

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA

**RELIGIÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA
ARQUIDIOCESE DE MARIANA/MG**

Tese apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de “*Magister Scientiae*”.

VIÇOSA
MINAS GERAIS - BRASIL
2005

**Ficha catalográfica preparada pela Seção de Catalogação e
Classificação da Biblioteca Central da UFV**

T

O48r
2005

Oliveira, Fabrício Roberto Costa, 1980-
Religião e mobilização social na arquidiocese de Mariana/MG. / Fabrício Roberto Costa Oliveira. - Viçosa: UFV, 2005.
xiii, 174f : il. ; 29cm.

Inclui anexos.

Orientador: Franklin Daniel Rothman.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.

Referência bibliográfica: f. 147-154

1. Movimentos sociais - Mariana (MG). 2. Igreja e problemas sociais - Mariana. 3. Teologia da libertação. 4. Igreja Católica - Arquidiocese de Mariana(MG) - História. I.Universidade Federal de Viçosa.
II.Título.

CDD 22.ed. 303.484

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA

**RELIGIÃO E MOBILIZAÇÃO SOCIAL NA
ARQUIDIOCESE DE MARIANA/MG**

Tese apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de “*Magister Scientiae*”.

APROVADA: 31 de março de 2005.

Cecília Loreto Mariz

Marco Aurélio Santana

Fábio Faria Mendes
(Conselheiro)

Ana Louise de Carvalho Fiúza
(Conselheira)

Franklin Daniel Rothman
(Orientador)

AGRADECIMENTOS

Antes de todos preciso agradecer aos meus pais José Roberto Oliveira e Conceição Jacinta Costa Oliveira, que sempre primaram pela educação formal e não-formal de seus filhos, dando sempre o melhor de si para vê-los realizados. Obrigado por nunca medirem esforços para me apoiar nos tortuosos caminhos que me conduziram ao mestrado. Também preciso agradecer às minhas irmãs, Renata e Roberta, pelos telefonemas, brincadeiras, alegria e companheirismo, que foram fundamentais para minha tranqüilidade e inspiração.

Agradeço de forma carinhosa ao Tio Dedé, ao Padrinho Alípio, à Tia Maria, ao Padrinho Juan e à Tia Edilene que sempre foram fonte de apoio e inspiração. Também lembro aqui dos meus amigos de Ipatinga, que o tempo e a distância não conseguem separar. Preciso agradecer em especial ao Leandro e à Naiara pela cumplicidade, atenção, companheirismo e presença constante.

Em Mariana, agradeço aos professores do curso de História, pelas primeiras indicações bibliográficas, pela paciência e dedicação, também aos funcionários que sempre me foram solícitos; e em especial aos amigos que dividiram comigo as dificuldades e as angústias - eles foram de extrema

importância nessa caminhada. Ao Daniel e ao Paulo, pelos bons conselhos, pelo companheirismo e pela amizade sincera. Ao Paulo, em especial, por toda a dedicação e interesse no meu sucesso, sem suas indicações de leitura, questionamentos inteligentes e dicas preciosas não teria concluído este trabalho.

Tenho que destacar com ênfase a amizade do Flávio, Pablo, Mussarela e Caion, que me deu forças pra seguir em frente. Preciso agradecê-los pelo companheirismo, pela amizade e pelos grandes momentos de alegria que me proporcionaram; com palavras, não conseguiria expressar o que sinto por eles. Meus sinceros agradecimentos ao Fernando, ao Plínio, ao Chico, ao Everton e ao André que sempre quiseram que chamasse a casa deles de minha casa durante minhas estadias em Mariana.

Em Viçosa, agradeço a amizade, a preocupação e a presença nos momentos difíceis de minha turma de mestrado. Em especial, ao Rodrigo e ao Daniel, pela amizade na Universidade, nas festas, na rua e no boteco; ao Andrez e ao Arnaldo, pelas horas dedicadas na transcrição de fitas e as conversas preciosas.

Um especial agradecimento à Renata, minha namorada, amiga e confidente, que compreendeu minha ausência e me deu muita força para ir em frente com seu carinho e sua dedicação. Ao João Vítor, pela amizade sincera e pelos momentos de lazer, que me deram força para seguir em frente.

Às pessoas do Arquivo Eclesiástico de Mariana, ao departamento de comunicação da Arquidiocese de Mariana e ao MOBON, que sempre me receberam da melhor maneira possível. A todos os entrevistados, que possibilitaram este trabalho com suas palavras e dicas - me surpreendendo com a dedicação de horas a um desconhecido.

Tenho agradecimento especial ao meu orientador, Franklin Rothman, pela dedicação, pelas dicas, pela paciência, pela competência e, principalmente, pelo empenho. Agradeço a Ana Louise e ao Fábio, conselheiros exemplares, sempre presentes, empenhados e incentivadores. Ao Marco Aurélio e à Cecília Mariz, pela importante participação na banca, com dicas valiosas, inteligentes e importantes para o aprimoramento do trabalho.

À Universidade Federal de Viçosa e aos funcionários do Departamento de Economia Rural, em especial à Cida, pela dedicação nos cuidados com a biblioteca. Agradeço também à CAPES, pela bolsa de pesquisa que viabilizou este trabalho. Por último, meus sinceros agradecimentos aos trabalhadores brasileiros, que financiaram esta pesquisa com os diversos impostos que pagam - não sei se conseguirei recompensá-los!

BIOGRAFIA

FABRÍCIO ROBERTO COSTA OLIVEIRA nasceu em Coronel Fabriciano-MG, em 25 de novembro de 1980. Entretanto, residiu em Ipatinga dos primeiros dias de vida até os dezoito anos, quando se mudou para Mariana-MG para cursar HISTÓRIA na Universidade Federal de Ouro Preto.

No início de 2003 colou grau e em seguida ingressou no Programa de Mestrado em Extensão Rural na Universidade Federal de Viçosa, onde defendeu sua dissertação em março de 2005.

CONTEÚDO

RESUMO	VIII
ABSTRACT	X
INTRODUÇÃO	1
1.1. QUESTÕES NORTEADORAS	12
1.2. ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO.....	17
CAPÍTULO II - REFERENCIAL TEÓRICO	19
2.1. TEORIA DA MOBILIZAÇÃO POLÍTICA.....	19
2.2. ESTRUTURA DE OPORTUNIDADES POLÍTICAS.....	21
2.3. ESTRUTURA DE MOBILIZAÇÃO.....	26
2.4. PROCESSO DE <i>FRAMING</i>	28
2.5. A RELAÇÃO ENTRE OS FATORES	30
CAPÍTULO III - METODOLOGIA	33
CAPÍTULO IV - CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	43
4.1. INTRODUÇÃO À CONTEXTUALIZAÇÃO	43
4.2. O PERÍODO COLONIAL.....	44
4.3. DA INDEPENDÊNCIA À PROCLAMAÇÃO DA REPÚBLICA	53
4.4. DA PROCLAMAÇÃO DA REPÚBLICA À REVOLUÇÃO DE 30	61
4.5. DA REVOLUÇÃO DE 1930 AO GOLPE DE 1964.....	67
CAPÍTULO V – OPORTUNIDADES POLÍTICAS, IDÉIAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS NA ARQUIDIOCESE DE MARIANA	79
5.1. DE VATICANO II A PUEBLA: A ARQUIDIOCESE DE MARIANA E AS TRANSFORMAÇÕES NA IGREJA CATÓLICA, 1962 A 1979.....	79

5.2. DEMOCRATIZAÇÃO NO BRASIL E CONSERVADORISMO NA ARQUIDIOCESE DE MARIANA	93
5.3. O MOBON E A DIFUSÃO DE IDÉIAS RELIGIOSAS PROGRESSISTAS NA DÉCADA DE 1980	101
5.4. A CONVERGÊNCIA DE MOVIMENTOS PROGRESSISTAS: A ARQUIDIOCESE DE MARIANA E O MAB.....	121
5.5 A ASSESSORIA JUNTO AOS ATINGIDOS E RELIGIOSIDADE.....	133
CAPÍTULO VI - CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
FONTES DOCUMENTAIS	147
REFERÊNCIAS	148
ANEXOS.....	155
FOTOS	156
MAPAS	159
QUADRO DE ENTREVISTAS	166
ROTEIRO DAS ENTREVISTAS	167
QUADRO DE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA.....	174

RESUMO

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa, M. S.; Universidade Federal de Viçosa, março de 2005. **Religião e Mobilização Social na Arquidiocese de Mariana/MG**. Orientador: Franklin Daniel Rothman. Conselheiros: Fábio Faria Mendes e Ana Louise de Carvalho Fiúza.

