católica, nos Estados Unidos, e a Teologia da Libertação – TL, na América Latina”<sup>307</sup>.

Quando nos deparamos com a bibliografia referente ao Concílio Vaticano II e com as entrevistas orais e fontes documentais, é recorrente a referência ao impacto deste no posicionamento de muitos clérigos. A reunião de bispos e teólogos era realizada em sessões que duravam cerca de três meses. Algumas constituições, declarações e decretos<sup>308</sup> ponderaram sobre os mais diversos assuntos, neles a relação da igreja com os pobres versa sobre “como Cristo realizou a obra da redenção na pobreza e na perseguição, assim a Igreja é chamada a seguir pelo mesmo caminho para comunicar aos homens os frutos da salvação”<sup>309</sup>. A *Lumen Gentium* (Sobre a Igreja) é uma constituição dogmática – assim como a *Dei Verbum* – por isso de fundamental importância para refletir sobre os dogmas, que são base para a fé católica.

O *aggiornamento* (atualização) da instituição hierárquica romana empreendida pelo Concílio Vaticano II ressalta também uma estratégia de aproximação com os cristãos, visto que era crescente o número de fiéis convertidos às igrejas pentecostais e neopentecostais.

Pensar, pois, a igreja enquanto comunidade visível e espiritual, enquanto permanência atenta aos mistérios do espírito, através da fé e do reino de Deus, sem deixar de atentar para o aspecto concreto, histórico frente à realidade dos cristãos, era também uma forma de garantir ao catolicismo sua

<sup>306</sup> Entrevista com o padre João Rietveld concedida à pesquisadora em 01 de junho de 2016.

<sup>307</sup> BRITO, Lucelmo Lacerda. **Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina**. Revista Espaço Acadêmico – nº 111 – Agosto de 2010. p, 20.

<sup>308</sup> Constituições: **Dei Verbum, Lumen Gentium** (Constituições Dogmáticas), **Sacrosanctum Concilium, Gaudium et Spes** (constituições Disciplinares); Declarações: **Gravissimum Educationis, Nostra Aetate, Dignitatis Humanae**; Decretos: **Ad Gentes, Presbyterorum Ordinis, Apostolicam Actuositatem, Optatam Totius, Perfectae Caritatis, Christus Dominus, Unitatis Redintegratio, Orientalium Ecclesiarum, InterMirifica**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm)> Acesso: 20/03/2016.

<sup>309</sup> CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*, 1964.

permanência na vida dos homens e mulheres em um contexto específico onde, por exemplo, outras religiões se disseminavam, especialmente naqueles espaços onde a presença de clérigos era menor ou não conseguia se comunicar com a vida dos sujeitos.

É neste sentido, os documentos lançados durante o Vaticano II refletiam sobre estas problemáticas, enfatizando a necessidade da igreja estar atenta para os problemas reais dos cristãos na terra, assim expressa: “[...] a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino”<sup>310</sup>.

A *Lumen Gentium* revela aspectos importantes que foram incorporados, em maior ou menor medida, pela Teologia da Libertação. O teólogo brasileiro Leonardo Boff, por exemplo, apropriou-se das referências ao caráter histórico da igreja e a concepção de *Igreja, Corpo místico de Cristo*<sup>311</sup>, ressaltando a importância dos cristãos e seus carismas enquanto elementos fundamentais da composição da igreja.

Ao elaborar fortes críticas à estrutura hierárquica centralizante, Boff, em sua obra *Igreja: carisma e poder* (1982), descreve historicamente, o que, para ele, foi a relação da Igreja, ao longo dos séculos, com o poder, notadamente mantido através de pactos com o Estado. Destarte, defende um novo modelo de Igreja, pautado no carisma e na participação mais comunitária dos cristãos.

A movimentação teológica de Leonardo Boff se orienta por trazer da bíblia textos que associam a Igreja ao povo, percebendo-a enquanto responsável por ele. A possibilidade de uma nova Igreja que nasce nas periferias, que é desobediente em relação aos poderes estabelecidos e opressores, se mostraria como uma comunidade que se inspira no Jesus histórico e no seu compromisso ético com os mais pobres e marginalizados. Ao invés da obediência à Igreja hierárquica, a comunidade da base deveria obedecer às exigências do Evangelho, reinterpretando-o para a realidade social do seu tempo e espaço. Nas palavras de Boff, “O futuro da Igreja-instituição, assim o cremos firmemente,

---

<sup>310</sup> CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*, 1964.

<sup>311</sup> Sobre tal aspecto, a carta encíclica *mater et magistra* do papa João XXIII (1961), também ressalta a formulação da igreja enquanto corpo místico.

reside nesse pequenino germe que é a Igreja nova e nascente nos meios pobres, destituídos de poder”<sup>312</sup>.

Para Boff<sup>313</sup>, a instituição católica desvirtuou o real compromisso do cristianismo primitivo, isto é, aquele praticado por Cristo, quando estabeleceu pactos de poder e tornou-se uma instituição hierárquica poderosa. Vejamos a descrição do autor para essa relação:

Até o século XI o poder da Igreja é um poder tutelado pelo Império. Esse processo já se iniciou com Constantino que convocou o primeiro concílio ecumênico, Nicéia (325), e se chamou a si mesmo de Papa e encontrou sua fórmula jurídica através da investidura leiga. (...) O poder sagrado da Igreja-instituição lançou mão de todas as artimanhas até da falsificação de decretais e da falsificação do Testamentum Constantini para justificar suas pretensões, o que vem a confirmar a tese de que o poder, indiferentemente o signo sob o qual ele vem exercido, seja cristão ou pagão, sagrado ou secular, segue imperturbável a mesma lógica interna de querer mais poder, de ser um dinossauro insaciável e de submeter tudo e todos aos próprios ditames do poder.<sup>314</sup>

A obra de Boff se destaca por seu forte caráter crítico sobre o poder e a estrutura centralizadora que a Igreja Católica manteve ao longo de séculos. *Igreja: carisma e poder*<sup>315</sup> propunha uma reforma extensa na instituição católica, quebrando com sua estrutura hierárquica<sup>316</sup>, além do mais, propunha um novo modelo de Igreja, pautado no valor comunitário, no qual não haveria um centro acumulador de poder, mas, entendendo que todo cristão portador de carismas distintos, faz parte da Igreja enquanto povo de Deus. O autor foi, entretanto, vítima da estrutura hierárquica e poderosa que criticava, condenado pelo

---

<sup>312</sup> BOFF, Leonardo. Op. Cit. p, 107-108.

<sup>313</sup> Idem.

<sup>314</sup> BOFF, Leonardo. Op. Cit., p, 88.

<sup>315</sup> Idem.

<sup>316</sup> É importante ressaltar que o autor não dispensa a hierarquia católica, mas a repensa como sendo um carisma importante assim como tantos outros para a formação da Igreja, contudo, não caberia a ela o acúmulo de poder, nem tampouco determinar e recalcar a atuação dos demais carismas dentro da Igreja. Esse aspecto de hierarquia enquanto carisma será trabalhado ao longo do capítulo.

Vaticano e punido com o silêncio obsequioso<sup>317</sup>, Leonardo Boff desligou-se da instituição católica. Suas obras são relevantes reflexões sobre a Teologia da Libertação.

Parece-nos que, apesar de propor um *aggiornamento* da igreja ao mundo moderno, o Vaticano teve várias reticências quanto a essas mudanças. Neste sentido, acreditamos que, muito embora o Vaticano II tenha dado várias contribuições para novos questionamentos, foram os sujeitos, em especial, aqueles com uma afinidade progressista ligados à igreja e que, apropriando-se de alguns aspectos sociais, foram responsáveis pela emergência de representações mais intensas quanto à concepção de Igreja dos pobres.

No dia 16 de novembro de 1965, nas catacumbas romanas de Domitila, 40 padres Conciliares celebraram uma Eucaristia para pedir fidelidade ao Espírito de Jesus. Nessa celebração, firmaram o que ficou conhecido como o “Pacto das Catacumbas”. Um dos principais animadores do grupo era Dom Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife e que foi um dos principais praticantes da Teologia da Libertação no Nordeste, e por isso também, um dos mais perseguidos e vigiados pela Ditadura Militar brasileira.

O pacto aconteceu um pouco antes da clausura do Concílio Vaticano II, e evidenciava a necessidade de uma posição que corroborasse com uma vida de pobreza segundo o Evangelho. O resultado desse pacto foi um documento composto de 13 pontos que ressaltavam o compromisso dos integrantes para uma vivência mais humilde e no compromisso pela luta dos mais pobres.

Já nos primeiros pontos, é possível perceber a significação do pacto entre esses bispos. Significação essa que não só propõe uma mudança de comportamento como também indica outra imagem que represente esse compromisso com uma Igreja dos pobres. Sendo assim, o primeiro ponto ressalta a necessidade de procurar “*viver* segundo o modo ordinário da nossa

---

<sup>317</sup> Em 1985, foi condenado a um ano de silêncio obsequioso, e em detrimento deste deixou todas as funções na Editora Vozes, no magistério e no campo religioso. Não poderia falar em público ou fazer qualquer publicação. O silêncio obsequioso é uma punição prevista quando o “clérigo que por ignorância ou rebeldia dissemina, propaga e profere palavras contrariando a visão da Igreja e seu Sagrado Magistério, não excluindo a excomunhão, se necessária, em matéria grave.” Ver mais em: Código de Direito Canônico. Disponível em: <<http://vaticanohebbocah.blogspot.com.br/p/codigo-de-direito-canonical.html>> Acesso: 18/11/2016.

população, no que concerne à *habitação*, à *alimentação*, aos *meios de locomoção* e a tudo que daí se segue. Cf. Mt 5,3; 6,33s; 8,20.”<sup>318</sup>

Os bispos reunidos nas catacumbas de Domitila deram passos importantes para se pensar uma Igreja dos pobres que, mais tarde, teve importantes resultados, especialmente com o desenvolvimento da Teologia da Libertação.

Além de uma proposta de vida compatível com a das pessoas mais pobres, chamou-nos atenção dois pontos dos treze firmados naquele dia: o segundo e quinto pontos do pacto das catacumbas, respectivamente:

2) Para sempre renunciaremos 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). Cf. Mc 6,9; Mt 10,9s; At 3,6. Nem ouro nem prata. 5) Recusamos ser chamados, oralmente ou por escrito, com nomes e títulos que signifiquem a grandeza e o poder (Eminência, Excelência, Monsenhor...). Preferimos ser chamados com o nome evangélico de Padre. Cf Mt 20,25-28; 23,6-11; Jo 13,12-15.<sup>319</sup>

A proposta de uma modificação na prática pastoral vem também acompanhada de uma mudança muito significativa, especialmente quando se fala na Igreja enquanto uma instituição de grande poder e riqueza. É certo que os símbolos religiosos utilizados pelos clérigos, dos quais, crucifixos de ouro e prata, altares nos quais estão expostos vários objetos nos mesmos metais preciosos, não se encontram ali por acaso, senão para demonstrar uma simbologia de poder.

A renúncia ao uso de objetos em metais preciosos caracteriza uma intencionalidade, isto é, para além da prática social, aproximar-se dos pobres pelos objetos ordinários, feitos em madeira, por exemplo. O simbólico, neste sentido, assumiu um papel importante no pacto das catacumbas.

É sintomático pensar no “anel de tucum”, feito de uma palmeira da Amazônia que simbolizava a aliança na luta da causa indígena e das causas populares, pois, sua utilização no meio religioso representava que a igreja estava assumindo tais causas. Rejeitar a utilização de ouro e prata era, também,

<sup>318</sup> PACTO DAS CATACUMBAS DA IGREJA SERVA E POBRE, 1965.

<sup>319</sup> PACTO DAS CATACUMBAS DA IGREJA SERVA E POBRE, 1965.

assumir certa postura que questionava o poder e a riqueza da instituição, ou seja, essa mudança de comportamento colocava aqueles representantes da Igreja, identificados na vida prática com os mais pobres, de forma menos hierárquica e poderosa nas suas identificações simbólicas.

O décimo segundo ponto destaca a necessidade de suscitar novos animadores e colaboradores das comunidades, o que possibilita pensar numa proposta de Igreja em que não se limite o lugar de autoridade a um clérigo, enquanto para a comunidade restaria a tarefa de seguir e obedecer. “Suscitaremos colaboradores para serem mais uns animadores segundo o espírito, do que uns chefes segundo o mundo”<sup>320</sup>. Ao refletir sobre tal posicionamento, recorrendo à ideia de educação libertadora de Paulo Freire, Boff destaca:

Paulo Freire mostrou o caráter patológico deste tipo de relação que desumaniza um pólo e o outro. (...) A Hierarquia não aprende nada em contato com os leigos; estes não têm espaço eclesial para mostrar sua riqueza. Nega-se assim a vocação ontológica de cada homem e sobretudo do cristão que é ser participante e não mero espectador da história da salvação. A educação da fé não é libertadora de um e de outro, mas massificadora.<sup>321</sup>

O Pacto das catacumbas foi um documento precursor de alguns pontos assumidos e aprofundados pela Teologia da Libertação na década de 1970. Apesar de, na reunião das catacumbas de Santa Domitila, estarem apenas alguns bispos e padres, posteriormente, foi assinado e teve seus pontos assumidos por outros bispos, incluindo vários nomes da América latina. Segundo José Oscar Beozzo<sup>322</sup>, dos cerca de 40 bispos que, inicialmente, assinaram o pacto das catacumbas, 8 eram representantes da Igreja do Brasil.