Este trabalho refere-se à análise da atuação de grupos progressistas da Arquidiocese de Mariana durante o arcebispado de Dom Oscar de Oliveira (1959-1988), bem como o processo de transformações pelas quais passou a instituição no sentido de tornar-se mais progressista na década de 1990. Estas transformações ocorreram em função da atuação de grupos leigos e padres da Arquidiocese e também da chegada de Dom Luciano Mendes de Almeida ao arcebispado, em 1988. O objetivo de nosso estudo foi entender como, em um momento em que a cúpula da Igreja Católica procurava diminuir o ativismo político do catolicismo (na década de 1990), a Arquidiocese de Mariana se mostrava mais receptiva às idéias da Teologia da Libertação. Metodologicamente utilizamo-nos da história oral e da análise documental: a comparação, de um lado, das diferenciações dos “informantes” e, por outro, os resultados das

análises dos documentos desvendaram concomitâncias entre ambos, permitindo-nos inferir ligações entre as fontes diferenciadas. Destacamos a Teoria da Mobilização Política como uma vertente explicativa para tratarmos das mobilizações sociais, das buscas por transformações religiosas, da formação do Movimento dos Atingidos por Barragens e da consolidação de idéias progressistas na Arquidiocese de Mariana. Nesta perspectiva o conceito de estrutura de oportunidades políticas foi importante para que pudéssemos perceber o surgimento de uma situação favorável para que um conjunto de práticas religiosas e políticas tivessem um amplo espaço de atuação numa instituição tradicionalmente conservadora. No mesmo sentido a análise das estruturas de mobilização foi importante para a identificação e estudo do papel dos atores sociais na emergência das novas idéias religiosas para entender de que forma a atuação de alguns atores ou grupos conseguiu mobilizar religiosos num processo de interação, articulação e construção de redes no sentido de promover a emergência de idéias diferenciadas daquelas colocadas pela Arquidiocese de Mariana. A análise do processo de *framing* também se mostrou importante no sentido de analisar a visão de mundo dos atores sociais e suas perspectivas de construção de uma religião e de um mundo em que ambos fossem diferentes, assim, analisamos como os atores se sentiam enquanto grupo, qual a influência da religião em suas visões de mundo e o papel da Igreja na sociedade. Através destes conceitos da Teoria da Mobilização Política construímos informações que nos permitem afirmar que: a articulação entre grupos leigos e alguns padres engajados com idéias progressistas, muitas vezes articulados com o Movimento da Boa Nova (MOBON), foi capaz de superar os ditames da elite eclesiástica de Dom Oscar (1959-1988), que não via com “bons olhos” idéias religiosas progressistas e que a chegada de Dom Luciano foi de grande importância para liberdade de atuação de grupos religiosos progressistas e para a consolidação do Movimento dos Atingidos por Barragens do Alto Rio Doce.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa, M. S. ; Universidade Federal de Viçosa, March of 2005. **Religion and Social Mobilization in the Archdiocese of Mariana/MG.** Adviser: Franklin Daniel Rothman. Committe Members: Fábio Faria Mendes and Ana Louise de Carvalho Fiúza.

This study analyzes the actions of ideologically progressive groups within the Archdiocese of the Mariana, in Minas Gerais State, during the administration of the conservative Archbishop Dom Oscar de Oliveira (1959-1988), as well as the process of transformations of a progressive character within the Archdiocese during 1990s. These transformations were influenced not only by the arrival of Dom Luciano Mendes de Almeida as new Archbishop of Mariana, in 1988, but also by ideas and activities of a number of Catholic lay groups and priests. The objective of the study was to explain the paradox of how, at an historical moment (1990s) in which the Vatican and the Brazilian Catholic Church sought to contain and reduce political activism within the Church, the Archdiocese of Mariana became more receptive to

ideas associated with Liberation Theology. Oral history and the analysis of documents provided diversified sources of information and points of view, permitting corroboration and inferences. The political process model of social movement theory provided a reference to explain progressive ideological and institutional transformations within the Archdiocese of Mariana. Consistent with this theoretical framework, a favorable political opportunity structure provided conditions which permitted progressive religious and political practices to develop within a traditionally conservative institution; personal and ideological affinities and interaction among clerical and lay religious activists formed networks and mobilization structures which diffuse progressive ideas and activities; and framing processes helped these activists to assimilate these progressive religious ideas and apply them to a world view of a new and more just society. The arrival and administration of Archbishop Dom Luciano provided the political opportunity and institutional space which enabled these preexisting socio-political and ideological networks, in many instances articulated with the ideas and actions of the Movement of the New Social Order (MOBON), to transform the Archdiocese of Mariana into an institution with more progressive ideas and practices which, in turn, contributed to the emergence and consolidation of the Movement of People Affected by Dams (MAB).

LISTA DE SIGLAS

- ALCA:** Aliança de Livre Comércio das Américas
- AEM:** Arquivo Eclesiástico de Mariana
- AM:** Arquidiocese de Mariana
- CEBs:** Comunidades Eclesiais de Base
- CPT:** Comissão Pastoral da Terra
- ICHS:** Instituto de Ciências Humanas e Sociais
- JOC:** Juventude Operária Católica
- JUC:** Juventude Universitária Católica
- UFOP:** Universidade Federal de Ouro Preto
- UFV:** Universidade Federal de Viçosa
- UFMG:** Universidade Federal de Minas Gerais
- LEC:** Liga Eleitoral Católica
- MAB:** Movimento dos Atingidos por Barragens
- MAB–ARD:** Movimento dos Atingidos por Barragens do Alto Rio Doce
- MAPE :** Movimento de Apostolado dos Pioneiros do Evangelho
- MOBON:** Movimento da Boa Nova
- RCC:** Renovação Carismática Católica

LISTA DE FIGURAS E QUADROS

FIGURA I: Porcentagem dos participantes dos cursos do MOBON vindos da Arquidiocese de Mariana (1979-1987).

QUADRO I: Distribuição por ano dos participantes dos cursos do MOBON vindos da Arquidiocese de Mariana.

QUADRO II: Localidades da Arquidiocese de Mariana dos participantes dos cursos do MOBON (1979-1987)

INTRODUÇÃO

Esta dissertação visou analisar a trajetória e a atuação de diversos grupos progressistas¹ existentes na Arquidiocese de Mariana² durante o arcebispado de Dom Oscar de Oliveira (1959-1988), bem como o processo de transformações pelas quais a Arquidiocese passou no sentido de tornar-se mais progressista nas décadas de 1980 e 1990, período em que o Vaticano atuava em prol da diminuição do ativismo político católico.

O objeto de pesquisa deste estudo começou a ser pensado durante o curso de graduação em História (1999-2002), na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). O *campus* de Ciências Humanas e Sociais (CHS) localiza-se na vizinha cidade de Mariana, sede da Arquidiocese, onde morei por quatro anos e tive contato com a religiosidade local, através de amizades, trabalhos acadêmicos, jornais locais, etc.

¹ O conceito de progressista está problematizado nas páginas 13 e 81, mas de antemão pode-se afirmar que o termo se refere a católicos que optam por uma prática religiosa e um discurso que pode ser associado à Teologia da Libertação (MARIZ, 2001:20).

² Vide mapa da Arquidiocese e regiões desta em anexo.

Mariana é uma cidade conhecida nacional e internacionalmente pelas belas igrejas, ruas, casarões e pela importância histórica que possui. Muitos são os religiosos desta cidade que se orgulham da tradição católica e do relevante papel que esta religião tem e teve nesta cidade histórica, que recebe milhares de turistas para visitar seus belos templos.

No ICHS, nas conversas de corredor, na hora do lanche e nas discussões acadêmicas, muitos criticavam o catolicismo de Mariana pelo conservadorismo, tanto por causa da população que não teria interesse em que a Igreja fosse diferente, como também porque a Arquidiocese ali instalada seria das mais conservadoras do país.

Interessava-me pelo assunto e, conversando com os colegas de estudo sobre os aspectos da religiosidade local, alguns comentavam que tinham visto no jornal da Arquidiocese, na década de 1960, notícias amedrontando a população, alertando que o comunismo poderia chegar e dissolver as famílias e a religião católica. Nesse mesmo sentido, o jornal investia energias na perspectiva de produzir mensagens que legitimavam a Ditadura Militar.

Soares (2003), no sentido de entender o posicionamento religioso e político da Arquidiocese durante a ditadura militar, fez sua monografia de fim de curso analisando notícias que se referiam às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)³ no principal jornal da Arquidiocese de Mariana, durante os anos de 1968 e 1978, tentando perceber como o jornal local via a atuação política das CEBs na Arquidiocese. Essa autora conseguiu perceber que a Arquidiocese de Mariana buscava criar CEBs com o objetivo estritamente espiritual, não objetivando, de forma alguma, uma atuação político-social que pudesse levar as pessoas a se sindicalizarem, a realizarem protestos contra as condições sociais vigentes, etc.

Para ilustrar esse fato, foram selecionadas duas passagens do jornal, O Arquidiocesano, as quais datam do ano de 1970:

³ O conceito e a caracterização das CEBs serão feitos ainda na parte introdutória do trabalho. Contudo, a princípio podemos entendê-las como um pequeno grupo de pessoas que se reúnem regularmente para a discussão de suas vidas e problemas sociais, tendo como pano de fundo e fonte de inspiração a Bíblia.

Deve-se tender a que as comunidades eclesiais de base se desenvolvam nestes três planos (a saber, da fé, do culto e da caridade), manifestando, de modo cada vez mais perfeito, sua natureza ‘eclesial’, e chegando a assumir – nas possibilidades de seu nível – todos os objetivos de ação que competem á Igreja e que o Plano Nacional de Pastoral de Conjunto quis resumir em suas seis diretrizes (O Arquidiocesano, ano XI, n° 553, 19/04/1970, p. 4, citado por SOARES, 2003:65-66).

(...)o objetivo comum visado pela Comunidade é, antes de tudo, o objetivo espiritual eclesial e depois, de acordo com ele e a ele subordinado, os objetivos temporais e materiais do homem e da família humana, qualquer que seja e como quer que se apresente (O Arquidiocesano, ano XI, n° 553, 19/04/1970,p. 4, citado por SOARES, 2003: 66).