Existem várias contradições quanto a quem teria assinado o documento nas catacumbas de Domitila e aqueles que o assumiram depois. Dentre os que assinaram o pacto no dia da sua proposta e aqueles que o fizeram depois, vale destacar a forte expressividade dos bispos do Nordeste, dentre eles Dom João Batista da Mota e Albuquerque, arcebispo de Vitória, ES; o Pe. Luiz Gonzaga

<sup>320</sup> PACTO DAS CATACUMBAS DA IGREJA SERVA E POBRE, 1965.

<sup>321</sup> BOFF, Leonardo. Op. Cit. p, 218.

<sup>322</sup> BEOZZO, José Oscar. **Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre**. São Paulo: Paulinas, 2015.

Fernandes, que estava para ser sagrado bispo auxiliar de Vitória dias depois lá mesmo em Roma; Dom Jorge Marcos de Oliveira de Santo André, SP; Dom Henrique Golland Trindade, OFM, arcebispo de Botucatu, SP. Desses, metade, ou seja, 4, eram representantes do nordeste. Eram eles: Dom Antônio Fragoso, de Crateús-CE; Dom Francisco Austregésilo Mesquita Filho, de Afogados da Ingazeira, PE; Dom Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife; Dom José Maria Pires, arcebispo da Paraíba, PB.

Possivelmente, parte daqueles que assumiram posteriormente o pacto não participaram da celebração das catacumbas, assinando o documento em seguida. É o caso do arcebispo da Paraíba Dom José Maria Pires que no Simpósio de Teologia realizado na FAPCOM, Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação esclareceu sobre sua participação no Pacto das Catacumbas:

Esse grupo não era grande, depois comunicou a outras pessoas, eu não fui do primeiro grupo, eu assinei o pacto das catacumbas, porque logo depois estenderam aquilo a outros bispos. O grupo das catacumbas, o primeiro, era um povo de outra região e como eu, naquele tempo, estava no interior de Minas, era bispo de Araçáí, só no final do concílio que eu fui transferido para a Paraíba, João Pessoa. Então eu nem tive conhecimento do que estavam pretendendo fazer, senão teria entrado também! (risos). Como depois deram notícia e abriram para outros, mais de 100 bispos assinaram esse pacto e assumiram também o mesmo compromisso.<sup>323</sup>

Vale lembrar que, apesar de ter sido o principal incentivador e ter encaminhado a celebração das catacumbas de Domitila, Dom Helder Câmara não assinou o documento na reunião das catacumbas, ainda que o assumisse e tenha sido o proponente principal do que chamou de 'grupo dos pobres'. Segundo o padre João Rietveld:

[...] o que não assinou foi dom Helder, porque ele tava com medo de se queimar. Porque todo mundo dizia: 'A, porque ele quer se mostrar', 'só para assinar', então dom Helder era muito cauteloso e não foi e provavelmente foi isso, mas o chefe de dom João da Mota, de dom Luiz, foi e mais quatro ou cinco bispos brasileiros.

---

<sup>323</sup> DOM JOSÉ MARIA PIRES, 2014. YouTube. Dom José Maria Pires – fala sobre o pacto das catacumbas – FAPCOM – 08.10.2014. Vídeo (3min06s). Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=dFg\\_XSLg-7U](https://www.youtube.com/watch?v=dFg_XSLg-7U)> Acesso: 06/08/2015.

Mas, você ver, o convite da missa foi feito com muita cautela, muita correções para não ofender ninguém.<sup>324</sup>

O pacto, assinado nas catacumbas de Domitila, destaca um aspecto importante da pluralidade de posicionamentos da Igreja católica e, ao mesmo tempo, nos alerta sobre os riscos de análises homogeneizantes, isto é, tal documento apontou como um certo grupo dentro do Concílio Vaticano II, apesar dos seus avanços na discussão das questões sociais, não se sentiram totalmente representados, elaborando e conclamando aqueles bispos mais engajados para assumirem um posicionamento mais progressista.

Não só do ponto de vista prático, mas também do simbólico, afinal, para este grupo, além de uma *práxis* ao lado das lutas dos mais pobres, seria preciso abdicar dos aspectos e objetos que denotavam a riqueza, para aderir àqueles simples que ressaltassem suas escolhas pela pobreza.

Em um documento do Departamento de Ordem Política e Social da Paraíba do contexto da ditadura militar, encontramos uma passagem sintomática quanto ao aspecto simbólico do pacto das catacumbas. Trata-se de um informe, ao que parece, anônimo, pois não há referência ao remetente, onde o mesmo informa, através da Divisão de Informações de Segurança, ter visto Dom Helder Câmara no interior do museu Bonh, na Alemanha, conversando com subversivos, e segue informando “[...] o bispo, além da Cruz Pastoral, portava um emblema ‘HIPIE’, pendurado no pescoço”<sup>325</sup>

O documento não nos dá detalhes sobre qual objeto seria este, mas sabemos que os clérigos que assinaram o pacto tinham por característica usar os crucifixos de madeira e o anel de tucum<sup>326</sup>, trocando os símbolos feitos de ouro e prata pelos de madeira - este último (o anel de tucum) era uma forte característica do bispo progressista Dom Pedro Casaldáliga e reforçava, segundo o próprio, seu compromisso com as causas indígenas e populares.

O informe a respeito dos objetos usados por Dom Helder nos dá uma dimensão sobre o papel do simbólico. Por um lado, ele reforça o signo da escolha

<sup>324</sup> Entrevista com o padre João Rietveld concedida à pesquisadora em 01 de junho de 2016.

<sup>325</sup> Informe nº 013/ COMZAE-2, de 16/ FEV/ 1971. **ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

<sup>326</sup> Em depoimento ao filme/documentário O anel de Tucum, Dom Pedro Casaldáliga ressalta: “Este anel é feito a partir de uma palmeira da Amazônia. É sinal da aliança com a causa indígena e com as causas populares. Quem carrega esse anel significa que assumiu essas causas. E, as suas conseqüências.” (CASALDÁLIDA, 1994)

pelos mais pobres ao rejeitar os emblemas que denotam a riqueza e o luxo, optando pelos materiais simples, por sua vez também causam o estranhamento daqueles que associam os signos católicos aos metais preciosos que ressaltariam o poder do cristianismo católico. Evidentemente, por não sabermos exatamente que objetos seriam esses, cabe-nos oferecer ao leitor as interpretações a partir das evidências que dispomos e do contexto em que ele se encontra.

É neste aspecto e nesse contexto que muitos clérigos também passaram a promover a ideia de combate ao capitalismo, pois seria este sistema um dos responsáveis pela situação de miséria e opressão dos povos no mundo. Na América Latina, essa crítica vai encontrar sua maior ressonância com as reflexões elaboradas pela Teologia da Libertação. Influenciados pela teoria da dependência<sup>327</sup>, muito em voga na América latina dos anos 60.

Em suas análises, Löwy destaca que a investigação de Weber apontou para a percepção de que a Igreja Católica seria um ambiente muito menos favorável ao desenvolvimento da ética capitalista<sup>328</sup>. Para Weber, haveria uma incompatibilidade entre os ideais do catolicismo e os ideais capitalistas comerciais. Vejamos o que diz Löwy sobre esse aspecto:

A princípio Weber não trata especificamente do catolicismo, e sim da tensão geral entre a ética soteriológica da fraternidade e os valores do mundo: uma cisão irreconciliável [unversöhlichu Zwiespolt] que em nenhum lugar é tão visível quanto na esfera econômica, pela qual a religiosidade que redime sublimada não combina com a economia racionalizada, baseada no dinheiro, no mercado, na competição e no cálculo abstrato e impessoal.

<sup>329</sup>

Assim, a soteriologia da fraternidade, isto é, do grego “sōtêria” (salvação, livramento), ou seja, a salvação através da fraternidade, característica imanente do *ethos* católico é contrária à ética capitalista racionalizada, impessoal,

---

<sup>327</sup> Tentavam explicar o subdesenvolvimento dependente de alguns países, dentre eles os da América latina, em decorrência dos países desenvolvidos que, investindo nos chamados “países subdesenvolvidos”, tendiam a dar continuidade às desigualdades sociais, beneficiando apenas as elites econômicas.

<sup>328</sup> “Embora esses argumentos estejam dispersos em escritos distintos e nunca tenham sido elaborados ou sistematizados por Weber, eles nos dão algumas pistas preciosas para entender a tensão entre o catolicismo e o capitalismo” (LÖWY, 2000, p, 35).

<sup>329</sup> Ibidem. p, 37.

individualista e de competitividade. Isso não quer dizer, porém, que Weber tenha considerado como racional o sistema econômico e, por outro lado, como irracional a ética religiosa, nesse caso, católica. “Ao contrário, ele descreve ambos como dois tipos diferentes de racionalidade, em termos (“formal e substancial”) que não estão muito distantes daqueles utilizados posteriormente pela Escola de Frankfurt (“instrumental e substantiva”)<sup>330</sup>. Seria possível afirmar que o catolicismo, em relação a outras formas religiosas, possuía, em sua essência ética, uma *afinidade negativa* com o *ethos* capitalista.

Alguns autores, considerados expoentes da Teologia da Libertação na América Latina, fizeram parte de um grupo crítico às formas de economia capitalista, é o caso, por exemplo, do Teólogo Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez e dos clérigos Dom Helder Câmara, Dom Pedro Casaldáliga, dentre outros, que defendiam uma mudança não só de posicionamento em relação à pobreza, mas uma mudança econômica estrutural que, segundo estes, poderia sanar as desigualdades e a opressão dos povos mais pobres.

A figura de Jesus Cristo foi ressaltada em seu aspecto humano e histórico admitindo ainda o seu caráter espiritual. A identificação ética de Cristo com os pobres, o seu caráter contestador à ordem estabelecida, ao poder e à riqueza foram as principais representações que nortearam a Teologia da Libertação.

A atuação de uma esquerda católica formando organizações de jovens, as comunidades de base etc, denotavam a presença de práticas libertadoras. Neste sentido, a Teologia da Libertação se desenvolveu enquanto uma teoria que desse suporte teológico a essa *práxis* anterior.

Nessa esteira, o Reino de Deus é pensado não apenas como transcendental, em um ambiente metafísico, mas como antecipação escatológica, como reino que começa no mundo terreno. Por isso, há a necessidade de luta e de justiça social para alcançar ou, ao menos, vislumbrar o reino de justiça e paz na terra. Sobre tal posicionamento, destaca Boff (1982):

A estratégia libertária do povo se orienta pela superação da atual estrutura monopolística seja do poder civil, seja do poder sagrado, na direção de uma sociedade o mais participativa possível. Este povo se torna Povo de Deus na medida em que formando comunidades de batizados, de fé, esperança e amor,

---

<sup>330</sup> Idem. Ibidem.

animados pela mensagem de absoluta fraternidade de Jesus Cristo se propõe, historicamente, a concretizar um povo de livres, fraternos e participantes. Esta realidade histórica não constitui apenas um produto de um processo social simétrico, mas, teologicamente, significa a antecipação e preparação do Reino de Deus e do Povo de Deus escatológico.<sup>331</sup>

O Pacto das Catacumbas ressalta o agrupamento de alguns membros da hierarquia romana em um compromisso para repensar o papel da Igreja e, mais especificamente, seus posicionamentos enquanto membros da instituição nas causas sociais. O documento aponta para a escolha preferencial pelos pobres. Em seu sexto ponto, destaca:

No nosso comportamento, nas nossas relações sociais, evitaremos aquilo que pode parecer conferir privilégios, prioridades ou mesmo uma preferência qualquer aos ricos e aos poderosos (ex.: banquetes oferecidos ou aceitos, classes nos serviços religiosos). Cf. Lc 13,12-14; 1Cor 9,14-19.<sup>332</sup>

Seu teor foi, sem dúvida, um importante passo na reflexão e no posicionamento de muitos clérigos nas suas práticas locais. Assumiu um caráter progressista e teve especial destaque para os católicos alinhados com maior evidência do que o próprio documento do Vaticano II. O pacto das catacumbas é sempre ressaltado por aqueles bispos que assumiram uma posição mais progressista.

As memórias daqueles que conviveram, mesmo que não diretamente, com esse acontecimento, seja nas lembranças do contexto em que estavam inseridos, ou através dos relatos ouvidos e transmitidos, remontam uma áurea cheia de signos sobre o Pacto das Catacumbas. Para o padre holandês João Rietveld, “[...] catacumbas têm a ver com martírio, com resistência, que nem sempre é tudo, ao menos essa é a ideia”.<sup>333</sup>

O chamado “grupo dos pobres”, nomeado assim por Dom Helder Câmara, organizou uma celebração paralela àquelas reuniões do concílio, com cautela elaborando e distribuindo convites aos presentes que tinham uma posição concordante sobre o compromisso social da igreja, escrevendo o “pacto da Igreja

<sup>331</sup> BOFF, Leonardo. Op. Cit. p, 185.

<sup>332</sup> PACTO DAS CATACUMBAS DA IGREJA SERVA E POBRE, 1965.

<sup>333</sup> Entrevista com o padre João Rietveld concedida à pesquisadora em 01 de junho de 2016.

Serva e Pobre”. O pacto das catacumbas foi, como afirmou o padre João Rietveld, um movimento de resistência dentro do próprio Concílio Vaticano II.

João Rietveld<sup>334</sup> nasceu na Holanda, estudou agronomia e trabalhou na Etiópia, foi despertado para a vocação nessa etapa da sua vida, talvez por conviver com realidades de pobreza e dificuldades. Voltou para a Holanda e fez Teologia. Posteriormente, veio fazer seu estágio final no Brasil, na região da Amazônia e no Estado de Sergipe. Ao voltar para a Holanda, fez uma pesquisa de mestrado onde escolheu estudar o conceito de “povo” nas obras do carmelita Carlos Mesters, importante referência da Teologia da Libertação na América Latina. Padre João voltou para o Brasil, para o grupo dos padres Redentoristas no interior da Paraíba. Na cidade de Monteiro, trabalhou como agrônomo e depois foi ordenado padre pelo então bispo de Campina Grande Dom Luiz Gonzaga. Continuou trabalhando nas cidades do interior da Paraíba e no Seminário Diocesano de Campina Grande. Para esta pesquisa, foi um dos interlocutores.

É oportuno lembrar que o concílio teve uma expressão de abertura da igreja ao mundo secular e da preocupação com as questões sociais, contudo, a presença de setores mais conservadores imprimiam certa resistência quanto a um posicionamento mais pontual, aliás, talvez isso não fosse nem mesmo interesse da alta cúpula do Vaticano. A maior expressividade dos chamados progressistas esteve entre bispos e padres, na sua maioria atuantes na América Latina.

### **As Conferências Episcopais de Medellín e Puebla: a reflexão sobre o contexto latino-americano**

O contexto social e político latino-americano e a realização da Conferência Episcopal de Medellín ofereceram também algumas condições de possibilidade relevantes para a emergência da Teologia da Libertação na América Latina.

---

<sup>334</sup> O padre Redentorista João Rietveld foi ordenado padre em Campina Grande nos primeiros anos da década de 1980, já no bispado de dom Luís Gonzaga Fernandes, portanto, não chegou a conviver diretamente com dom Manuel Pereira da Costa. Suas memórias, entretanto, contribuíram para essa pesquisa pois conviveu com outros clérigos atuantes nas décadas de 1960-1980. É a partir desses relatos – além do alinhamento do padre João com a Teologia da Libertação – que foi possível a contribuição para este debate.

Primeiro, porque ela ocorreu logo após o Vaticano II, as reflexões levantadas no Concílio se fizeram presentes em Medellín e se aprofundaram; segundo, a realização de um encontro que pretendeu refletir sobre o papel da Igreja frente ao mundo secular, sendo realizado no contexto latino-americano da década de 1960, vai provocar um maior impulso no debate sobre o empenho na luta contra as estruturas dessas sociedades e o papel da Igreja neste sentido.

A II Conferência Episcopal Latino-Americana ocorreu em 1968, em Medellín<sup>335</sup>, Colômbia, convocada pelo papa Paulo VI. Promovida pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), teve forte participação de membros progressistas da Igreja Católica. Além de refletir sobre a situação atual do homem moderno, Medellín apontou as causas, que entendia ser a motivação que levava os homens e mulheres a condições sociais desfavoráveis e injustas, isto é, a estrutura econômica capitalista que criava e sustentava desigualdades sociais gritantes. De acordo com Silva:

A percepção das condições estruturais da América Latina, por exemplo, foi profundamente transformada a partir da elaboração da teoria da dependência, da análise de intelectuais como Fernando Henrique Cardoso e Celso Furtado, ligados à Comissão Econômica para a América Latina (Cepal). (...) Muitos acreditaram até ali que as nações subdesenvolvidas estavam apenas em um estágio inferior do processo de desenvolvimento, já experimentado pelos países ricos e que, em questão de algum tempo, também elas seriam desenvolvidas, desde que se abrissem ao capital e ao investimento dos países já desenvolvidos. A nova teoria do Cepal quebrou esse mito. Propugnava que não seria possível aos países subdesenvolvidos superar essa fase do desenvolvimento, já que essa situação era algo intrínseco ao próprio capitalismo moderno, isto é, o subdesenvolvimento dos países pobres era condição para o desenvolvimento dos países ricos, não sendo, portanto, possível sua superação sem uma ruptura com o sistema econômico vigente.<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> Os documentos referentes às Conferências Episcopais na América Latina (Aparecida, Medellín, Puebla e Santo Domingo) foram consultados no site da Arquidiocese de São Paulo. Nesta pesquisa em especial utilizamos os documentos referentes a II Conferência Episcopal em Medellín e a III Conferência Episcopal em Puebla. Disponível em: <http://www.arquidiocesedesaopaulo.org.br/documentos/celam> Acesso: 21/04/2014.

<sup>336</sup> SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. **O tempo das Utopias: Religião e Romantismos Revolucionários no Imaginário da Teologia da Libertação dos anos 1960 aos 1990.** Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013. p,21.

A teoria da dependência, neste sentido, influenciou vários membros católicos a repensar as estruturas capitalistas e a realidade dos países subdesenvolvidos na América Latina. Tal teoria também está muito presente em várias obras posteriores de Teólogos como Boff, especialmente em seu livro *Teologia do Cativo e da Libertação*<sup>337</sup>. É possível identificar a influência da teoria da dependência na obra quando o referido autor propõe expor uma teologia do cativo, aquela que se cala frente aos problemas sociais ocasionados pela vigência das estruturas econômicas que provocam desigualdades e mantêm os países subdesenvolvidos como dependentes. Por outro lado, propõe, ainda, uma teologia da libertação, apoiada na conscientização através da educação<sup>338</sup>, que passaria a refletir e atuar sobre as práticas de injustiças sociais.

Sobre a condição dos países subdesenvolvidos, Boff destaca que o “subdesenvolvimento não é uma fase superável, mas uma situação geral dentro do sistema político e econômico vigente na América Latina e no mundo ocidental”.<sup>339</sup>

Já na introdução do documento final de Medellín, é possível identificar um apelo às mudanças sociais na América Latina. Para esses bispos, reunidos na II Conferência Episcopal, “o verdadeiro desenvolvimento, que é, para um e para todos, a passagem de condições de vida menos humanas para condições mais humanas”<sup>340</sup>, elegendo as condições de vida menos humanas como as estruturas opressoras, através dos abusos de poderes, explorações dos trabalhadores, a miséria etc, devem dar lugar a posse do necessário a uma vida digna, a cooperação do bem comum, ampliação do conhecimento, aquisição da cultura.

Salientamos no posicionamento de Medellín que há um forte apelo para que a Igreja e seus membros não se limitem às reflexões teológicas, ainda que importantes. A *práxis*, antes de tudo, era o meio eficaz para combater as

---

<sup>337</sup> BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. 5ª edição editora: Vozes, Petrópolis, 1987.

<sup>338</sup> O autor recorre, especialmente, ao educador Paulo Freire para ressaltar a necessidade de uma educação libertadora que conscientize os homens de sua condição e, assim, que eles mesmos possam lutar contra tal condição injusta.

<sup>339</sup> BOFF, Leonardo. Op. Cit., p, 16.

<sup>340</sup> II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO CONCLUSÕES DE MEDELIN, 1968, p, 1.

injustiças sociais, o documento ressalta: “Não basta, certamente, refletir, conseguir mais clarividência e falar. É necessário agir. A hora atual não deixou de ser a hora da <palavra>, mas já se tornou, com dramática urgência, a hora da ação”<sup>341</sup>. Não obstante, é possível perceber, tanto no documento de Medellín, quanto na posição de alguns teólogos, uma aproximação com as ideias de esquerda e do marxismo.

Essa aproximação com os pensamentos de esquerda não aconteceram, contudo, sem reações. Membros mais conservadores – especialmente após a morte do papa Paulo VI e a eleição de João Paulo II (1978) – fizeram com que o Vaticano condenasse publicamente, através de processos doutrinários, como o sofrido pelo teólogo brasileiro Leonardo Boff, as aproximações do pensamento católico com o marxismo. Muitos clérigos e teólogos católicos afirmavam não se inspirar no marxismo como uma teoria que conduzisse seus pensamentos e ações, porém ressaltavam a importância do pensamento marxista como uma ferramenta analítica para compreender melhor as estruturas sociais.

No próprio documento final de Medellín há uma passagem referente ao pensamento marxista, na qual destaca:

Uma pessoa ou um grupo de pessoas não podem ser propriedade de um indivíduo, de uma sociedade ou do Estado. O sistema liberal capitalista e a tentação do sistema marxista, pareceriam esgotar em nosso continente, as possibilidades de transformar as estruturas econômicas. Ambos sistemas atentam contra a dignidade da pessoa humana; um porque tem como pressuposto a primazia do capital, seu poder e sua discriminatória utilização em função do lucro. O outro, embora ideologicamente defenda um humanismo, vislumbra melhor o homem coletivo e na prática se transforma numa concentração totalitária do poder do Estado. Devemos denunciar que a América Latina se encontra fechada entre essas duas opções e permanece dependente dos centros de poder que canalizam sua economia. <sup>342</sup>

Tal posicionamento revela alguns traços importantes a serem discutidos. Primeiro, parece-nos que os bispos pretendiam afastar qualquer possibilidade de associação do documento de Medellín com o marxismo e os

---

<sup>341</sup> II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO CONCLUSÕES DE MEDELLIN, 1968, p, 1.

<sup>342</sup> II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO CONCLUSÕES DE MEDELLIN, 1968, p, 4.

pensamentos de esquerda, por outro lado, adotam muito fortemente as ideias de Paulo Freire, especialmente, aquelas que elegem a educação como ferramenta importante para a conscientização. Acontece que o pensamento freiriano<sup>343</sup> dialoga não só com o marxismo, mas com muitos outros pensamentos de esquerda, a exemplo de Gramsci. Por outra via, se distancia de alguns traços da teoria marxista, quando, por exemplo, o autor ressalta a defesa do *a priori*, isto é, de Deus, diferentemente do materialismo histórico.

Em correspondência ao Reverendo Jaime da Cunha Rebouças, Dom José Maria Pires (arcebispo da Paraíba), reunido em Brejo-das-Freiras para estudar o documento preparatório da II Conferência Geral do Episcopado Latino de Medellín, apresenta algumas questões para serem levadas e aprofundadas nesse encontro. Reconhecendo o papel histórico do ensino, lamenta que “este (...) se tenha tornado cada vez mais um serviço a classes mais abastadas, contribuindo paradoxalmente para a manutenção de seus privilégios”<sup>344</sup>, essa conservação das classes dominantes teria se dado por pouco desenvolverem a consciência sobre seu papel na luta pela libertação dos mais pobres. Para a manutenção dos privilégios dos mais ricos, segundo Dom José Maria Pires, vinha contribuindo também a própria Igreja, na medida em que o ensino católico não promovia “o gosto pela pesquisa, o espírito criador, científico, crítico e as técnicas indispensáveis para a promoção do desenvolvimento”<sup>345</sup>.

Os debates promovidos em Medellín impulsionaram as reflexões teológicas que na década de 1970 ganharam mais força com autores como o peruano Gustavo Gutierrez e sua obra, *Teologia da Libertação: perspectivas* (1971), Leonardo Boff com *Jesus Cristo Libertador* (1972); *Igreja: Carisma e poder* (1982). O desenvolvimento da TdL<sup>346</sup> na América latina conheceu sua face mais forte no Brasil. Isso porque algumas peculiaridades fizeram-se mais presentes neste contexto, dentre estas, destaca-se a presença de uma esquerda católica forte nos anos 60, em alguns movimentos, tais como a JUC (Juventude Universitária Católica) e, posteriormente, a AP (Ação Popular)<sup>347</sup>. Especialmente

---

<sup>343</sup> Por ter influência de vários pensamentos, alguns autores defendem que Paulo Freire seria inclassificável dentro de uma só perspectiva.

<sup>344</sup> C: i/2 (001 – 065) A 2 P2. Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>345</sup> (C: i/2 (001 – 065) A 2 P2). Arquivo Eclesiástico Centro Cultural São Francisco.

<sup>346</sup> Forma abreviada para o termo Teologia da Libertação.

<sup>347</sup> A instituição Católica havia criado a Ação Católica como forma de se inserir na sociedade por meio do laicato para dar maior força a cristianização no mundo moderno. Contudo,

a primeira teve certa relevância nesse cenário, pois representou um movimento pioneiro que teve a frente jovens universitários católicos abordando temas sociais através da articulação entre fé cristã e política<sup>348</sup>. Setores da Igreja se faziam presentes em organizações, sindicatos rurais etc.

Passados dez anos da realização da Conferência de Medellín, foi realizada, na cidade de Puebla, no México, no ano de 1978, a III Conferência Episcopal latino-americana. Alguns episódios deram novos contornos à realização desta Conferência. Após a morte do papa Paulo VI, em 1978, foi eleito João Paulo I, que ficou no pontificado apenas um mês, em decorrência de sua morte. Em outubro do mesmo ano, Karol Wojtyła, tornou-se o Sumo Pontífice, papa João Paulo II.

A eleição de João Paulo II foi uma alternativa, entre o conservador Cardeal Siri e o progressista Benelli. Karol Wojtyła teria recebido apoios contraditórios, desde a *Opus Dei* a progressistas, como o cardeal Franz König. Após o Conclave, foi eleito o sucessor de João Paulo I, o papa João Paulo II, em outubro de 1978.<sup>349</sup> O papado de João Paulo II<sup>350</sup> é marcado por algumas peculiaridades,

---

especialmente no Brasil a Ação Católica assim como a JUC e outros grupos foram se se aproximando dos pensamentos de esquerda, de tal forma que a própria Hierarquia Católica resolveu por extinguir os grupos da Ação Católica. A partir de então, especialmente apoiados pela Juventude Universitária Católica (JUC) criou-se a AP (Ação Popular) que contava com jovens egressos de grupos de esquerda do Brasil. Suas ações intensificaram-se alinhando-se fortemente com as questões sociais.

<sup>348</sup> Segundo Michael Löwy (1989), “A JUC dos anos 1960-62 representou a primeira tentativa, em todo o continente, de desenvolver um pensamento cristão utilizando elementos do marxismo. Trata-se, portanto, de um movimento pioneiro com surpreendente criatividade intelectual e política, que, apesar de seu fracasso imediato, lançou sementes que iriam germinar mais tarde – no Brasil e na América Latina”. in: LÖWY, Michael. **Marxismo e Cristianismo na América Latina**, São Paulo, 1989.