Levando em conta essas citações do jornal, percebe-se que, na visão da Arquidiocese, o papel espiritual era o de maior importância numa CEB, estando todos os outros fatores subordinados às questões espirituais. Nas CEBs, o papel espiritual é também relevante, mas o que chama a atenção é o fato de o jornal oficial da Arquidiocese ficar enfatizando o objetivo espiritual em detrimento das questões temporais.

Assim, o papel da Igreja seria o de “fornecer” um conforto espiritual e não metas para reflexão das condições sociais, econômicas, etc. Dessa forma, não se pode falar de uma proibição à existência de CEBs ou da falta de incentivo à criação das CEBs. A principal preocupação era de que estas não saíssem das questões eclesiais para se preocuparem com questões sociopolíticas.

O trabalho de SOARES (2003) foi uma contribuição no estudo da problemática das CEBs na Arquidiocese e, ao final da monografia, ela chegou à conclusão de que as “CEBs de Mariana (...) atuaram conforme às motivações de uma Igreja tradicional e conservadora que se encontrava muito bem consolidada” (SOARES, 2003: 79).

A conclusão da monografia estava baseada nos relatos do jornal oficial da Arquidiocese. Pensamos que o trabalho dela poderia ficar mais completo e até mais interessante se ela tivesse visitado e entrevistado algumas pessoas que

participavam das CEBs em diversas regiões da Arquidiocese, no sentido de tentar perceber se as notícias do jornal não seriam mais um interesse da elite eclesialística daquele período, pois as práticas religiosas poderiam ser diferentes daquelas apontadas pelo jornal. A análise do jornal, como fonte única, poderia ser traiçoeira, tendo em vista que este poderia apenas repassar notícias de interesses das elites dirigentes da Arquidiocese, o que impedia a contemplação de espaços particulares da Arquidiocese que tinham CEBs mais politizadas⁴.

Buscando suprir essa possível lacuna deixada pelos jornais e buscando dar um enfoque diferente de SOARES (2003), enviei um projeto de pesquisa ao Programa de Mestrado em Extensão Rural da Universidade Federal de Viçosa, objetivando estudar a influência das CEBs na região de Viçosa⁵, uma vez que algumas pessoas tinham me dito que nesta região existiam CEBs que tiveram uma importante atuação política e que isso teria redundado em sindicatos combativos, associações, etc.

Fui aprovado e, conversando com o professor Franklin, acabei me interessando em estudar a influência das CEBs no Movimento dos Atingidos pelas Barragens na região. Inicialmente, o trabalho objetivava perceber de que forma as CEBs propiciavam ou não a mobilização das pessoas para conseguirem maior poder de barganha com as empresas empenhadas na construção de barragens, ou até mesmo buscar impedir a construção das usinas hidrelétricas, cujos projetos existem em grande número na região.

Entretanto, ficaria uma lacuna no trabalho que poderia comprometê-lo. Como poderíamos falar de CEBs na Arquidiocese sem uma pesquisa aprofundada sobre a formação e difusão dessas comunidades? Como falar de atuação religiosa em movimentos sociais se há um entendimento de que a Arquidiocese sempre foi conservadora em sua atuação política? Não seria muito restrito para uma dissertação de mestrado estudar CEBs isoladas de pequenas comunidades, sem contemplar as ações da Arquidiocese? Talvez não, mas continuaríamos desejosos de compreender as práticas político-sociais da

⁴ Evidentemente reconheço que era uma monografia e por isso seria muito difícil abordar estas questões.

⁵ Viçosa pertence a uma das regionais da Arquidiocese de Mariana.

tradicional instituição eclesiástica e, principalmente, as transformações pelas quais tal instituição vem passando de meados da década de 1980 até o ano de 2004.

Ao mesmo tempo, ficaria muito extenso para uma dissertação de mestrado estudar as ações da Arquidiocese no que se refere às CEBs e a atuação delas em pequenas comunidades rurais. Tendo em vista a importância da Arquidiocese de Mariana, buscamos enfocá-la, deixando o estudo da atuação das CEBs nas comunidades rurais para trabalhos futuros.

É necessário evidenciar que as CEBs das pequenas comunidades rurais também fazem parte da Arquidiocese de Mariana; contudo o enfoque do trabalho é dado nas decisões e posturas do arcebispado e também nas formas encontradas por padres e leigos para promoverem suas práticas religiosas, quando estas divergiam daquelas propostas pelo arcebispado.

Nesse sentido, esta dissertação teve como unidade de análise a Arquidiocese de Mariana e dedica importante atenção às mudanças por que esta passou em sua forma de atuação, sobretudo no que se refere aos progressistas⁶ que se mobilizaram no intuito de promover as idéias associadas à Teologia da Libertação, criando CEBs⁷, fazendo denúncias de injustiças sociais e contribuindo para a organização das populações que lutavam contra essas injustiças.

Quando se fala de transformações na Arquidiocese, é importante destacar que não se pode entender essa instituição como um organismo necessariamente monolítico. Isso porque

é conhecido de todos que, dentro da mesma Igreja, existem posições bastante divergentes no que se refere ao compromisso social dos cristãos. Assim, em muitas ocasiões, comunidades católicas atuam sem que o bispo ou o pároco esteja plenamente de acordo com o que se faz. Outras vezes acontece o inverso: o bispo ou o pároco toma

⁶ Estes podem ser padres, bispo, leigos, seminaristas, etc.

⁷ Aqui, é importante considerar que nem sempre as CEBs são embasadas em idéias da Teologia da Libertação.

posições contrárias à opinião de grande parte da população (HAMMES, 2003:36-37).

A idéia exposta anteriormente pode ser estendida às divergências ideológicas entre bispos e o Vaticano. Nesse sentido, se faz importante perceber que a Igreja Católica é muito heterogênea e, recentemente, essa diversidade parece se intensificar (MARIZ, 2000:46). Na Arquidiocese de Mariana isso não é diferente, pois ela abarca padres e leigos com variadas formas de pensar o papel da religião na sociedade.

Não obstante as diferenças entre os religiosos da Arquidiocese, percebe-se que o posicionamento público desta Instituição se direcionou de forma mais coesa para as questões sociais durante a década de 1990. Em 1992, por exemplo, quando a Açominas⁸ dispensou muitos funcionários e pretendia mandar embora outros milhares, a Arquidiocese de Mariana realizou ato público contra as demissões e convidou a população para participar através do jornal oficial, afirmando que

A Arquidiocese de Mariana, através da Forania de Conselheiro Lafaiete, fará protesto público contra as demissões na Açominas. O manifesto será no dia 14, domingo, em Ouro Branco, quando será celebrada missa na praça pública, na presença de todos os padres da Forania e do arcebispo Dom Luciano Mendes de Almeida (ano II, nº13, junho/92, 1 p.)

Em março de 1997, Dom Luciano Mendes de Almeida também se manifesta contra a privatização da Companhia Vale do Rio Doce, afirmando que não era ética, uma vez que não apresentava “argumentos convenientes e justifiquem o enorme risco que corre o futuro desenvolvimento do país” (O Pastoral, ano VII, março de 1997, nº69). Na década de noventa, a atuação progressista na Arquidiocese de Mariana se deu de modo especial na interação com o Movimento dos Atingidos por Barragens do Alto Rio Doce (MAB-ARD),

⁸ Empresa produtora de aço, localizada na cidade de Ouro Branco, situada na jurisdição eclesiástica da Arquidiocese de Mariana.

em que padres e agentes pastorais se engajaram no sentido de organizar as populações ameaçadas.

Alguns religiosos, ao se referirem a essa prática dos católicos, gostam de afirmar que a atuação junto aos movimentos sociais é consequência da “opção pelos pobres”. Segundo José de Souza Martins, a categoria explicativa “pobre”, para os religiosos progressistas, inclui vários aspectos, como: miséria, falta de justiça e direito, desigualdade, opressão, falta de liberdade e degradação da vida humana (Martins, 1984, citado por ROTHMAN, 1993:174).

A idéia de uma “opção preferencial pelos pobres” tem proximidade com idéias da Teologia da Libertação, mas é uma, entre outras correntes intelectuais dentro da Igreja, como são também as idéias do MOBON⁹; dessa forma, não se pode ligar atitudes progressistas da Igreja apenas à Teologia da Libertação. Nessa ótica, ROTHMAN (1993) propõe a hipótese de que a opção “preferencial opção pelos pobres” pode ter tido impacto maior na atuação dos religiosos do sul do país do que o conjunto de idéias da Teologia da Libertação.

Sobre a Teologia da Libertação, é importante fazer a distinção entre a Teologia e o movimento que recebe este nome. A Teologia da Libertação é um campo coerente de idéias religiosas que emergiram no final da década de 1960 na América Latina. Segundo suas idéias, o papel da Igreja é proporcionar a promoção social e a justiça econômica (SMITH, 1991).

Já a Teologia da Libertação movimento não é apenas um conjunto de idéias e crenças, mas uma tentativa de mobilizar pessoas para a promoção de justiça social (SMITH, 1991:25). Esse movimento compreende setores significativos da Igreja: padres, ordens religiosas, bispos, movimentos religiosos laicos, intervenções pastorais de base popular (pastoral operária, pastoral camponesa, pastoral urbana) e as comunidades eclesiais (LÖWY, 1991:25).