<sup>349</sup> BRITO, Op. Cit. p, 29.

<sup>350</sup> Alguns pontos podem nos ajudar a melhor problematizar a eleição de João Paulo II, como sucessor de João Paulo I, bem como sua posição ao lado dos conservadores. De acordo com Brito (2008), “João Paulo II elegeram-se como uma alternativa entre o conservador Cardeal Siri e o progressista Benelli, que conquistaram a maioria dos votos dos primeiros escrutínios do Conclave de sucessão de João Paulo I (BERNSTEIN; POLITI; *op.cit.*:174). João Paulo II recebeu apoios contraditórios que iam desde a Opus Dei até cardeais progressistas como o austríaco Franz König, principal articulador da campanha (...) (BRITO, 2008. p. 29). Neste sentido é importante notarmos que a eleição de Karol Wojtyła e o apoio de alguns cardeais progressistas conotavam certa esperança de que ao ser nomeado papa, João Paulo II não se portaria de forma relevante ao lado mais conservador, contudo, não foi o que aconteceu, seu papado se caracterizou pelo apoio ao grupo conservador, notadamente, pela tentativa de conter a Teologia da libertação. Ainda segundo Brito (2008), “Pois bem, Karol Wojtyła vinha de uma experiência pessoal bastante negativa com o socialismo, ele era polonês e vivia na dura realidade da Cortina de Ferro, o que se somava à histórica postura Católica de franco anticomunismo. Diante de tal disposição pessoal e de uma correlação de forças francamente conservadora, João Paulo II veio a decepcionar seus aliados de conclave que estavam nos marcos do catolicismo progressista.” (*Id. Ibid.* p.29). Ora, não é nosso intuito nessa pesquisa problematizar a longa e complexa relação

sua atuação se voltou ao combate da Teologia da Libertação, destacando uma prática mais sintonizada com os conservadores. Especialmente, três aspectos foram combatidos: a Teologia da Libertação, o comunismo e a Teologia Liberal europeia.

O grupo dos católicos progressistas latino-americanos ansiava pela realização da Conferência no ano de 1979, especialmente porque estavam previstas para o mesmo ano as eleições do CELAM<sup>351</sup> e havia uma tendência a que se elegessem correntes progressistas no seu corpo. O então papa João Paulo II, na tentativa de conter o avanço de católicos progressistas, adianta a Conferência Episcopal para, assim, não coincidir com o comando desses últimos no Conselho Episcopal latino-americano. O pontificado de João Paulo II se caracterizou por um direcionamento ao lado dos conservadores.

Outro importante ocorrido foi a proibição da presença dos teólogos assessores dos bispos, num mecanismo de marginalização dos teólogos da libertação da confecção do texto final. Esses teólogos haviam desenvolvido uma grande quantidade de pesquisas e reflexões que compunham o quadro das manifestações teológicas das conferências episcopais, dioceses, entre outros, constituindo um verdadeiro braço teológico desses bispos. Ao invés de assumirem igual posição na Conferência, foram nomeados outros teólogos como peritos, todos na linha conservadora do Vaticano.<sup>352</sup>

Apesar da menor participação das alas progressistas – com o afastamento dos teólogos na elaboração final do documento de Puebla – a *Opção Preferencial pelos Pobres*, resultante do documento final, de certa forma, se caracterizava como um recurso mais harmonizador, satisfazendo progressistas e conservadores.

Alguns fatores podem ajudar a compreender o espírito militante que moveu grupos de jovens, estudantes e leigos, em prol de causas sociais na

---

e opinião da Igreja e de seus representantes com o socialismo, contudo, é importante ressaltar um dos aspectos que possa ter influenciado no posicionamento do papa João Paulo II frente a Teologia da Libertação.

<sup>351</sup> CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano. Esse conselho episcopal é um órgão de articulação pastoral da Igreja Católica latino-americana em comunhão com Igreja universal romana. Criado em 1955, tem como um dos seus objetivos auxiliar na reflexão e ação pastoral da Igreja na América Latina e no Caribe. Teve fundamental importância no auxílio e preparação de Conferências Episcopais nos países da América Latina. Para mais informações, acesse o site oficial do CELAM: <<http://www.celam.org/index.php>> Acesso: 29/04/2014.

<sup>352</sup> BRITO, Op. Cit. p, 86.

década de 1960. autores ressaltam a presença de um forte sentimento que inspirou variados grupos a pensar formações sociais distintas da capitalista.

No campo religioso, especificamente se pensarmos o desenvolvimento da Teologia da Libertação no contexto latino-americano, a contribuição de ideias revolucionárias, como aquelas presentes na revolução cubana (1959), e de imagens, como a de Che Guevara, foram notáveis. Nessa esteira, a abertura promovida pelo Vaticano II e a realização das Conferências de Medellín e Puebla deram um maior fôlego para o desenvolvimento da Teologia da Libertação.

Nesse contexto, “a Igreja brasileira é um caso único na América Latina, na medida em que é a única Igreja no continente sobre a qual a teologia da libertação e seus seguidores das pastorais conseguiram exercer uma influência decisiva”<sup>353</sup>. A particularidade de uma esquerda católica no Brasil é anterior, inclusive, ao Concílio do Vaticano II, às CEBs, e ao golpe militar de 1964. Ou seja, anteriormente a esses eventos que, de alguma forma, destacaram a participação de membros da Igreja, seja em favor de uma maior abertura da Igreja ou no combate posterior ao governo dos militares, já era marcante a participação de grupos de jovens que vinculavam a ideia cristã às questões políticas e sociais.

A reflexão desenvolvida depois por teólogos e clérigos adeptos das discussões sobre a questão social, a programação da justiça, dos direitos humanos, da opção pelos pobres à luz da fé, partiu, portanto, de uma *práxis* libertadora anterior.

A afinidade do cristianismo e do marxismo no Brasil pode ter se desenvolvido por alguns fatores de cunho histórico e estrutural, particularmente pela forte influência da Igreja e da cultura católica francesa sobre o Brasil no processo de radicalização da JUC. A teologia desenvolvida na França, no pós-guerra<sup>354</sup>, representava um forte avanço na renovação do catolicismo, no qual eram discutidos muitos dos temas que foram posteriormente consagrados pelo Vaticano II. Além do mais, a cultura católica francesa do século XX é caracterizada pela presença contínua de correntes socialistas.

O movimento dos padres operários na França ressalta uma particularidade na forma de vida clerical, acreditando realizar um ideal sacerdotal

---

<sup>353</sup> LÖWY, Michael. Op. Cit. p, 135.

<sup>354</sup> Nomes como: Congar, Duquoc, Chenu, Calvez, de Lubac, etc. *Id. Ibid*, p. 14.

peculiar do proposto pela instituição, uma travessia que podia ser entendida em seu aspecto individual e coletivo. Nas palavras de Suaud:

[...] cruzamento de percursos individuais, de uma evolução do campo religioso que conhecia um começo de diversificação interno a partir dos anos 1940 e, finalmente, das perturbações profundas que atravessam toda a sociedade por força da guerra.

<sup>355</sup>

As experiências desses padres operários, vivendo o mundo do trabalho francês com as mesmas jornadas de trabalho e salários, são bastante simbólicas. Mais uma vez, as experiências individuais, ou de grupos, reafirmam o erro histórico de se associar diretamente a abertura da igreja católica às questões seculares a partir de uma ‘intervenção divina’ do sumo pontífice João XXIII<sup>356</sup>, na convocação do Concílio Vaticano II – sem, é claro, negar a importância de tais eventos. As vivências de muitos clérigos com as realidades sociais dos mais pobres, e mesmo os questionamentos já levantados por estes, influenciaram as tentativas de chamamento da instituição católica para os problemas sociais dos menos abastados.

É prudente alertarmos para o fato de que a representação de uma teologia libertadora elaborada por clérigos que criaram práticas concernentes a um aspecto social deu importante contribuição a essas práticas. No entanto, não queremos cair no erro de causar a impressão de que estes clérigos foram “salvadores” nas lutas dos mais pobres, ou uma espécie de vanguarda que conduziria estes à libertação. Como se pode perceber, estas relações são de trocas complexas, de ensinamentos e aprendizados mútuos.

A cultura religiosa francesa e a influência aos movimentos de jovens católicos no Brasil (JUC, JEC, JOC, AP etc se manifestaram a partir de 1960, com o Congresso dos dez anos da JUC e a divulgação do documento *Algumas diretrizes para um ideal histórico para o povo brasileiro*:

---

<sup>355</sup> SUAUD, Charles. **As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação. O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação.** Comunicação apresentada em 28 de Novembro de 2008 no quadro do Curso de Doutorado do Departamento de Sociologia da Universidade do Porto. 2008, p, 54.

<sup>356</sup> Vale lembrar que o próprio João XXIII pode ter sido influenciado pela experiência dos padres operários franceses, visto que, tendo passado um tempo na França enquanto núncio apostólico demonstrou estima por esta prática. Após tornar-se papa, João XXIII recebeu inclusive os padres operários em Roma, que haviam sido condenados em 1954 pelo Vaticano.

O documento 10 anos de JUC, publicado em 1960 no Boletim da JUC, fazia um balanço do período de organização da entidade em âmbito federal. Desde 1950, a JUC reunia anualmente um Conselho Nacional, com ampla participação dos militantes. O documento esboçava uma autocrítica, que pode ser sintetizada na seguinte frase: "Nós sabemos que existe uma Providência que governa a História, mas talvez tenhamos ignorado que esta Providência quer que sejamos nós os executores de sua vontade". Mais adiante, a questão ficava ainda mais explícita, embora fazendo uso de linguagem cautelosa: "A própria condição histórica que atravessamos parece-nos situar a tônica da realidade numa inserção no social, na encarnação total no temporal presente, o que poderia inclinar-nos talvez a pensar em uma insistência maior na ação sobre as estruturas" (In Sigrist, 1982, p.39-40).<sup>357</sup>

A mudança da concepção de atuação dos jovens da JUC deve ser entendida levando em consideração um contexto sócio político e cultural que permeava a atmosfera dos últimos anos da década de 1950 e toda a década de 1960: a Revolução Cubana de 1959, a independência da Argélia em 1962, as lutas anticoloniais na África e Ásia e os movimentos estudantis de contracultura que marcaram esse contexto.

No Brasil, os movimentos de trabalhadores urbanos e rurais e a aproximação dos jovens católicos com organizações sindicais e com a União Nacional dos Estudantes oferecem as condições de possibilidade para um maior engajamento e militância dos setores católicos nas questões políticas e sociais. A presença do padre Lebret<sup>358</sup>, que tinha contato direto com o Brasil desde os anos finais da década de 1940, o apoio do Padre Henrique Lima Vaz nas reflexões teológicas da JUC, e posteriormente da AP, incorporando as interpretações do evangelho e recorrendo a chaves de leitura marxista da realidade social dos países subdesenvolvidos, fez parte do contexto que mobilizou vários seguimentos católicos.

---

<sup>357</sup> RIDENTI, Marcelo S. "Ação Popular: cristianismo e marxismo". In: Reis Filho, Daniel Aarão e Ridenti, Marcelo (orgs.). **História do marxismo no Brasil**, 5. Partidos e organizações dos anos 20 aos 60. Campinas: ed. da UNICAMP, 2002. 2002, p, 5.

<sup>358</sup> "[...] em São Paulo, o padre Lebret deu um curso de dois meses na Escola Livre de Sociologia e Política, intitulado «Introdução geral à economia humana», que se aproximava do pensamento de Marx. Segundo Pellentier, Marx e Lebret tinham em comum «a mesma indignação diante do sistema capitalista» (1996, p.115). (RIDENTI, Op. Cit. p, 8)".

Cabe ressaltar que a Teologia da Libertação é uma reflexão teológica e espiritual. Portanto, o estudo da TdL e da relação entre religião e política é dialética, o evangelho e a reflexão teológica são interpretados a partir da realidade e do contexto em que se insere.

Nessa perspectiva, a apropriação do evangelho não permearia apenas o campo da fé para a salvação em um mundo transcendental, mas teria a capacidade de antecipar o reino celeste na terra, transformando a injustiça e a desigualdade em justiça e igualdade. Na América Latina, a Teologia da Libertação é o expoente dessa relação, conforme comenta Löwy: “Conceitos tais como “trabalho pastoral” ou “libertação” têm um significado que é tanto religioso quanto político, tanto espiritual quanto material, tanto cristão quanto social.”<sup>359</sup>

A partir do lema: *ver, julgar e agir*, a JUC ressaltava a necessidade dos sujeitos serem compreendidos enquanto sujeitos históricos capazes de entender e modificar a realidade desigual e injusta na sociedade. A reflexão teológica se baseava, portanto, na realidade concreta.

Essa concepção esteve presente nas práticas dos jucistas ao lado de trabalhadores e sindicatos. Até então vinculada à hierarquia católica, a guinada à esquerda da JUC, no início da década de 1960, logo provocou a desvinculação da mesma da hierarquia católica, formando posteriormente a Ação Popular, em 1962.

Ao pesquisar nos arquivos do Seminário Diocesano de Campina Grande, nos deparamos com uma coleção de cartas circulares escritas por Dom Helder Câmara que foram reunidas em dois tomos, cada um com três volumes. Trata-se de circulares escritas pelo arcebispo entre os anos de 1964 e 1965.

Durante o Vaticano II, dom Helder Câmara mantinha o hábito de fazer vigílias, nas madrugadas. Refletia e escrevia cartas endereçadas à família de “São Joaquim” para os amigos e colaboradores do Rio de Janeiro e à família “Mecejanense”, incluindo os colaboradores e amigos de Pernambuco, isto quando da sua transferência como arcebispo de Olinda e Recife.

Os tomos das cartas de Dom Helder são compostos e divididos entre circulares conciliares, quando dom Helder escrevia estando no Concílio, e as interconciliares, escritas entre os intervalos das sessões. Uma carta interconciliar

---

<sup>359</sup> Löwy, Op. Cit. p, 64.

escrita na madrugada de janeiro de 1965, *vigília da terça-feira depois da Quinquagésima enviada à família Mecejanense*, ressalta: “PROVAVELMENTE NÃO INTERESSARÁ a todos vocês – mas interessará demais a alguns – um manuscrito do Pe. Daniel Lima que eu acabo de ler: “Itinerário da consciência marxista”<sup>360</sup>. Assumindo as dificuldades de mergulhar no interior do marxismo, para um não marxista, admite uma simpatia metodológica pelo filósofo alemão.

Para dom Helder, a análise do Pe. Daniel Lima não repete inverdades “por mais que elas facilitassem a refutação do marxismo” da noção de *práxis* ressalta a reflexão e a ação do homem concreto, total, pensante e agente. Segue dizendo que “quando se chega ao fim do capítulo sobre *práxis* – com o paralelo de Marx entre Cristo e o proletariado; com a meta da *práxis* que é regenerar o homem – começa-se a entender o que há de religioso no marxismo.”<sup>361</sup>

O Pe. Daniel Lima<sup>362</sup> era natural de Pernambuco, poeta, escreveu vários livros. Recebeu da Fundação Biblioteca Nacional, em 2011, o prêmio de melhor livro na categoria “poesias”, com *poemas* (2011). Tornou-se padre, mas nunca chegou a assumir nenhuma paróquia, dedicando-se a lecionar e escrever ao longo da vida. Era alinhado à ala progressista e, por isso, admirador de dom Helder Câmara.

A carta de dom Helder, se referindo ao Pe. Daniel, mostra que, além de estudar a ideia de *práxis* de Karl Marx, também havia descoberto o lado poético do filósofo. A representação que o Pe. Daniel constrói de Marx e do marxismo ressalta a aspiração de afirmar a importância que este tem para pensar a realidade social concreta do homem e, até mesmo, a relação deste pensamento com o cristianismo progressista. Ao reproduzir um trecho de Marx: “Feliz, assim fiel, certo e tranquilo de que amor em amor se basta e tem seu prêmio no gesto

---

<sup>360</sup> CÂMARA, Helder. **Circulares Conciliares**. ROCHA, Z.; LUZ, L. C. M Recife: CEPE, 2009. 2 v. [3 partes cada volume] (Obras Completas de Dom Helder Câmara). 2009, p, 230.

<sup>361</sup> CÂMARA, Helder. Op. Cit. p, 230.

<sup>362</sup> “O padre Daniel tem pelo menos 27 livros inéditos, de poesia ou assuntos referentes à ética, à estética e à política. Ele passou a vida escrevendo. Apesar de padre, nunca foi pároco, não se ligou a nenhuma ordem, apenas foi professor em Nazaré da Mata e ensinou filosofia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Ligado a setores progressistas da Igreja, atuou nas Ligas Camponesas de Francisco Julião e junto aos sem-terra. Trabalhou com Paulo Freire na revista Estudos Universitários e protegeu muitos estudantes na ditadura militar. Sumiu logo depois do Golpe de 1964 e foi encontrado alguns dias depois escondido num sótão com recortes de jornal espalhados pelo chão.” (CALVANO, Leonardo. O sermão poético de Daniel Lima, portal vermelho, 17 de junho de 2012). Disponível em: <<http://www.vermelho.org.br/noticia/185733-1>> Acesso: 26/07/2016.

de se dar, gratuito e puro”<sup>363</sup>, destaca: “Mas é ou não novidade ouvir Marx falar em amor, quando a impressão que se espalha é a de que ele é ódio da primeira a última linha?... Quando nos convenceremos de que Deus não precisa de nossas impiedosas mentiras?”<sup>364</sup>.

Ao se reportar aos estudos do Pe. Daniel, dom Helder Câmara, destaca a importância e as advertências feitas por ele como parte de um posicionamento reflexivo em pensar as contradições da própria igreja ao condenar o marxismo, acredita que as observações são importantes reflexões para uma mudança de posicionamento da igreja em relação à condenação sumária do comunismo e, em contrapartida, a aceitação do capitalismo. Dom Helder chama a atenção dos seus interlocutores para a seguinte advertência do Pe. Daniel:

Se o marxismo se dá como a filosofia imanente do proletariado, seria o mais funesto erro e a mais abusiva violência o querer destruí-lo, deixando, no entanto, subsistir a condição proletária. E o problema que se arma, nesse ponto, não é de boa-vontade, mas de eficácia. Mascarar-se de boa consciência, lamentando a situação do mundo operário, e lutar materialmente contra o comunismo, contentando-se com uma condenação moral do capitalismo, creio que esta é a melhor definição do farisaísmo de hoje.<sup>365</sup>

A guerra anticomunista proclamada pela Igreja, numa luta diária nos jornais católicos, como *A imprensa* na Paraíba, os sermões e as declarações do Vaticano foram pontuais em associar o perigo comunista. De acordo com o Pe. Daniel, e ressaltado por dom Helder Câmara, o posicionamento da Igreja, em relação ao comunismo e ao capitalismo, demonstrariam uma hipocrisia, a medida que a censura a este último é apenas moral e pouco reforçada, comparando tal atitude a dos fariseus, presente no Novo Testamento, como aqueles que eram hipócritas, pois, estavam interessados em demonstrar preocupação demasiada com o exterior em detrimento do interior, por serem cobiçosos.

Pesquisar sobre a Teologia da Libertação no Brasil nos revelou traços interessantes sobre a relação do evangelho com algumas ideias de esquerda.

---

<sup>363</sup> CÂMARA, Helder. Op. Cit. p, 232.

<sup>364</sup> Ibidem. p, 232.

<sup>365</sup> CÂMARA, Helder. Op. Cit. p, 232.

Se, por um lado, clérigos como dom Helder revelam essa afinidade de modo mais aberto nas suas cartas, por outro, vale lembrar que não necessariamente aqueles que adotaram uma postura e um discurso de esquerda tenham lido diretamente as obras de Marx. Esse contato, muitas vezes, se deu por outras leituras, como as apropriações de Freire, Gutierrez, Boff, etc.

Percebemos, a partir das entrevistas que realizamos, que alguns clérigos, ao rememorarem suas experiências durante as décadas de 1960 a 1980, se reportavam a chaves de leituras marxistas. Estes, ao serem interrogados sobre a leitura de Marx e suas posições ideológicas, na maior parte das vezes, negavam completamente alguma aproximação, afirmando que a leitura da realidade que faziam era vinculada a autores como Paulo Freire e Gustavo Gutierrez. Outros destacavam a possibilidade de recorrer ao marxismo apenas como ferramenta analítica para entender a sociedade.

Vale lembrar que a própria concepção da Teologia da Libertação tem por primazia a apropriação da leitura do evangelho e, até mesmo, das ideias de autores de esquerda para interpretar a realidade local, não se pretendia uma leitura literal, mas, como destacou Boff (1982), “elaborar o quadro teórico da fé articulado com os desafios providos da realidade sócio-histórica.”<sup>366</sup>.

Daí entendermos que as representações construídas por estes sujeitos levaram em conta “o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”<sup>367</sup>. Elas foram arquitetadas dentro de relações de poder, de lugares sociais que autorizam ou não discursos, mas também que criam estratégias para proferi-los quando não autorizados. Estão em ambientes de conflitos e posições distintas. A fala do padre Redentorista Cristiano Joosten ao dizer que “a Igreja tem essas coisas! O papa manda em muita coisa, mas, não manda em tudo não!”<sup>368</sup> traz indicações de uma diversidade de práticas no universo do ministério eclesial que criam estratégias e desvios diante da tentativa de centralidade. Apesar de pretender-se uma unidade, uma universalidade de dogmas, as representações e as vivências das experiências cotidianas elaboraram múltiplas leituras, compreensões e práticas.

---

<sup>366</sup> BOFF, 1982, p. 31.

<sup>367</sup> CHARTIER, 1990, p. 17.

<sup>368</sup> Entrevista do padre Cristiano Joosten concedida à pesquisadora em 21 de outubro de 2016.

Ao ler e pesquisar sobre as apropriações de pensamentos de esquerda com o catolicismo, mais especificamente, com a Teologia da Libertação no Brasil, algo peculiar chamou atenção: a tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin<sup>369</sup>. Após o Concílio Vaticano II e a aprovação do uso da língua vernácula para a celebração das missas, os tradutores Storniolo e Balancin afirmaram: “procuramos ler os livros Sagrados à luz da realidade desafiadora do nosso país e do nosso continente”<sup>370</sup>.

Essa versão da bíblia traduz, em linguagem corrente, os textos sagrados, acrescentando introduções gerais, destacando os temas centrais com títulos e notas de rodapé explicativas. Sobre a estrutura, nos chamaram atenção essas últimas. No livro do *Êxodo*, por exemplo, ao falar da escravidão no Egito a nota 8-14 destaca:

Com medo de que o povo explorado tome consciência da própria situação e se revolte, o poder político lança mão de trabalhos forçados e de pressão psicológica; assim o povo não tem condições e meios de se organizar e se libertar.<sup>371</sup>

Ou, ainda, em *Números*, nota 2,1-34 “[...] Toda organização do povo se torna uma luta guiada pela fé, quando a finalidade é sair da opressão e exploração para construir uma sociedade justa e fraterna”<sup>372</sup> e continua “Para ser libertado o povo precisa sair da alienação”<sup>373</sup>.

As representações construídas pelos biblistas demonstram os signos dos grupos que a forjaram, neste caso, alinhados a uma corrente libertadora, elaborando, a partir dos textos bíblicos, interpretações que pudessem ser vislumbradas na realidade social brasileira. É sintomático perceber que essa edição da Bíblia foi largamente utilizada – e ainda é, em 2010 já estava na sua 75ª reimpressão – nas dioceses e paróquias. A reedição sofreu algumas modificações, como, por exemplo, a retirada dos verbetes e algumas notas.

A tradução da *Bíblia Sagrada* de Storniolo e Balancin (1990), para a utilização pastoral católica, é simbólica para entendermos a dimensão que uma

---

<sup>369</sup> Edição Pastoral da Bíblia Sagrada edição Paulus, com a primeira impressão de 1990.

<sup>370</sup> STORNILOLO, Ivo. & BALANCIN, Euclides Martins Op. Cit. p, 5.

<sup>371</sup> Ibidem p, 66.

<sup>372</sup> Ibidem. p, 143.

<sup>373</sup> Ibidem. p, 1164.

teologia libertadora alcançou no Brasil. Em suas páginas, a construção de representações que arquitetavam a ideia de um paraíso que poderia ser alcançado terrenamente, através do compromisso e da militância pela justiça e igualdade social. Outro detalhe interessante desta versão é a nota inicial dos tradutores, que ressalta “Gostaríamos que seu uso fosse comunitário: o texto realmente foi preparado para ser início de diálogos entre a Palavra de Deus e a palavra dos homens, a fim de criar um mundo novo.”<sup>374</sup>.

A construção de um projeto libertador é um traço marcante e simbólico dos atores sociais que compartilharam a representação de uma igreja progressista e que, com isso, foi alvo de inúmeros conflitos. A reação dos setores conservadores fez com que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil determinasse a retirada dos verbetes e de algumas notas da edição de Storniolo e Balancin, em virtude da reação que esta tradução enfrentou.

A edição pastoral da Bíblia Sagrada<sup>375</sup> conduz-nos a pensar duas problemáticas que estariam no campo dos estudos concernentes às *representações*. Ela ocuparia um duplo lugar no domínio das apropriações, pois, seria o produto de uma apropriação do *cristianismo da libertação* e da Teologia da Libertação, construindo uma representação da relação entre fé e política, própria dessas perspectivas.

Como também pela sua ampla utilização pastoral foi base de novas *apropriações* e *representações* para os cristãos católicos, após a década de 1990. Essa segunda problemática extrapola, contudo, o próprio recorte temporal proposto para esta pesquisa. Por isso, apontamos tal tradução como construção influenciada pelos discursos libertadores, muito em voga desde o final da década de 50, e especialmente presentes nos escritos dos teólogos da libertação a partir da década de 70.

Foram esses contextos que ofereceram as condições de possibilidade para a sua escrita. Essas construções revelam como a Igreja católica brasileira é um caso peculiar na América Latina pela influência que a Teologia da Libertação teve, de forma prática, na construção de uma reflexão teológica e nas experiências cotidianas nas pastorais. Esse contexto ofereceu, também, a condição para a criação e o fortalecimento de movimentos sociais e políticos

---

<sup>374</sup> STORNILOLO, Ivo. & BALANCIN, Euclides Martins. Op. Cit. p, 5.

<sup>375</sup> Idem.

como a (CUT), Confederação de Sindicatos, (MST), Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), Partido dos Trabalhadores (PT) e os movimentos pela educação básica, que tiveram sua maior expressão com o MEB. O fortalecimento da JUC e a posterior criação da Ação Popular (AP). O engajamento de padres e bispos na resistência à Ditadura Militar são expressões dessa paisagem militante que permeou o contexto social e cultural das décadas que se seguem esta pesquisa (1960-1980).