O movimento da Teologia da Libertação suscitou inquietação no Vaticano, nas elites intelectuais, nos grupos de orações, nas arquidioceses, nos partidos políticos, enfim, nos mais diversos segmentos sociais da América Latina

⁹ MOBON é a sigla do Movimento da Boa Nova, que possui características progressistas e será mais bem caracterizado no desenvolvimento da dissertação.

e talvez do mundo. Seus escritos foram produzidos na década de 1970 por latino-americanos¹⁰ e foram a expressão/legitimação desse movimento social (LÖWY, 1991:25).

Neste estudo, tentaremos mostrar que a mobilização promovida pelos progressistas da Arquidiocese de Mariana não deve ser estritamente identificada como Teologia da Libertação movimento, mas como um movimento progressista, pois muitas vezes as mobilizações ocorrem para a difusão de idéias progressistas que não são necessariamente as da Teologia da Libertação.

Pode-se chamar a atuação progressista de movimento social na Arquidiocese de Mariana, porque os progressistas mobilizam pessoas para ações coletivas no intuito de promover mudanças religiosas, melhores condições de vida e transformações culturais. Eles também acabam lutando contra as idéias e os grupos conservadores, que muitas vezes estão cristalizados num grupo religioso.

Dessa forma, o trabalho dos progressistas se enquadra no conceito de movimento social de Gamson, para quem um movimento social é uma tentativa de mobilizar pessoas para uma ação coletiva, contra um antagonista, a fim de resistir ou promover uma mudança social (Gamson, 1990: 14-16, citado por SMITH, 1991:53).

Sobre os antagonismos às idéias progressistas, é importante ressaltar que elas se chocaram com a oposição do Vaticano e de grande parte da hierarquia da Igreja latino-americana; nem por isso pode-se dividir a Igreja em duas facções antagônicas: os progressistas e os não-progressistas. Primeiramente porque grande parte dos padres, bispos e freiras não é absolutamente politizada e reage com base em critérios morais e religiosos. Segundo, os religiosos podem estar ora atraídos por uma ou outra posição. Além disso, existe uma série de nuances e características particulares entre as duas situações extremas.

A questão se complica ainda mais porque entendemos não ser suficiente afirmar que a Igreja se divide entre a hierarquia, os bispos e as cúpulas das

¹⁰ Tais como: Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alves, Leonardo e Clodovis Boff (Brasil) e Juan Carlos Scannone (Argentina).

instituições, os movimentos populares, as comunidades eclesiais de base, os sindicalistas cristãos, etc. Como afirma Löwy (1991), ela é também horizontal, atravessando todos os órgãos clericais de alto a baixo, das conferências episcopais às ordens religiosas, do clero diocesano aos movimentos laicos. Assim, a Teologia da Libertação se manifestava nos diversos espaços da Igreja Católica, dentro da Instituição e fora dela.

A Teologia da Libertação significou uma nova forma de se pensar a religião e foi ao encontro de um processo de ruptura com a longa tradição conservadora da Igreja. Muitos foram os católicos tradicionais que encontraram dificuldades em compreender ou aceitar o estilo e a mensagem da nova forma de atuação da Igreja. Por isso surgiram tensões entre os grupos tradicionais e os progressistas, particularmente na década de 1960 e no início da década de 1970 e, novamente, após 1982 (MAINWARING, 1989).

Após 1982 há uma tentativa da hierarquia católica de frear esta atuação. A carta apostólica endereçada aos bispos brasileiros em dezembro de 1980 dizia: “a Igreja não deve se envolver em questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa” (Higuet, 1984, citado por PRANDI; SOUZA, 1996:62). De acordo com Prandi e Souza (1996), o Papa “se mostrava bastante alinhado às tendências carismáticas e bem distante da opção pelos pobres da Teologia da Libertação” (PRANDI e SOUZA 1996:62-63).

O apoio do Papa, bem como a atuação dos grupos conservadores católicos, começou a atrapalhar os passos da Igreja progressista, tendo em vista que seminários foram vigiados, teólogos foram censurados, bispos progressistas foram substituídos por conservadores, etc. (PRANDI; SOUZA, 1996).

Nessa mesma perspectiva, Smith (1991) afirmou que a

A Teologia da Libertação experimentou uma significativa redução de oportunidade política dentro da Igreja Católica, uma vez que Roma buscou eliminar o suporte institucional da teologia da libertação. O Papa João Paulo II provou ser mais conservador que seus principais antecessores, João XXIII e Paulo VI (Novac 1986: 65-74) (...) Desde Puebla, houve ações tomadas pelo Vaticano para reduzir e, em alguns

*casos, combater a influência da Teologia na América Latina*¹¹
(SMITH, 1991:222).

Além da política do Vaticano de tentar mudar os propósitos da ação da Igreja progressista, o processo de abertura política no Brasil em fins da década de 1970 abriu possibilidades para que outras instituições, como os partidos políticos e sindicatos, assumissem o papel que, na maioria das vezes, estava sendo ocupado pela Igreja. Diante disso, o posicionamento da Igreja Católica foi mais no sentido de estimular movimentos populares do que ser ator social diretamente envolvido.

Nesse sentido,

após 1978, quando a abertura política já alcançava certa altura, as relações entre a Igreja e o Estado melhoraram gradualmente. A administração João Figueiredo (1979-1985) tentou criar um regime mais aberto e evitar o conflito com a Igreja. A reforma partidária e a atuação de outras instituições políticas permitiram que a Igreja passasse a se concentrar nas questões mais especificamente religiosas, reduzindo a área de conflito com a Igreja
(MAINWARING, 1989:180).

Assim, no Brasil passava a existir maiores espaços políticos para instituições independentes do apoio institucional da Igreja Católica e muitos progressistas ocuparam cargos importantes em sindicatos e partidos políticos, pois já existiam oportunidades políticas para tais instituições. Diante desses fatos, Corten (1996) afirma ser curioso que, enquanto a partir de 1983 a democratização política engata-se na Argentina e no Brasil, a Igreja – inclusive a brasileira - segue um caminho inverso. É o que Libâneo (1985) chama de “A

¹¹ No original “Liberation theology has experienced a significant reduction of political opportunity within the Catholic Church, as Rome has sought to undercut the institutional supports of liberation theology. Pope John Paul II has proven to be more conservative than his major predecessors, John XXIII and Paul VI(Novak 1986, 65-74) (...) Since Puebla, there have been a number of actions taken by the Vatican to curtail and, in some cases, to combat the influence of liberation theology in Latin America.”(SMITH 1991:222).

volta à grande disciplina”, uma vez que o Papa exprimia grandes reservas às práticas progressistas e atuava firme no sentido de conter esta prática.¹²

Assim, se nas décadas de setenta e oitenta,

A Igreja brasileira ficou conhecida no mundo pela forma como abraçou a ação social em nome dos pobres. Hoje, membros dominantes da ação social da Igreja acusam o Papa João Paulo II de estar restringindo a influência deles, designando conservadores para posições chaves, e censurando os teólogos liberais, e diminuindo os espaços de seus prelados (Brooke, 1989b: 14, citado por SMITH, 1991:223)¹³.

Considerando as informações a respeito da Igreja Católica no Brasil mencionadas anteriormente, pode-se afirmar que a Arquidiocese de Mariana apresenta características particulares no que diz respeito à sua relação com as idéias progressistas.

Evidentemente, devido ao grande número de dioceses e arquidioceses espalhadas pelo Brasil, outras podem ter características similares à Arquidiocese de Mariana. No entanto, Mariana merece especial atenção, pela substituição de Dom Oscar, um arcebispo tido como conservador, por um reconhecido pela grande atuação progressista¹⁴, Dom Luciano, e porque a Arquidiocese de Mariana possui uma trajetória conservadora que se vê confrontada por uma atuação progressista e pelo destacado apoio ao Movimento Regional dos Atingidos pelas Barragens.

No intuito de problematizar as questões referentes às atuações dos católicos progressistas e deixar claro ao leitor a problemática de estudo e os objetivos e/ou metas deste trabalho, destacamos, como próximo tópico, as questões norteadoras do trabalho.

¹² Essa interpretação pode ser vista em Corten (1996), Libânio (1985), Prandi; Souza (1996), Smith (1991).

¹³ No original: "...Brazil's church was watched the world over as it decisively embraced social action in the name of the poor. Today, members of the church's long dominant social action wing charge that Pope John Paul II is quietly but steadily curbing their influence by appointing conservatives to key positions, censoring [liberation] theologians, and trimming the territory of liberal prelates"(SMITH 1991:223).

¹⁴ Segundo Valente (1994), a transferência de Dom Luciano está dentro de um contexto maior, no sentido de frear a atuação religiosa progressista em São Paulo.

1.1. Questões Norteadoras

Esse subtópico tem como objetivos apresentar uma revisão bibliográfica referente à Teologia da Libertação e fazer uma caracterização da Igreja Católica na segunda metade do século XX, visando dar embasamento aos objetivos principais desta dissertação.

Partimos do pressuposto de que durante as décadas de 1980 e 1990, diversos movimentos sociais contaram com o apoio das idéias da Teologia da Libertação (GOHN, 2003; IOKOI, 1996; MARIZ, 2000; PETRINI, 1984; GAIGER, 1987; LESBAUPIN, 1999; ROTHMAN, 1993, 1996). Na diocese de Chapecó, no sudoeste de Santa Catarina, por exemplo, sob a liderança do Bispo Dom José Gomes, foram criados a partir de 1976 grupos de reflexão em que as pessoas se reuniam para discutir a Bíblia e refletirem seus problemas contemporâneos (ROTHMAN, 1993).

Na região da diocese de Chapecó, quando surgiram problemas referentes à construção de barragens de usinas hidrelétricas, a população que seria atingida se mobilizou, buscando uma melhoria de poder de barganha, com amplo apoio da Igreja Católica. Os grupos de reflexão se tornaram importantes espaços de mobilização (ROTHMAN, 1993).

As lideranças religiosas tomaram lugar de destaque, liderando também movimentos sociais em favor dos atingidos. A Igreja utilizou-se da influência que possuía nos meios de comunicação para sensibilizar a população sobre os problemas que viriam com a construção das barragens. Além disso, forneceu importante ajuda na organização¹⁵ do movimento dos atingidos, incluindo também recursos financeiros (ROTHMAN, 1993).

¹⁵ “Apesar do apelo geralmente de cunho moral, ético e mesmo utópico da vertente religiosa da organização popular, freqüentemente em conflito com o caráter secular e pragmático da prática política moderna, não se pode prescindir do fato de que essa mesma prática política no Brasil, e, em especial, nos setores das camadas populares, é inevitavelmente mediatizada, como no caso de Minas, pelos elementos valorativos morais da consciência religiosa. Ao mesmo tempo em que isso pode ser um elemento complicador da política, por outro lado, constitui, certamente, um forte elemento de motivação de vontades em direção a uma ação política transformadora e de mudanças sociais” (POMPERMAYER, 1987:16).

A atuação da Igreja Católica também foi importante no apoio aos atingidos pela Usina Hidrelétrica de Sobradinho. Nesse sentido, Sigaud (1988) afirma que a mobilização dos atingidos recebia apenas o apoio da Igreja. É importante ressaltar também que a Igreja cumpriu papel importante no apoio a movimentos sociais urbanos, bem como para o processo de redemocratização¹⁶.

Não se tem notícia de que a Arquidiocese de Mariana tenha se engajado em lutas populares¹⁷ durante as décadas de setenta e oitenta. Se existiam Arquidioceses que não “viam com bons olhos” nem as idéias da Teologia da Libertação nem os movimentos sociais em oposição ao regime militar, este era o caso da Arquidiocese de Mariana.

No principal jornal da Arquidiocese, em 1970, Dom Oscar de Oliveira coloca em uma reportagem intitulada *Aplausos ao Presidente da República* os seguintes dizeres:

Cumprindo o dever de resguardar a moralidade pública, o Chefe supremo da Nação, Emílio Garrastazu Médici, baixou Decreto-Lei nº1077, 22 de janeiro último, proibindo publicações contrárias à moral e aos bons costumes, ‘quaisquer que sejam os meios de comunicação’.

(...) Aplausos, pois ao Exmo. Presidente da República por esta corajosa atitude que bem lhe demonstra o empenho de conduzir o Brasil à paz, à dignidade, ao progresso (O Arquidiocesano. ano XI, nº545.22/02/1970, p.1, citado por, SOARES (2003)).

E afirma ainda que:

A missão própria que Cristo confiou à sua Igreja não é de ordem política, econômica ou social. A finalidade que Cristo lhe prefixou é a de ordem religiosa (O Arquidiocesano. ano XI, nº 553, 19/04/1970., p. 3, citado por SOARES (2003)).

¹⁶ Uma referência importante para este assunto é Kriskke, P.; Mainwaring, S. (Orgs). **A Igreja nas Bases em Tempos de Transição (1974-1985)**. Porto Alegre: L&PM: CEDEC, 1986..

¹⁷ É interessante afirmar que o Movimento dos Atingidos pelas Barragens (MAB) do Alto Rio Doce só surgiu na década de 1990.

Naquele momento em que a Arquidiocese de Mariana demonstrava apoio ao regime militar e enfatizava que o papel da Igreja não era de ordem econômica, política e social, setores da Igreja Católica se engajaram na oposição ao regime, denunciando torturas e lutando por mais justiça social. Devido a essas divisões na Igreja Católica, Smith (1991) propôs uma divisão de católicos em quatro grupos com características peculiares. São os seguintes:

1) Os radicais são aqueles que empregam a análise social marxista, se abrem para alguma forma de luta violenta e muitas vezes são a favor da luta revolucionária. 2) Os progressistas promovem atividades para reformas sociais, políticas e econômicas no caminho da democracia e modernização econômica para melhorar o bem-estar da população latino-americana e se engajam em críticas sociais, mas não se abrem para luta violenta, como os radicais. 3) Os moderados são concentrados na idéia de manter a Igreja unida e a estabilidade social, rejeitam qualquer uso do marxismo e ao mesmo tempo fazem crítica a respeito da pobreza e exclusão social. 4) A ala conservadora da Igreja é concentrada na idéia de manter a tradição, a autoridade hierárquica e a doutrina ortodoxa; eles acreditam no papel moral e espiritual que a Igreja deve ter e têm a concepção de que a análise social marxista é perigosa e incompatível com os ideais do cristianismo (SMITH, 1991:51).

Algumas vezes os católicos oscilam entre as várias formas de pensamento. Löwy (1991) explicita os casos em que bispos conservadores se sensibilizavam com os problemas da população e acabavam tomando atitudes progressistas. Assim, acredito que o contrário também possa acontecer, o que reforça a idéia de que as atitudes dos religiosos são influenciadas pelo meio em que eles estão inseridos; isso deixa evidente que as ações religiosas conservadoras e progressistas não ocorrem num vácuo.

Dessa forma, para que uma paróquia e até mesmo uma diocese incorpore idéias progressistas e passe a agir de acordo com elas, é necessário que a população as incorpore e acredite em sua viabilidade. Isso significa que, embora seja importante a prática das lideranças religiosas no sentido de consolidar certas idéias religiosas, elas são insuficientes para mudar o

pensamento religioso de uma grande população de católicos, se esta tem pouco interesse nas novas propostas.

Mariana é um bom exemplo, pois poderia se acreditar que a saída de Dom Oscar de Oliveira, arcebispo de 1959 a 1988, reconhecidamente conservador, e a chegada de Dom Luciano em 1988, que esteve ligado aos setores progressistas da Igreja Católica, significariam uma ruptura abrupta da trajetória conservadora da Arquidiocese para um novo período de práticas progressistas.

Essa hipótese peca pela excessiva importância que dá a uma liderança religiosa e pela subestimação da importância da população, que seria então facilmente dominada pelas elites eclesiais e que seguiria cegamente os seus ditames. Assim considera-se que, para que a Arquidiocese de Mariana tomasse posturas progressistas, seria necessária a convergência de diversos outros fatores, como o interesse da população, a atuação dos agentes pastorais e um ambiente sociopolítico que possibilitasse a atuação progressista. Ou seja, era importante a presença de Dom Luciano, porém a nossa hipótese é a de que essa presença era insuficiente para uma atuação progressista da Arquidiocese, pois acreditamos que esta necessitava de um público apto a receber as novas mensagens religiosas e dispostos a veiculá-las pelo amplo território da Arquidiocese. Além dessas questões que envolvem a Arquidiocese, levantamos a hipótese de que novas idéias progressistas tenham chegado aos agentes pastorais arquidiocesanos através de uma casa de cursos do Movimento da Boa Nova (MOBON), localizada na região leste de Minas Gerais.

O intrigante é que, enquanto diversas dioceses e/ou arquidioceses brasileiras atuavam apoiando movimentos populares nas décadas de 1970 e 1980, na Arquidiocese de Mariana isso não acontecia. Na década de 1990, quando há uma investida do Vaticano no sentido de frear a atuação dos progressistas e um claro apoio aos setores ligados à Renovação Carismática Católica, a Arquidiocese de Mariana se destaca pela sua atuação progressista,

apoiando o Movimento dos Atingidos pelas Barragens¹⁸, realizando plebiscito contra a ALCA e trabalhando na organização de manifestações populares.

É nesse paradoxo que se faz presente o nosso problema de pesquisa, que pretende investigar como, em um momento em que a cúpula da Igreja Católica procurava diminuir o ativismo político do catolicismo, a Arquidiocese de Mariana se mostrou mais receptiva às idéias da Teologia da Libertação, o que significou oportunidades políticas para que setores progressistas pudessem apoiar diversas causas populares.

Nesse sentido, torna-se também relevante a análise da dinâmica organizacional dos atores sociais religiosos e a visão de mundo destes atores, pois as oportunidades políticas se referem aos aspectos institucionais e não às características organizacionais e de visão de mundo dos atores sociais, que são igualmente importantes na análise das mobilizações e/ou movimentos sociais.

Além de dar resposta a essas questões principais expostas anteriormente, objetivamos analisar como, num período em que há tentativa do Vaticano de frear a atuação progressista, ocorreram transformações na Arquidiocese de Mariana que contribuiram para que setores progressistas pudessem contribuir para os processos de mobilização e organização de movimentos populares e fazerem uso de idéias associadas à Teologia da Libertação.

Procurou-se ainda: identificar de que forma a presença de Dom Luciano contribuiu para que houvesse mais espaço para atuação progressista na Arquidiocese; verificar de que forma a Arquidiocese de Mariana contribuiu para a mobilização e organização do Movimento dos Atingidos por Barragens do Alto Rio Doce; e também verificar possíveis contradições e/ou diferenças de pensamento dentro da Arquidiocese de Mariana no que diz respeito à Teologia da Libertação.

¹⁸ O Movimento dos Atingidos por Barragens está merecendo especial atenção devido à sua grande atuação na região, bem como pela sua relação com a Arquidiocese de Mariana. Este último fato pode ser explicitado pelas notícias do jornal oficial da Arquidiocese, pela utilização de um espaço da Arquidiocese como escritório e pelas declarações feitas pelos arcebispos e padres. Existe a hipótese de que a Arquidiocese apóia outros movimentos, mas isso só será destacado no decorrer da pesquisa.