Nesse contexto, é acentuada a presença e a atuação de padres estrangeiros nos movimentos progressistas da igreja católica. Ao realizarmos os contatos com os clérigos, alinhados às práticas sociais em Campina Grande, constatamos, em um primeiro momento, que grande parte dos que estavam mais engajados nas questões sociais, durante o recorte de 1960-1980, eram clérigos estrangeiros.

Essa presença também é marcante nos documentos de vigilância da ditadura militar, a atuação social desses clérigos era sentida por esses organismos de repressão e, por isso, esses sujeitos eram considerados potenciais subversivos. Nesses documentos, é possível perceber também a articulação de leigos e clérigos estrangeiros na Paraíba. Em informe do dia 8 de setembro de 1981, a Agência de Informação do IV Exército comunica sobre as atividades dos estrangeiros holandeses, o teólogo Hendricus Stephanus Maria Goenen e a enfermeira Hildegard Hedwig Anna Groemen, sobre atividades desenvolvidas no setor rural. Lê-se: “Residindo em Pernambuco, realizam trabalhos de Ação Comunitária a Serviço da Pastoral da Diocese de João Pessoa-PB. O trabalho consistia na conscientização dos trabalhadores rurais para a luta de classe.”<sup>376</sup>.

Esses indícios nos mostram que, ainda na década de 1980, leigos e sacerdotes estrangeiros, ligados às atividades sociais da Igreja Católica na Paraíba, eram presentes. O envolvimento era ainda maior nas décadas anteriores. Essa atuação pode ser explicada por alguns fatores.

Às ordens religiosas, missionários da Igreja católica nos países da Europa, por exemplo, após o curso de Teologia, enviavam os seminaristas para estágios em países da América Latina e África. A experiência desses

---

<sup>376</sup> Informe nº 140 E/2. **ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

missionários com realidades sociais com várias carências provocou, muitas vezes, um grande impacto cultural. Para o historiador Montenegro<sup>377</sup>, a deficiência no número de padres para atender os fiéis em um país eminentemente católico e de dimensão continental, como é o caso do Brasil, fez com que houvesse uma presença significativa de sacerdotes estrangeiros do clero regular ou secular em missões temporárias ou permanentes.

Tal peculiaridade pode explicar essa forte presença de clérigos estrangeiros e o choque cultural que impactou a experiência desses sacerdotes. Assim como em outros estados do Brasil, na Paraíba, essa presença foi marcante e será aprofundada em pesquisa futura.

---

<sup>377</sup> MONTENEGRO, Antônio. Op. Cit.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discutir a apropriação da Teologia da Libertação em Campina Grande, entre as décadas de 1960 e 1980, nos fez percorrer o bispado de Dom Manuel Pereira (1962-1981) e problematizar o lugar que esse sacerdote ocupou nesse contexto. Inicialmente uma série de contradições quanto ao seu posicionamento nos inquietou. Ao pesquisarmos nos Arquivos da Arquidiocese, localizamos uma série de documentos que versava sobre práticas sociais da diocese de Campina Grande que eram empreendidas junto a trabalhadores rurais e urbanos. Destacavam-se atividades ligadas à concepção de educação libertadora, com enfoque na necessidade de promover uma instrução que localizava os indivíduos nas suas realidades históricas, para fomentar uma atitude ativa e de transformação da vida concreta. Essas práticas sociais, das quais estavam a frente o bispo de Campina Grande, faziam referência, ainda, ao auxílio dado aos trabalhadores rurais nos conflitos de terras.

A nosso ver, o bispo campinense Dom Manuel Pereira da Costa ocupava um lugar no jogo estratégico de poder que, de maneira sutil, na maior parte do tempo, foi elaborando práticas sociais que, dentro do contexto repressivo de ditadura militar, funcionaram e permitiram usos e práticas do lugar de influência que ocupava. Esse espaço era praticado na convivência com setores do Estado, e, em outros momentos, ocasiões mais acentuadamente conflituosas, como o embate entre o bispo e o major Câmara e entre as forças militares e latifundiários e os trabalhos da Comissão de Justiça e Paz.

Nas atividades ligadas à educação, destacou-se a atuação da CEPLAR. Mesmo tendo um curto período de existência, em consequência do golpe militar de 1964, a Campanha de Educação Popular, apoiada pela Igreja Católica, ressaltou uma prática progressista vinculada a uma concepção libertadora de educação. Em Campina Grande, estavam a frente da CEPLAR: Ophélia Amorim, Maria Salete Van der Poel e Josué Rodrigues.

Esses movimentos de Educação Popular foram relevantes, ainda, nas Ligas Camponesas, realizando um trabalho de alfabetização no meio rural. Essa experiência sofreu forte resistência dos latifundiários organizados através da Liga dos Latifundiários (LILA), ameaçando trabalhadores e educadores da

CEPLAR. Além de promoverem atividades de alfabetização, foram realizadas práticas de assistência jurídica e organização sindical. Destaca-se o trabalho da advogada campinense Ophélia Amorim.

As práticas progressistas eram, ainda, motivadas pela presença de clérigos estrangeiros na cidade. Atuações como a do padre holandês Cristiano Joosten junto aos trabalhadores rurais e do francês Charles Beylier com trabalhadores urbanos e os ocupantes das “Malvinas” são exemplos dessa prática progressista. Foi emblemática, neste sentido, a procissão realizada pelo padre Charles Beylier no Conjunto Habitacional Álvaro Gaudêncio (popularmente conhecido como Malvinas) para, utilizando do lugar estratégico, possibilitar aos ocupantes do conjunto burlar a vigilância policial que impedia a entrada de água e alimentos aos moradores.

Por sua vez, a Comissão Diocesana de Justiça e paz teve um relevante papel no contexto do final da década de 1970 e início de 1980. A atuação da Comissão perpassou o bispado de Dom Manuel Pereira da Costa, e posteriormente, pelo bispado de Dom Luiz Gonzaga Fernandes. Das atividades assumidas por esta comissão, destacaram-se o apoio jurídico a trabalhadores rurais e, especialmente, a denúncia do esquadrão da morte *mão branca*.

As atividades da Comissão de Justiça e Paz ressaltam um aspecto interessante deste contexto, a articulação entre clérigos e leigos de esquerda nas práticas sociais. Criada pela iniciativa do bispo Dom Manuel Pereira, eram membros da Comissão de Justiça e Paz, à convite do referido bispo: o padre francês Charles Beylier, o padre Redentorista coordenador da Pastoral Rural Cristiano Jossten, a advogada Teresa Braga e o professor universitário Hermano Nepomuceno.

O contexto de atuação da Comissão de Justiça e Paz foi marcado por ameaças e agressões aos membros da comissão. Os latifundiários e os agentes do regime militar eram os principais suspeitos de cometerem a violência e arbitrariedades, ressaltando, assim, a articulação e o apoio mútuo estabelecido entre a ditadura e os setores economicamente mais abastados da sociedade. A advogada Teresa Braga foi um dos principais alvos da violência desses últimos.

O contexto político do golpe na Paraíba era do governo de Pedro Gondim, apesar de ser associado a um governo que apoiava as causas trabalhistas, na prática, a sua administração enfatizou momentos de repressão contra esses

movimentos, a exemplo do conflito de Mari e nos movimentos de estudantes e secundaristas. Apesar dessas características, como afirmou Monique Cittadino (1998), é possível que o governo do Estado não tenha participado do movimento conspiratório a favor do golpe, muito embora tenha prestado apoio ao mesmo, após a sua efetivação.

Nesse contexto, o lugar que ocupava a Igreja Católica na Paraíba. Notadamente, através de um discurso anticomunista, Igreja e Estado construíram um discurso de combate ao comunismo. Por meio de jornais e periódicos, no caso da Igreja Católica, através do jornal católico *A Imprensa* esses discursos eram veiculados.

O apoio da Igreja Católica ao golpe se deu ainda através das *Marchas da Família com Deus pela liberdade*. Esse apoio, assim como destacamos ao longo dessa pesquisa, não se deu de modo homogêneo. As marchas que ocorreram na Paraíba foram organizadas, em grande parte, pelos grupos de mulheres como o Movimento de Arregimentação Feminina do Estado da Paraíba, MAFEP, em João Pessoa.

Na cidade de Campina Grande, recorte de nossa pesquisa, a *Marcha da família com Deus pela liberdade* ocorreu no dia 31 de maio de 1964, com uma particularidade: ela ocorreu após a efetivação do golpe. Portanto, essas marchas tiveram a intenção de legitimar e apoiar o golpe militar de 1964.

Para muitos autores, a ampliação da repressão causada pelo Ato Institucional nº 5 aumentou a violação e a perseguição a variados setores da sociedade. Concordamos com essa ideia no sentido de pensar a ampliação dos setores que passaram a ser perseguidos, no entanto, enfatizamos que, desde o ano imediato do golpe, a repressão e a violação de direitos fundamentais foram presentes.

Neste sentido, nos propomos a analisar as representações e práticas de clérigos e leigos pertencentes à Igreja Católica ao longo das décadas de 1960, 1970 e 1980, partindo do pressuposto de que elas não eram homogêneas. Para tanto, dialogamos com os conceitos de *representação* de Roger Chartier (1990), por entender que tal abordagem nos permitiria lançar um olhar que possibilitava alcançar a pluralidade de posicionamentos dentro da instituição católica, no referido contexto e recorte temporal proposto.

Desse modo, entendemos que, no Nordeste, houve uma representatividade significativa de clérigos, bispos e padres progressistas. Apropriando-se de questões e reflexões pertinentes à Teologia da Libertação, documentos como *Eu ouvi os clamores do meu povo* (1973) apontavam nessa direção. Particularmente na Paraíba, a presença dessas práticas progressistas se deu com a atuação do arcebispo Dom José Maria Pires.

A emergência da Teologia da Libertação estava inserida em um contexto que ofereceu as condições de possibilidade de sua abordagem. Antes de tudo é preciso enfatizar que ela é uma reflexão de uma prática anterior. Durante a década de 1970, uma série de textos e livros marcaram a emergência dessa teologia, dentre esses, destacam-se: *Teologia da libertação: perspectivas* (1971), do peruano Gustavo Gutiérrez; *Jesus Cristo Libertador* (1972) e *Igreja: Carisma e poder* (1982), do teólogo brasileiro Leonardo Boff. Vários outros autores foram referência dessa teologia, dentre eles: Clodovis Boff, José Oscar Beozzo, Frei Betto, Hugo Asmann, José Comblin, Dom Pedro Casaldáliga, Dom Helder Câmara etc.

A abertura da Igreja ao mundo secular emergiu na esteira das transformações pela qual passou ao longo do século XX: o contexto do movimento de padres operários na França, a convocação do Concílio Vaticano II (1962-1965) pelo papa João XXIII, O Pacto das Catacumbas, as Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979).

O *aggiornamento* (atualização), proposto pelo Concílio Vaticano II, revelava a necessidade da Igreja assumir o seu papel histórico na secularização das suas práticas. Discutindo os problemas pelos quais passava a humanidade e o papel da Igreja nesse ambiente, o concílio deu importantes contribuições ressaltando a necessidade de assumir atitudes práticas diante das problemáticas sociais que se apresentavam. Neste sentido, *o pacto das catacumbas* representou uma ala de bispos progressistas que aprofundaram o compromisso com a *práxis* social, assumindo um compromisso com os pobres.

Foi a partir da identificação ética com o Cristo histórico, contestador e comprometido com as causas dos mais pobres, que os bispos, reunidos nas catacumbas de Domitila em 16 de novembro de 1965, firmaram um pacto com as causas sociais dos menos abastados. O pacto das catacumbas foi assinado,

inicialmente, por 40 padres conciliares. Posteriormente, esse documento foi assumido por outros bispos, padres e clérigos.

As questões que emergiram de uma teologia liberadora e do compromisso de padres e bispos progressistas no Brasil com as causas dos oprimidos eram, em grande medida, o resultado de uma série de movimentos já presentes em movimentos sociais durante as décadas de 1950 e 1960. A presença de movimentos de católicos atuantes no Brasil era, portanto, anteriores, manifesto através dos grupos de trabalhadores do campo, e dos grupos católicos atuantes, tais como: JUC, JEC, JOC, JAC, AP, etc.

A realização da II Conferência Episcopal Latino-Americana ocorreu em 1968, em Medellín, Colômbia, convocada pelo papa Paulo VI, ressaltou e aprofundou as reflexões do Concílio Vaticano II e promoveu um maior debate, situando o contexto latino-americano nas suas considerações. O documento final deste encontro destacou a necessidade do *agir* imediato, da prática como combate às injustiças sociais e do compromisso com os mais pobres.

Nessa esteira, a eleição do papa João Paulo II (1978) estabeleceu uma série de perseguições e punições a teólogos e clérigos vinculados à Teologia da Libertação. Com a realização da III Conferência Episcopal, ocorrida em Puebla, México, João Paulo II afastou a presença de teólogos vinculados à teologia da libertação para tentar frear o avanço dessas ideias. Ainda assim, apesar dos conflitos entre as alas conservadoras e progressistas, a III Conferência Episcopal de Puebla aprovou o seu documento final destacando a *Opção Preferencial pelos Pobres*.

Imersa nesse contexto, a Igreja Católica no Brasil, a partir da atuação de membros progressistas, foi o caso relevante do desenvolvimento de uma prática social e de uma reflexão teológica assentada numa concepção libertadora. O desenvolvimento da Teologia da Libertação nesse cenário, foi impactada por uma série de eventos e mudanças problematizadas ao longo dessa pesquisa.

No caso do recorte espacial e temporal dessa pesquisa, isto é, da cidade de Campina Grande entre as décadas de 1960-1980, a apropriação dessa teologia pode ter sido influenciada pela forte presença de clérigos estrangeiros. O choque cultural que impactou a experiência desses sacerdotes, somado a uma concepção missionária das ordens religiosas e do próprio clero secular, pode ter possibilitado uma maior atuação desses sacerdotes.