1.2. Organização da dissertação

Depois de expostas as questões norteadoras do trabalho, vamos expor, neste subtópico, de que forma foi organizada a dissertação e os argumentos que justificam essa organização.

O segundo capítulo da dissertação foi dedicado à exposição dos conceitos da teoria da mobilização política¹⁹. Foi feita uma breve exposição do conjunto de fatores desta teoria e posteriormente foram expostos os conceitos de: estrutura de oportunidades políticas, estruturas de mobilização e processo de *framing*. Em seguida, fez-se uma breve discussão a respeito da relação entre os três conjuntos de fatores.

No terceiro capítulo foi feita uma exposição da metodologia utilizada no trabalho, com a especificação das dificuldades, e facilidades, encontradas na pesquisa. Buscou-se também mostrar de que forma os dados foram selecionados, organizados e utilizados.

No quarto capítulo foi realizada uma contextualização histórica da Igreja Católica no Brasil desde o período colonial, na qual se procurou contemplar a Arquidiocese de Mariana, procurando relacioná-la às ações da Igreja Católica, nacional e internacionalmente.

No capítulo quinto, que foi dividido em quatro partes, encontra-se o foco central do trabalho. Na primeira parte foram discutidas as transformações na Igreja Católica entre os anos de 1962 e 1979 e como a Arquidiocese se encontra nesse contexto. Na segunda parte fez-se uma contextualização da redemocratização no Brasil e de que forma a Arquidiocese se posicionou no período de transição ao regime democrático. Na terceira foram discutidas questões referentes à difusão de idéias progressistas na Arquidiocese de Mariana na década de 1980, destacando-se o MOBON e suas idéias. Na quarta e última parte deste capítulo foram abordadas as transformações na Arquidiocese e a forma como elas convergem à mobilização progressista e ao MAB da região do Alto Rio Doce- MG.

¹⁹ Em inglês, é conhecida como Political Process Model.

Depois da exposição dos capítulos, partiu-se para as considerações finais do trabalho, fazendo uma reflexão a respeito da viabilidade da utilização da Teoria da Mobilização Política e indicando as conclusões que podemos tirar do trabalho.

CAPÍTULO II - REFERENCIAL TEÓRICO

2.1. Teoria da Mobilização Política

Os pesquisadores de movimentos sociais de diversos países, que representam diferentes tradições teóricas, têm analisado três conjuntos de fatores nas pesquisas sobre os movimentos sociais e/ou revoluções (McADAM et al., 1996:2).

Os fatores podem ser designados como: estrutura de oportunidades políticas, estrutura de mobilização e processo de *framing*. Os três fatores de análise e as relações entre eles são conhecidos por teoria da mobilização política. Segundo esta teoria, os movimentos acontecem quando eles “demonstram a existência de aliados e quando eles revelam a vulnerabilidade de seus oponentes” (Tarrow, 1994:23 apud GOHN, 1999:4).

Nessa perspectiva, utilizou-se a teoria da mobilização política com o objetivo de compreender a organização e atuação de grupos progressistas da Arquidiocese de Mariana. Os fatores de análise da teoria da mobilização política

são: (1) a estrutura de oportunidades políticas e constrangimentos que confrontam o movimento; (2) as formas de organização (tanto formais como informais) disponíveis aos insurgentes; (3) o processo coletivo de interpretação, atribuição e construção social que faz mediação entre a oportunidade e a ação (McADAM et. al., 1996:2).

Smith (1991) realizou um trabalho sobre a emergência, o desenvolvimento e o declínio da Teologia da Libertação na América Latina como sendo um movimento social, argumentando que a Teologia da Libertação pode se configurar como um campo de idéias, mas também como um movimento social, uma vez que mobiliza pessoas para uma ação coletiva contra antagonistas no sentido de promover uma mudança social (SMITH, 1991:25).

Para Gohn (1999), a abordagem da teoria de mobilização política representa

um avanço em relação a todas as outras teorias já produzidas pelo paradigma norte-americano de análise das ações coletivas em geral e dos movimentos sociais em particular. Embora ela seja ainda muito presa ao modelo de uma análise determinada pela lógica da racionalidade instrumental das pessoas, ela introduz a política e localiza as ações nas estruturas macro-sociais. As pessoas, os grupos e os movimentos agem segundo estímulos e estruturas de oportunidades externas. Elas usam sua racionalidade para escolherem as melhores oportunidades políticas. Ao mesmo tempo há um grau de liberdade e de possibilidade de criação de fatos novos, e da própria mudança social, que não é vista de forma determinística (GOHN 1999:4).

Nessa visão, a teoria da mobilização política representa um avanço. Entretanto, para McAdam (1996), boa parte dos pesquisadores tem tentado incorporar em seus trabalhos apenas um dos aspectos dessa teoria, sendo um desafio englobar os três conjuntos de fatores e identificar as inter-relações entre eles (McADAM et al., 1996: 7).

Mostrou-se viável a utilização dos três aspectos nesta dissertação porque o movimento de transformações religiosas na Arquidiocese de Mariana se mostrou bastante complexo, envolvendo as três dimensões de análise.

Analisar as estruturas de oportunidades políticas foi importante para que se pudesse perceber o surgimento de uma situação favorável para que um conjunto de práticas religiosas e políticas tivessem um amplo espaço de atuação numa instituição tradicionalmente conservadora.

A análise das estruturas de mobilização foi importante para a identificação e o estudo do papel dos atores sociais na emergência das novas idéias religiosas e para entender de que forma a atuação de alguns atores ou grupos conseguiu mobilizar religiosos num processo de interação, articulação e construção de redes no sentido de promover a emergência de idéias diferenciadas daquelas colocadas pela Arquidiocese de Mariana.

O processo de *framing* também se mostrou importante no sentido de analisar a visão de mundo dos atores sociais e suas perspectivas de construção de uma religião e de um mundo em que ambos fossem diferentes. Assim, objetivou-se analisar como os atores se sentiam enquanto grupo, qual a influência da religião em suas visões de mundo e o papel da Igreja na sociedade.

A fim de facilitar a compreensão dos fatores de análise da Teoria da Mobilização Política, decidiu-se defini-los e discuti-los separadamente e depois tratar da relação entre eles, visando facilitar a compreensão e apreensão da Teoria.

2.2. Estrutura de oportunidades políticas²⁰

O conceito de estrutura de oportunidades políticas²¹ surgiu entre os anos de 1970 e 1980, num período em que ocorreu um debate entre a sociologia

²⁰ Se faz necessário um debate a respeito do assunto tendo em vista que muitos pesquisadores têm definido ou interpretado o termo de forma diferente, aplicando-o a uma variedade de fenômenos empíricos e o utilizado para um amplo leque de questões no estudo dos movimentos sociais (McADAM 1996:25).

norte-americana e alguns setores da escola européia de análise dos movimentos sociais que desenvolveram o paradigma da identidade social (por exemplo: Touraine e Melucci) (GOHN, 1999:4).

O conceito de oportunidades políticas, segundo Tarrow, “auxilia-nos na explicação sobre como os movimentos se difundem, como novas redes são formadas, e como as oportunidades são alargadas e criadas” (GOHN, 1999:5) e tem sido usado como o ponto-chave de explicação do desenvolvimento e das conseqüências de ações coletivas (McADAM, 1996: 29).

No que diz respeito ao uso do conceito de estrutura de oportunidades políticas²², há importantes representantes norte-americanos, como Charles Tilly, Doug McAdam e Sidney Tarrow, e também europeus, como Hanspeter Kriesi, Hebert Kitschelt, Ruud Koopmans e Jan Duyvendak. Todos esses autores têm como foco comum no estudo dos movimentos sociais a convicção de que estes e as revoluções são moldados pelo amplo espectro de constrangimentos e oportunidades do contexto nacional em que acontecem (McADAM et al., 1996:3).

O uso que se tem se dado às pesquisas é diferenciado. Os norte-americanos tentam explicar a emergência de um movimento social particular com base nas mudanças de estrutura institucional ou nas relações de poder informal de um dado país. Já os europeus têm dedicado seus estudos a comparações entre as diferenças de contexto entre países com características diferenciadas (McADAM et al., 1996:3).

No entanto, tanto a perspectiva de estudo européia como a norte-americana compartilham a idéia de que o ambiente político dentro do qual se tomam decisões políticas institucionalizadas não é rígido nem estático, uma vez que é um ambiente sujeito a transformações. Essas transformações podem

²¹ Segundo Rothman (1993:8), o conceito de estrutura de oportunidades políticas foi implicitamente desenvolvido por Lipsky (1968), e mais explicitamente por Eisinger (1973), Piven e Cloward (1979) e Jenkins e Perrow (1977). E formalmente o conceito teria sido formulado por Tilly (1978), Mcadam (1982), Tarrow (1983), Kitschelt (1986) e Brockett (1991) (citado por ROTHMAN, 1993).

²² “A emergência e o desenvolvimento de diversas ações coletivas como o movimento de mulheres (Costain, 1992), Teologia da Libertação (Smith, 1991), mobilização de camponeses na América Central (Brockett, 1991), o movimento de congelamento nuclear (Meyer, 1993a), e o ciclo de protesto italiano (Tarrow, 1989), tem sido atribuído à expansão e contração das oportunidades políticas (McADAM 1996:24)

expandir ou reduzir as estruturas de oportunidades políticas de um movimento social (SMITH, 1991:58).

Para tratar da redução da estrutura de oportunidades políticas, Tarrow (1998) trabalha com a noção de constrangimento, que se refere àquilo que tende a impedir ou dificultar a mobilização e organização de grupos de protesto (TARROW, 1998: 72). Nesse sentido, configura-se como sendo uma influência importante na emergência e no curso de vida do movimento social.

Segundo a teoria de mobilização política, os movimentos sociais acontecem, normalmente, quando o ambiente político se mostra mais vulnerável e mais receptivo à ação coletiva, quando há expansão das estruturas de oportunidades políticas²³, que são definidas por Tarrow (1998) como

sinais para que atores sociais ou políticos encorajem-se ou desencorajem-se no uso de seus recursos internos para formarem movimentos sociais. Meu conceito de oportunidades políticas enfatiza não somente estruturas formais como instituições estatais, mas estruturas de conflito e de aliança que provém recursos e opõem constrangimentos externos aos grupos (Tarrow, 1996:54, citado por GOHN 1999:5).

Completando esse raciocínio, Kitschelt (1986:58) afirma que a estrutura de oportunidades políticas compreende específicas configurações de recursos, arranjos institucionais e precedentes históricos para a mobilização social, que facilitam as mobilizações em alguns momentos e constroem em outros. Assim, as oportunidades políticas podem aumentar ou diminuir com o passar do tempo e dos acontecimentos.

Nesse sentido, Tarrow (1998) afirma que as oportunidades políticas são dimensões da luta política que encorajam as pessoas a se engajarem em contensões políticas; e constrangimentos políticos ele entende como sendo fatores de repressão, como também a capacidade apresentada pelas autoridades de enfrentar o movimento social (TARROW, 1998:19-20).

²³ McADAM (1996:25) defende a idéia de haver expansão de oportunidades culturais e aponta que os estudos de Gamson e Meyer enfatizam a existência de framing de oportunidades políticas.

Dessa forma, os estudos de oportunidades políticas são de grande importância para o entendimento dos movimentos sociais. Entretanto, é preciso entender que não existe uma fórmula de prever quando um movimento vai emergir, porque os movimentos sociais ocorrem em diferentes contextos e circunstâncias históricas e porque as conjunturas econômicas, sociais e políticas podem variar de forma abrupta, fazendo com que um movimento social que estava na iminência de emergir perca sua legitimidade e sua função.

Por essa razão, estruturas de oportunidades políticas não podem ser entendidas como algo que não varia e que seu alargamento inevitavelmente produz movimentos sociais (TARROW, 1998:20). Mas em geral, os movimentos sociais emergem quando as estruturas de oportunidades políticas se alargam e os atores insurgentes percebem potencial para alianças e a vulnerabilidade do oponente é revelada (TARROW, 1998:23).

Como mencionado, as estruturas de oportunidades políticas podem expandir ou reduzir. Assim, uma pergunta pertinente é saber o que poderia causar transformações nas oportunidades políticas? Segundo McAdam (1982), qualquer evento ou processo social pode indeterminar os cálculos e as suposições na política estabelecida. Em se tratando de uma Arquidiocese, podem-se citar como exemplos: a política do Vaticano, a estabilidade e/ou instabilidade política nacional, jogos de forças internos à Arquidiocese, mudanças na direção da Arquidiocese, interesse dos fiéis etc. Portanto, são diversos os fatores que podem influenciar as estruturas de oportunidades políticas.

No sentido de abranger o conceito, Tarrow (1998), acredita que são diversas as dimensões do conceito, sendo as principais

(1) a abertura de acesso para participação de novos atores; (2) a evidência de realinhamento político na esfera política (3) o aparecimento de elites influentes (4) a emergência de rachas nas

*elites; e (5) o declínio na capacidade do estado de reprimir a discordância.*²⁴ (p.76)

Esse autor afirma também que as estruturas de oportunidades políticas não são apenas externas aos movimentos sociais, existindo uma relação dialética, pois os movimentos, em alguns contextos, têm a capacidade de gerar as oportunidades, tendo em vista que eles constroem organizações, elaboram ideologias, socializam e mobilizam pessoas e constroem identidades coletivas (1998:3). Assim, fatores internos aos movimentos sociais também são importantes para a análise das estruturas de oportunidades políticas.

No mesmo sentido, Gohn (1999) afirma ser preciso ficar atento, pois, muitas vezes

o olhar das oportunidades políticas está muito dirigido para as condições externas ao movimento, quando deve-se lhe olhar também para as condições internas pois aí poderemos encontrar elementos explicativos sobre como as divergências contribuem para o avanço ou retrocesso do movimento como um todo (p.20).

Nessa perspectiva, esta pesquisa procurou identificar fatores internos, externos e a relação entre eles na mobilização religiosa na Arquidiocese de Mariana. Assim, reconhecemos a importância da interação entre fatores locais, nacionais e internacionais em movimentos sociais e/ou mobilizações sociais, tendo em vista que estruturas de oportunidades políticas locais estão embutidas em estruturas de oportunidades políticas nacionais que por sua vez está embutida em estruturas internacionais. Essa estrutura de “ninhos” cria a possibilidade de complexas formas de relação entre os atores (ROTHMAN; OLIVER, 1999:43).

Dessa forma, embora a ênfase dada tenha sido nas transformações institucionais e na atuação dos atores sociais em nível local, não se perdeu de vista as questões nacionais e a opção religiosa do Vaticano, que são igualmente

²⁴ No original:(1) the opening of Access to participation for new actors; (2) the evidence of political realignment within the polity; (3) the appearance of influential allies; (4) emerging splits within the elite; and (5) a decline in the state’s capacity or will to repress dissent” (TARROW1998:76).

importantes na análise das estruturas de oportunidades políticas. Por isso, buscamos perceber diferenças e convergências de atuações religiosas em níveis local, nacional e internacional.

2.3. Estrutura de mobilização

As estruturas de oportunidades políticas são de grande importância para a emergência, para o desenvolvimento e para as conseqüências dos movimentos sociais. Mas os movimentos sociais não são independentes dos vários tipos de estruturas de mobilização através do quais os grupos se organizam, visto que sem suficiente organização, as oportunidades políticas acabam não sendo aproveitadas pelos grupos que têm interesse na organização dos movimentos sociais (McADAM, 1996:3 e 7).

McAdam (1982; 1996) afirma que os interessados na mobilização e/ou mobilizados precisam ser capazes de converter as estruturas de oportunidades políticas em um movimento social. Para que isso aconteça se faz necessária a existência das estruturas de mobilização, que podem ser entendidas como veículos coletivos, tanto informais quanto formais, através dos quais as pessoas se mobilizam e se organizam numa campanha coletiva (McADAM et al 1996:44).

No mesmo sentido, McCarthy (1996:141) declara que por estruturas de mobilização podem-se entender as diversas maneiras de engajamento numa ação coletiva, que inclui “repertório tático” particular, formas de “organização particulares do movimento social”, bem como os locais de estruturas de micromobilização que *a priori* não visavam a mobilização, mas são lugares onde esta pode ser gerada. Isso inclui as unidades familiares, redes de amizade²⁵, associações voluntárias, unidade de trabalho, etc.

²⁵ O papel das estruturas informais diárias têm sido ligados com a mobilização do movimento, muitas vezes são tratados como micromobilização (MCCARTHY, 1996:143).

Nessa mesma perspectiva, Tarrow (1998:22) afirma que, apesar de a decisão de participar de uma ação coletiva ser individual, é no grupo de relações sociais e nas redes de ligação que essa pessoa possui é que esta decisão é ativada e sustentada, e esse caráter dos movimentos sociais tem sido mostrado por diversas pesquisas.

A teoria da mobilização política enfatiza a importância dessas organizações sociais, tanto formais quanto não-formais. De fato, uma das características que marcam os pesquisadores que se utilizam desta teoria é a sua comum discordância com a teoria da mobilização de recursos, a qual defende que os movimentos sociais se fazem com organizações formais (McADAM, 1996:4).

Essa questão é importante, pois até mesmo a tradição mais recente de estudos de redes de recrutamento para movimentos sociais (Gould, 1991; Kriesi, 1988; McAdam, 1986; McAdam and Paulsen, 1993, Snow, Zurcher, and Eklund-Olson, 1980); que pareciam não estar em afinidade teórica com a teoria da mobilização política, enfatizam o caráter informal das estruturas de mobilização (McADAM et al. 1996:4).

Oberschall (1973 citado por SMITH, 1991) e Freeman (1973 citado por SMITH, 1991) também salientam a importância da organização das populações locais e colocam a questão da organização relacionada a uma rede de ligação entre os vários grupos que podem estar colaborando e/ou participando da mobilização da população. Também se destaca o estabelecimento de uma “infra-estrutura” que pode ser usada para ligar membros de uma população para uma campanha organizada de ação política²⁶.

Nessa perspectiva, os pesquisadores de movimentos sociais têm caminhado para um consenso sobre a importância das estruturas de mobilização para entender a trajetória de um determinado movimento social e os ciclos de movimento sociais. McAdam et al. (1996:4) afirmam que um grande número de

²⁶ Nesse sentido, a casa de cursos do MOBON, que será tratada no item 5.3, pode ser considerada uma importante infra-estrutura.

pesquisadores têm dado grande atenção à dinâmica organizacional dos movimentos sociais.