Além do mais, a concentração de terra nas mãos dos latifundiários e as péssimas condições de trabalho a que estavam sujeitos os agricultores rurais fizeram com que esses trabalhadores, organizados em sindicatos ou não, se mobilizassem frente às arbitrariedades do latifúndio. Em parte, a atuação dos clérigos católicos foi consequência desse contexto, assumindo os problemas sociais dos mais pobres, prestando algum tipo de auxílio.

Para tanto, muitos desses clérigos utilizaram o lugar estratégico de poder que ocupavam para intermediar esses conflitos ou, assumir uma posição em favor dos trabalhadores e dos mais pobres em determinadas situações. Esses clérigos construíram representações e práticas que os vinculavam a uma teologia da libertação.

Ao analisarmos a atuação do bispo campinense, Dom Manuel Pereira, de padres e leigos vinculados às questões sociais, entendemos que essas práticas eram estabelecidas através de articulações entre cristãos e leigos, não necessariamente católicos, mas que já tinham uma trajetória de engajamento social.

Esses clérigos faziam parte de uma representatividade de um projeto social que se vinculou a os mais pobres. Neste sentido, acreditamos que a igreja católica na Paraíba, na figura de alguns clérigos, se apropriou de uma teologia libertadora e construiu representações que a aproximava de uma prática social libertadora.

O bispo campinense Dom Manuel Pereira, muito embora tenha tido uma atuação mais sutil, fez usos do lugar de poder estratégico, operando maneiras de promover uma atuação social. Analisar a atuação e a apropriação de membros da Igreja Católica de Campina Grande apontou para as representações e práticas progressistas construídas em face de uma teologia libertadora, percebendo que essas apropriações se deram inseridas no jogo de relação de força, em face das posições sociais que ocupavam esses sujeitos e do contexto político de ditadura militar.

Os percursos que nos conduziram a essa pesquisa foram, por vezes, permeados de impasses, especialmente no que diz respeito ao acesso às fontes. Como nossa pesquisa propôs uma análise da recepção da Teologia da Libertação na cidade de Campina Grande, as fontes que necessitávamos acessar estariam, possivelmente, nos arquivos da diocese desta cidade.

Entretanto, não conseguimos acesso a esses arquivos, seja porque a diocese não tem um espaço organizado, com documentos para oferecer aos pesquisadores e à comunidade em geral o acesso à informação – esse foi o argumento utilizado para o não acesso aos arquivos –, seja porque não há nenhuma intenção por parte dos membros do episcopado local consentir o contato com essa documentação.

Neste sentido, as informações documentais quanto às representações e práticas de clérigos e leigos, em Campina Grande (PB), entre as décadas de 1960 e 1980, só foi possível através da consulta em outros arquivos. Em um processo de garimpagem, buscamos documentos que puderam nos dar ndícios da atuação da diocese de Campina Grande. Dessas explorações, muitos documentos que tratavam de clérigos de várias regiões da Paraíba ficaram ainda por analisar. Outros documentos do Arquivo Geral do II BPM-PB acabaram não entrando nessa pesquisa, mas, certamente, são documentos relevantes para encaminharmos projetos futuros.

Se, por um lado, essa impossibilidade nos impôs algumas dificuldades, por outro, o contato com clérigos, como o padre Redentorista Cristiano Joosten, o padre José Acírio, o frei Josef Herman e o padre João Rietveld, que além de conversar conosco permitiu nosso acesso à Biblioteca do Seminário Diocesano São João Maria Vianney, nos possibilitou caminhar na pesquisa através da abordagem da História Oral.

Os documentos do Arquivo do DOPS<sup>378</sup> nos proporcionaram uma leitura a respeito da vigilância e repressão imposta pela Ideologia de Segurança Nacional aos sujeitos considerados desviantes da norma estabelecida pelo regime ditatorial. A construção da ideia de um sujeito subversivo pretendeu moldar uma figura perigosa e enquadrá-la nas teias dos organismos de segurança e repressão. Esses aspectos, apesar de citados, não foram aprofundados nesse texto. Pretendemos, contudo, em um novo projeto, adentrar de forma mais aprofundada nessas questões.

Esses documentos nos permitem elaborar análises futuras que, busquem investigar, por exemplo, a construção da ideia de periculosidade<sup>379</sup> associada ao

---

<sup>378</sup> Arquivo do Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

<sup>379</sup> Foucault localiza, na invenção da “monomania homicida”, no início do século XIX, o ponto de partida para a concepção da noção de indivíduo perigoso, nesse caso, ao investigar a genealogia

sujeito subversivo no contexto da ditadura militar. Os órgãos de informação e vigilância do regime militar costumavam criar uma ficha que, através da técnica de suspeição<sup>380</sup>, construindo o perfil de indivíduos perigosos, acrescentando, paulatinamente, informações que iam desde a participação em mobilizações e reuniões, até uma conversa com alguma outra pessoa reconhecida como subversiva. Essas composições identificavam esses indivíduos como sujeitos de vida pregressa, agitacionistas, subversivos etc.

A pesquisadora em Psicologia Social Alyne Alvarez Silva<sup>381</sup>, analisando a produção do medo como estratégia de governamentalidade, destaca:

Considerando a realidade brasileira, parece mais fácil entender as análises de Wacquant quando os relacionamos ao período da ditadura civil-militar, já que o estabelecimento da Doutrina de Segurança Nacional, em que a segurança do país se volta às ameaças provocadas por “inimigos internos”, justifica o explícito sacrifício do que viria a ser função de um Estado de bem-estar social com “limitação das liberdades, das garantias, constitucionais, dos direitos da pessoa humana” (COIMBRA, 1998, p, 09). Os dispositivos do Sistema Internacional de Segurança, que deveriam servir para a garantia da soberania do país, tornam-se a base do Sistema de Segurança Nacional, em que as táticas de guerra passam a ser utilizadas contra a própria população com vistas a garantir a ordem.<sup>382</sup>

Esses dispositivos de vigilância e repressão foram incorporados ao Sistema Nacional de Informação. As teias desse organismo se engendraram por toda a sociedade. A violência e a repressão policial não tiveram origem na ditadura militar, lamentavelmente, sua manifestação esteve presente na sociedade antes e depois desse contexto. Contudo, os dispositivos que enquadraram os chamados sujeitos subversivos nos tecidos da repressão do regime militar, apresentaram outros aspectos que, construídos sócio e historicamente, devem ser analisados. Essa é, pois, uma problemática sobre a qual ainda pretendemos nos debruçar.

---

da associação da periculosidade ao louco. Para o referido autor, foi na parceria entre os saberes psiquiátrico e jurídico que foram gestados a noção de indivíduo perigoso. Ver mais em: FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975); tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

<sup>380</sup> FICO, Carlos. Op. Cit.

<sup>381</sup> SILVA, Alyne Alvarez. **Das vidas que não (se) contam: dispositivos de desinstitucionalização da medida de segurança no Pará**, Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Psicologia Social da PUC-SP, São Paulo, 2015.

<sup>382</sup> Ibidem. p, 57-58.

# ANEXOS



COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA COM SERES HUMANOS - CEP  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFCG  
HOSPITAL UNIVERSITÁRIO ALCIDES CARNEIRO - HUAC



### DECLARAÇÃO DE APROVAÇÃO DE PROJETO

Declaro para fins de comprovação que foi analisado e aprovado neste Comitê de Ética em Pesquisa – CEP o projeto de número CAAE: 58008615.3.0000.5182, Número do Parecer: 1.654.333 intitulado: **Recepção e apropriação da Teologia da Libertação na cidade de Campina Grande nas décadas de 1960-1980.**

Estando o (a) pesquisador (a) ciente de cumprir integralmente os itens da Resolução nº. 466/ 2012 do Conselho Nacional de Saúde – CNS, que dispõe sobre Ética em Pesquisa envolvendo seres humanos, responsabilizando-se pelo andamento, realização e conclusão deste projeto, bem como comprometendo-se a enviar por meio da Plataforma Brasil no prazo de 30 dias relatório do presente projeto quando da sua conclusão, ou a qualquer momento, se o estudo for interrompido.

*Daniel Ferreira Gonçalves de Oliveira*  
Daniel Ferreira Gonçalves de Oliveira  
Coordenador CEP/ HUAC

Campina Grande - PB, 19 de Agosto de 2016.

Rua.: Dr. Carlos Chagas, s/ n, São José, Campina Grande – PB.  
Telefone.: (83) 2101 – 5545. E-mail.: [cep@huac.ufcg.edu.br](mailto:cep@huac.ufcg.edu.br)

**REFERÊNCIAS:****ENTREVISTAS ORAIS:**

Entrevista com Apolinário concedida à pesquisadora em 31 de outubro de 2016.

Entrevista com educadora Maria Salete concedida à pesquisadora em 22 de setembro de 2016.

Entrevista com Fernando García concedida à pesquisadora em 21 de setembro de 2016.

Entrevista com Hermano Nepomuceno concedida à pesquisadora em 05 de agosto de 2014.

Entrevista com o frei Herman Josef Curten concedida à pesquisadora em 01 de novembro de 2016.

Entrevista com o monge beneditino Marcelo Barros concedida à pesquisadora em 20 de junho de 2015.

Entrevista com o padre Cristiano Joosten concedida à pesquisadora em 21 de outubro de 2016.

Entrevista com o padre João Rietveld concedida à pesquisadora em 01 de junho de 2016.

Entrevista com o padre José Acírio concedida à pesquisadora em 22 de setembro de 2015.

Entrevista com professor Eronildo Barbosa concedida à pesquisadora em 19 de março de 2017.

**ARQUIVOS E DOCUMENTOS:**

**Arquivo de projetos** da Câmara Municipal de São Paulo.

**ARQUIVO DO DOPS**, Conselho Estadual de Defesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, UFPB.

**ARQUIVO ECLESIAÍSTICO** Centro Cultural São Francisco.

Biblioteca Dom Luiz Gonzaga Fernandes. Seminário Diocesano São João Maria Vianney.

CÂMARA, Helder, 1909-1999. **Circulares interconciliares: de 23/24 de novembro de 1964 a 17/18 de abril de 1965/ Dom Helder Câmara**; org. Zildo rocha – Recife: CEPE, 2009.

**JORNAL DIÁRIO DA BORBOREMA, 1950-1980.** Arquivo pessoal.

### **DOCUMENTOS ONLINE:**

CARTA ENCÍCLICA «**RERUM NOVARUM**» DO SUMO PONTÍFICE PAPA LEÃO XIII. SOBRE A CONDIÇÃO DOS OPERÁRIOS. Dada em Roma, junto de S. Pedro, a 15 de Maio de 1891, no décimo quarto ano do Nosso Pontificado.

Disponível em:

<[http://w2.vatican.va/content/leoxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_1505\\_1891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leoxiii/pt/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_1505_1891_rerum-novarum.html)> Acesso: 13/07/2016.

**DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II.** Constituições: **Dei Verbum, Lumen Gentium** (Constituições Dogmáticas), **Sacrosanctum Concilium, Gaudium et Spes** (constituições Disciplinares); Declarações: **Gravissimum Educationis, Nostra Aetate, Dignitatis Humanae**; Decretos: **Ad Gentes, Presbyterorum Ordinis, Apostolicam Actuositatem, Optatam Totius, Perfectae Caritatis, Christus Dominus, Unitatis Redintegratio, Orientalium Ecclesiarum, InterMirifica.** Disponível em:

<[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm)>

Acesso: 11/05/2016.

**II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO CONCLUSÕES DE MEDELLIN, 1968** 6ª Edição Edições Paulinas. Disponível em: < <http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Medellin-II-CELAM-1968-POR.pdf>> Acesso: 13/05/2016.

**DOCUMENTO DE PUEBLA. CONCLUSÕES DA IIIª CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO** Texto Oficial Puebla de los Angeles, México, 27-1 a 13-2 de 1979 Edições Paulinas.

**ENTREVISTA EM SITE:**

CALVANO, Leonardo. O sermão poético de Daniel Lima, portal vermelho, 17 de junho de 2012. Disponível em: <<http://www.vermelho.org.br/noticia/185733-1>> Acesso: 26/07/2016.

**BIBLIOGRAFIA:**

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ALVES, Rubem. **Da Esperança**. Campinas: Papirus, 1987.

ARNS, Dom Paulo Evaristo. **Brasil: Nunca Mais**. Petrópolis: Vozes, 1985, págs: 83/166.

BACELLAR, Carlos. FONTES DOCUMENTAIS: Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (organizadora) – **Fontes históricas**. 3. Ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2014.

BARROS, José D'Assunção. **A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos** (2011). Cadernos de História, Belo Horizonte, v.12, n.16, 1º sem. 2011.

BARROS-BRISSET, Fernanda Otoni. **Genealogia do conceito de periculosidade**. Responsabilidades, Belo Horizonte, v. 1, n1, p. 37-52, mar./agosto. 2011.

BEOZZO, José Oscar (org). **A Igreja latino-americana às vésperas do Concílio: História do Concílio Ecumênico Vaticano II**. Tradução: João Rezende Costa – São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

\_\_\_\_\_ **Igreja, povo que se liberta: III Encontro intereclesial de Comunidades de Base**. Sintese Nova Fase, Rio de Janeiro, v. 5, n. 14, p. 93-110, set./dez., 1978.

\_\_\_\_\_ **Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre.** São Paulo: Paulinas, 2015.

BETTO, Frei. **Batismo de Sangue.** Círculo do Livro S. A. São Paulo, 1982.

**BÍBLIA SAGRADA.** Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. Edição Pastoral.

BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder. Ensaio de Eclesiologia Militante.** 3ª edição. Editora Vozes: Petrópolis, 1982.

\_\_\_\_\_ **Teologia do cativo e da libertação.** 5ª edição editora: Vozes, Petrópolis, 1987.

BRITO, Lucelmo Lacerda. **Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina.** Revista Espaço Acadêmico – nº 111 – Agosto de 2010.

BRUNEAU, Thomas C, **Religião e politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário.** Tradução de Margarida Oliva. Edições Loyola, São Paulo, 1979.

\_\_\_\_\_ **O catolicismo brasileiro em época de transição (1974)** São Paulo: Loyola, 1974.

CANCIAN, Renato. **Comissão de Justiça e Paz de São Paulo: gênese e atuação política (1972-1985).** São Carlos: EdUFScar, 2005.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História;** tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Arno Vogel. – 2. Ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_ **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer;** 16. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CHARTIER, Roger: **A História Cultural entre práticas e representações;** tradução de Maria Manuela Galhardo. -Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; 1990.

CITTADINO, Monique. **Populismo e golpe de Estado na Paraíba (1945-1964)** EDUFPB/Ideia, João Pessoa, 1998, p. 139.

COSTA, Iraneidson Santos. Eu ouvi os clamores do meu povo: o episcopado profético no nordeste brasileiro. In: **Dossiê: Teologia da Libertação 40 aos: balanço e perspectivas** – Revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1461 – 1484, out/dez. 2013.

CUNHA, Diogo Arruda Carneiro da. **Estado de exceção, Igreja Católica e repressão: O assassinato do padre Antonio Henrique Pereira da Silva Neto**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE, Recife, 2007.

DARTON, Robert. **O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução**; tradução Denise Bottmann, - São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_ **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa/** Robert Darnton; tradução de Sonia Coutinho. – Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FERNANDES, Silvana Torquato. **Uma outra representação da modernização em Campina Grande: a cidade nas páginas do Diário da Borborema (1960/1980)**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

FERREIRA, Ana Paula Romão de Souza. **A trajetória político-educativa de Margarida Maria Alves: entre o velho e o novo sindicalismo rural**. Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação da UFPB, João Pessoa, 2010.

FICO, Carlos. Espionagem, Polícia Política, Censura e Propaganda: os pilares básicos da repressão. In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves, FERREIRA, Jorge **O Brasil republicano: o tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais do século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975); tradução Eduardo Brandão. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 58. ed. rev. E atual. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GIACOMELLI, Gabriele. **'Igreja Viva' Uma Análise da Dimensão Educativa da Ação Pastoral Popular da Arquidiocese da Paraíba (1966-1973)**. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Educação da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2001.

GOMES, Paulo César. **Os Bispos Católicos e a Ditadura Militar brasileira: a visão da espionagem**. 1. ed, - Rio de Janeiro: Record, 2014.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação: perspectivas**. Trad. Jorge Soares. 4. ed. Petrópolis, Vozes, 1983.

JOOSTEN, Cristiano. **Os passos de um Missionário: Escritos de Padre Cristiano Joosten, redentorista/** João Jorge Rietveld; Jean Luís Gomes de Medeiros; Sônia Vieira de Medeiros (organizadores) – Campina Grande: Cópias e Papéis, 2017.

\_\_\_\_\_ **Dom Manuel Pereira da Costa Bispo de Campina Grande 1962-1981: Uma história da Evangelização libertada e libertadora, custosa e arriscada**. Campina Grande, 2006.

JULLIARD, Jacques. A política. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dir.). **História: novas abordagens**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. p.180-196.

JÚNIOR, Marco Antonio Mitidiero. **Ação territorial de uma Igreja radical: Teologia da Libertação, Luta pela Terra, e Atuação da Comissão da Pastoral da Terra no Estado da Paraíba**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da USP, São Paulo, 2008.

LIMA, Luciano Mendonça de. Um golpe de classe! A ditadura militar em Campina Grande. in: OLIVEIRA, Tiago Bernardon de., AIRES, José Luciano de Queiroz. & SILVA, Vâna Cristina da. (Organizadores). **Poder, memória e resistência: os 50 anos do golpe de 1964 e outros ensaios**. João Pessoa: Editora do CCTA; mídia Editora, 2016.

LIMA, Paula Sonály Nasmento. **"MINHA MALVINAS QUERIDA RELEMBRO A SUA INVASÃO": OCUPAÇÃO DO BAIRRO DAS MALVINAS EM CAMPINA GRANDE – PB.** II Encontro Internacional História, Memória, Oralidade e Culturas, MAHIS/ UECE, 2014.

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina** tradução: Vera Lúcia Melo Joscelyne. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_ **A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano** tradução: Mariana Echalar. 1. ed. – São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_ **Marxismo e Cristianismo na América Latina**, São Paulo, 1989.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)** tradução: Heloisa Braz de Oliveira Prieto. Editora brasiliense, São Paulo, 2004.

MARTIN, Cipriano Calvarro. **“Deus não nos fez bispos de almas desencarnadas”:** Campina Grande e a Nova Filosofia Social da Igreja Católica para o Nordeste. João Pessoa: Imprell, 2006.

MONTENEGRO, Antonio Torres. Arquiteto da Memória. Uma Memória de Crateús. in: GOMES, Angela de Castro (Organizadora). **Escrita de Si, Escrita da História.** Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004. pp. 309-333;

\_\_\_\_\_ **História oral. Caminhos e descaminhos.** Revista Brasileira de História. São Paulo. v. 13, nº 25/26 pp. 55-65. Set. 92 de ago. 93.

\_\_\_\_\_ **História, metodologia, memória** – 1. ed., 1ª reimpressão – São Paulo: Contexto, 2010.

\_\_\_\_\_ **Padres e artesãos: narradores itinerantes** Trabalho apresentado no IV Encontro de História Oral da Regional Centro-Oeste, realizado em Brasília/DF, em abril de 2001.

MOREIRA, Emilia. **Por um pedaço de chão.** Volume II. Editora Universitária/UFPB, João Pessoa, 1997.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Os espões dos Campi. in: **As Universidades e o Regime Militar.** Rio de Janeiro: Zahar, 2014, págs: 193/241.

NETO, André de Farias Pereira. MACHADO, Bárbara Araújo. MONTENEGRO, Antonio Torres. **História Oral no Brasil: uma análise da produção recente (1998/2008)**. Trabalho apresentado na reunião da *Regional Oral History Office (ROHO) Office of The Bancroft Library* na Universidade de Berkeley, na Califórnia em 2006 no XXIV Simpósio Nacional organizado pela Associação Nacional de História (ANPUH) realizado em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2007.

NETO, Faustino Teatino Cavalcante. GUEDES, Paulo Henrique M. de Queiroz. NETO, Martinho Guedes dos Santos (org.) “et. al”. **Cultura e poder político: historiografia, imaginário social e representações da política na Paraíba republicana**. Editora Universitária da UFPB, João Pessoa, 2012.

NOVAES, Regina Célia R. A Questão Agrária e o Papel da Igreja na Paraíba. In. PAIVA, Vanilda (org.). **Igreja e Questão Agrária**. São Paulo: Loyola, 1985.

NUNES, Paulo Giovani Antonino. **O Partido dos Trabalhadores e a Política na Paraíba: construção e trajetória do partido no Estado (1980/2000)**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. Recife, 2003.

OLIVEIRA, Valéria Costa Aldeci de. **A Influência do pensamento de Paulo Freire para o Serviço Social do Nordeste Brasileiro - 1950 a 1963**, o IX Colóquio Internacional Paulo Freire. Paulo Freire: educação e justiça social. 2013, p, 2. Disponível em: <<http://coloquio.paulofreire.org.br/participacao/index.php/coloquio/viii-coloquio/paper/viewFile/382/118>> Acesso 14/06/2016.

PEREIRA, Vanderlan Paulo de Oliveira. **Em nome de Deus, dos pobres e da libertação: Ação pastoral e política em Dom José Maria Pires, de 1966 a 1980**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, João Pessoa, 2012.

POEL, Cornelis Joannes van der. & POEL, Maria Salete van der. **Trajetória de uma militância educacional: do sistema freireano ao letramento sócio-histórico** – São Leopoldo: Oikos; João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2007.

PRADO Luiz Carlos Delorme. & EARP, Fábio Sá. O “milagre” brasileiro: o crescimento acelerado, integração internacional e concentração de renda (1967-1973). in: FERREIRA, Jorge. & DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs). **O Brasil Republicano: o tempo da ditadura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, 207/241.

RIDENTI, Marcelo S. “Ação Popular: cristianismo e marxismo”. In: REIS FILHO, Daniel Aarão e RIDENTI, Marcelo (orgs.). **História do marxismo no Brasil**, 5. Partidos e organizações dos anos 20 aos 60. Campinas: ed. da UNICAMP, 2002, p.213-282.

ROCHA, Z.; LUZ, L. C. M. **Circulares Conciliares**. Recife: CEPE, 2009. 2 v. [3 partes cada volume] (Obras Completas de Dom Helder Câmara). 2009, p, 230.

RODRIGUES, Sérgio Henrique da Costa. **Tensão e diálogo: relações diplomáticas entre a Ditadura Militar brasileira e o Estado do Vaticano**. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

SANTOS, Marco Roberto Brito dos. **Os missionários do campo e a caminhada dos pobres no Nordeste**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFBA, Salvador, 2007.

SCOCUGLIA, Afonso Celso. **Golpe, IPM e destruição da educação popular pós-1964**. In: I Congresso Brasileiro de História da Educação, 2000, Rio de Janeiro. Educação no Brasil: história e historiografia. Rio de Janeiro: Publicado em CD-ROOM, 2000.

\_\_\_\_\_ **SISTEMA PAULO FREIRE: UMA EXPERIÊNCIA PIONEIRA E O GOLPE MILITAR DE 1964**. Seminário: MÉTODO PAULO FREIRE, 40 ANOS: HISTÓRIA E MEMÓRIAS. Disponível em: <<http://www.paulofreire.ufpb.br/paulofreire/Files/seminarios/mesa05-a.pdf>> Acesso: 18/03/2017.

SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**; tradução Carlos Eduardo Lins da Silva. – São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA Luciana Estevam da. **A violência em Campina Grande da década de 1980, grupos de extermínio e as representações simbólicas: possibilidade de um estudo social da cultura. (?)**. Anais do XIII Encontro Estadual de História. História e Historiografia: entre o nacional e o regional, Guarabira, PB. Disponível em:

[http://www.anpuhpb.org/anais\\_xiii\\_eeph/textos/ST%2001%20%20Luciana%20Estevam%20da%20Silva%20TC.PDF](http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2001%20%20Luciana%20Estevam%20da%20Silva%20TC.PDF)> Acesso: 03/07/2017.

SILVA, Jomar Ricardo da. **A Igreja na pós-modernidade: CEBs, poder e cidadania** – João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

SILVA, Sandro Ramon Ferreira da. **O tempo das Utopias: Religião e Romantismos Revolucionários no Imaginário da Teologia da Libertação dos anos 1960 aos 1990**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

SILVA, Severino Vicente da. Vaticano II – O Concílio dos Desejos. in: **História: cultura e sentimento: outras Histórias do Brasil** / apresentado e organizado por Antonio Torres Montenegro... et al. – Co-edição – Recife: Ed. Universitária da UFPE: Cuiabá: Ed. Da UFMT, 2008.

SOARES, Claudete Gomes. **Teologia da libertação no Brasil: aspectos de uma crítica político-teológica à sociedade capitalista**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2000.

SOBREIRA, Dimitri. O Anticomunismo no “*A Imprensa*”: Igreja Católica e Golpe civil-militar na Paraíba. 2014, p. 36. In: **Golpe civil-militar e ditadura na Paraíba: história, memória e construção da cidadania**/ Elder Dantas, Paulo Giovanni Antonino Nunes, Rodrigue Freire de Carvalho e Silva, organizadores. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

SOUTO, Carlos Magno dos Santos. **A Mão que mata: considerações sobre o grupo de extermínio Mão Branca na cidade de Campina Grande – PB (1980 – 1982)**. XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH – Conhecimento histórico e diálogo social, Natal-RN, 2013. Disponível em: <[http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364620536\\_ARQUIVO\\_T\\_EXTOANPUH2.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364620536_ARQUIVO_T_EXTOANPUH2.pdf)> Acesso: 17/04/2017.

SOUZA, Fábio Silva. & MARQUES, Luiz Carlos Luz. **“Ai do país que deixa de ter poetas’: Dom Helder, os intelectuais e a política cultural na ditadura militar, no Recife dos anos 60”** IV Colóquio de História, UNICAP, 2010.

SUAUD, Charles. **As lutas religiosas do ponto de vista de uma sociologia da incorporação. O corpo sacerdotal (católico) entre doutrina e inovação**. Comunicação apresentada em 28 de Novembro de 2008 no quadro do Curso de Doutorado do Departamento de Sociologia da Universidade do Porto, 2008. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7201.pdf> > acesso: 21/07/2016.

TEIXEIRA, Faustino. **Cristianismo e teologia da libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

THOMSON, Alistair. **Recompondo a Memória: Questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias**. Proj. História, São Paulo, (15), abr. 1997.

VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural, in: **Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia/** Ciro Flamarion Cardoso, Ronaldo Vainfas (orgs). Rio de Janeiro: Campus, 1997.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pieruci. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ZUCCO Luciana & LISBOA Teresa Kleba. **Rose Marie Muraro: uma mulher impossível**. Rev. Estud. Fem. vol.22 no.2 Florianópolis May/Aug. 2014. Disponível em:

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104026X2014000200009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104026X2014000200009&lng=en&nrm=iso)> Acesso: 17/04/2017.