Esse conceito se mostrou de grande importância na análise dos movimentos religiosos na Arquidiocese de Mariana, onde existem diversos setores e atores sociais buscando variados caminhos para a Instituição e para a prática religiosa local.

Por último, vale ressaltar que, em geral, os contatos e os trabalhos dos atores sociais religiosos engajados na mobilização progressista, na Arquidiocese de Mariana, ocorreram de maneira informal. Assim, os trabalhos religiosos aconteciam sem vínculo institucional, o que vai ao encontro da idéia colocada por McAdam do caráter informal das estruturas de mobilização (McADAM et al., 1996:4).

2.4. Processo de *framing*

A combinação entre estruturas de oportunidades políticas e estruturas de mobilização oferece aos grupos sociais importantes condições para a emergência de movimentos sociais, mas estes são insuficientes para a ação coletiva. Juntos, eles apenas oferecem uma certa estrutura potencial para a ação coletiva (McADAM, 1982:48).

Mediando entre oportunidade, organização e ação estão os significados e definições que as pessoas compartilham de suas situações. Para a participação em um movimento social se faz necessária uma postura otimista com relação à capacidade de atuação e conseqüências positivas do movimento social (McADAM et al., 1996:5).

Condicionando a presença ou ausência das percepções sociais em relação aos movimentos sociais, há uma complexa dinâmica de psicologia social, que diversos autores têm se referido como *framing process*. Nesse sentido, McAdam (1982) utilizava-se do conceito de “cognitive liberation” para se referir ao processo de transformação da consciência, explicitando a importância

das idéias e da definição das condições sociais na legitimação e no estímulo aos movimentos sociais.

Recentemente, diversos pesquisadores têm-se referido às transformações da consciência social quanto aos movimentos sociais como *framing process*, enfatizando a importância central das idéias e da cultura para se entender a mobilização e a participação dos atores nos movimentos sociais. Para Zald (1996), os *frames* podem ser entendidos como metáforas específicas, representações simbólicas e cognitivas utilizadas na legitimação de modos alternativos de ação, como, por exemplo, a mobilização (p.262).

Assim, este conceito vai ao encontro de McAdam et al. (1996), que adotam o conceito de *framing process*, de David Snow, como “sendo esforços estratégicos conscientes compartilhados por grupos de pessoas que compartilham compreensões de mundo que legitimam, definem e motivam a ação coletiva”²⁷ (p.7).

Smith (1991) se referia ao processo de *framing*, utilizando-se do conceito de “*insurgent consciousness*”, que traduzimos como consciência insurgente, que se mostrou muito adequado a esta dissertação, tendo em vista que esse autor o utilizou na pesquisa a respeito do movimento da Teologia da Libertação, analisando questões referentes à religião católica.

Segundo Smith (1991), consciência insurgente é um

estado coletivo de entendimento que se origina da interpretação da situação social objetiva na qual um grupo de um movimento em potencial se encontra. Esta é uma percepção, interpretação, e explicação de uma situação social que compele as pessoas a se organizarem coletivamente e agirem para mudar a situação social (McAdam, 1982:51) (SMITH, 1991:61-62).

Resumindo, consciência insurgente é o estado coletivo de entendimento de que a mudança social é viável (SMITH, 1991:62). Para esse autor, a consciência insurgente só emerge no momento em que um grupo de pessoas

²⁷ No original: “conscious strategic efforts by groups of people to fashion shared understandings of the world and of themselves that legitimate and motivate collective action”(McADAM et al 1996:6).

adota um *frame* de injustiça. Para ele, pode-se entender como *frame* “um sistema de interpretação que os indivíduos utilizam para ordenar a realidade, fazer eventos significativos, organizam experiências, e guiam a ação”.

O conceito de *frame* e o de consciência insurgente não respondem à questão de como os indivíduos se sentem como grupo. Para isso se faz necessária uma “identidade coletiva”, que é uma

definição interativa e compartilhada produzida por um número de indivíduos (ou grupos num nível mais complexo) relacionado à orientação de suas ações e do campo de oportunidades e constrangimentos nos lugares em que estas ações se fazem (MELUCCI,1996:70).

Melucci (1996) defende a idéia de que a identidade coletiva é definida num processo entre atores que interagem, comunicam e influenciam-se mutuamente, pois uma identidade deve ser socialmente construída (ROTHMAN, 1996:131). Essa construção social da identidade coletiva pelos atores sociais é de grande importância para o entendimento de como um ator social se forma e se mantém.

Estes conceitos são importantes para analisar os aspectos subjetivos individuais e coletivos dos participantes do movimento progressista na Arquidiocese de Mariana.

2.5. A relação entre os fatores

As oportunidades políticas são definidas por um grupo de atores sociais organizados, ou seja, são os atores sociais que definem, em grupo, se determinadas configurações políticas são ou não propícias para a mobilização. Para que as pessoas estejam em grupo e bem informadas se fazem necessárias as estruturas de mobilização. E o processo de *framing* é importante na definição da situação social.

Assim, as mudanças na estrutura de oportunidades políticas que encorajam a mobilização não são apenas os efeitos objetivos nas relações de poder, mas são também condicionados pelas idéias compartilhadas por um grupo de atores que definem essa mudança (McADAM et. al., 1996:8).

Uma outra relação dinâmica recíproca é aquela entre a organização e o processo de *framing*.. Este processo de *framing* encoraja a mobilização, a busca de organização e atua no crescimento da consciência de que o sistema é ilegítimo e vulnerável. Ao mesmo tempo, essas críticas e a idéia de que a mobilização é viável acaba sendo condicionadas pelo acesso da população às várias estruturas de mobilização (McADAM et al., 1996:8).

Assim, o processo de *framing* é mais provável em lugares com forte organização, uma vez que as pessoas mais isoladas tendem a explicar suas condições por fatores mais individuais do que sociais (McADAM et al. 1996:8-9). Assim,

É improvável que surja um sistema crítico de framing num contexto de pouca ou nenhuma organização, a ausência de uma real estrutura de mobilização pode quase impedir que se propague para um número mínimo de pessoas necessárias e dispostas à ação coletiva (McADAM et al., 1996:9).

Dessa forma, há uma relação recíproca e dinâmica entre os três fatores mencionados, que acaba também por determinar a forma de ação coletiva proposta e realizada pelo movimento social. No entanto, é preciso dar destaque especial às estruturas de oportunidades políticas na dinâmica do movimento social, uma vez que a forma de mobilização é muito afetada pela oportunidade política apresentada; contudo, mas nunca se deve esquecer de que esta é mediada pelas estruturas de mobilização e pelo processo de *framing* (McADAM et al. , 1996:10).

No desenvolvimento e nos resultados dos movimentos sociais, a estrutura de oportunidades políticas é mais um resultado da interação do movimento com o ambiente do que uma simples reflexão do que ocorre no

ambiente externo ao movimento. Assim, é necessário focar mais no movimento no sentido de considerar a capacidade dele de lidar com o ambiente político em que está inserido (McADAM et. al. 1996:13).

Ao se focar o movimento social, um aspecto importante que se deve observar é se ele possui estruturas de mobilização fortes e que sejam capazes de desenvolver o movimento social, uma vez que, para sua sobrevivência, os atores sociais precisam ser capazes de criar organizações fortes que lhes dêem sustentabilidade (McADAM, 1996:13).

No desenvolvimento do movimento social também é preciso considerar a importância do processo de *framing*, ou seja, do entendimento de mundo dos atores sociais engajados no movimento social. Esse entendimento muitas vezes passa a ser produzido por organizações formais e informais do movimento social, entendido como sendo uma estrutura de mobilização.

Então, movimentos sociais surgem de um determinado ambiente de oportunidades políticas, mas seu destino é determinado por suas próprias ações. No que se refere aos três fatores, oportunidades políticas e processo de *framing*, são mais o produto da dinâmica organizacional (estrutura de mobilização) do que fatos consolidados durante a fase de emergência do movimento social (McADAM, 1996:15).

Resumindo, as oportunidades políticas ocupavam papel principal na emergência da ação coletiva; posteriormente, no desenvolvimento do movimento social, esse papel passou a ser ocupado pela interação do movimento com outros fatores, que têm relação direta com o conflito (McADAM et al., 1996: 17).

Esperamos ter deixado clara a teoria da mobilização política e de que forma ela é importante na análise dos movimentos sociais e de que forma será importante para esta dissertação. No capítulo seguinte será explicitada a metodologia utilizada para que os objetivos dessa pesquisa fossem alcançados.

CAPÍTULO III - METODOLOGIA

Esta dissertação é um estudo de caso referente à Arquidiocese de Mariana, cujo foco principal são as transformações e atuações religiosas da década de 1980 ao ano de 2004. Esse recorte temporal não foi rigidamente estabelecido, por isso, como será visto, nos demos o direito de fazer uma contextualização histórica, nos remetendo ao período colonial.

O trabalho foi baseado em documentos, muitos deles escritos e arquivados pela Arquidiocese de Mariana, e também em relatos orais. Dessa forma, este estudo combinou mais de um método ou técnica de pesquisa: a história oral e a análise documental. Eles foram complementados por anotações no caderno de campo, utilizado principalmente depois das entrevistas para anotações sobre o contexto da entrevista.

O uso de métodos complementares teve como principal vantagem “a elaboração de linhas convergentes de investigação, um processo de triangulação” (ROTHMAN, 1996a:249). Para esse autor, os resultados e as conclusões de um estudo “são muito mais convincentes e precisos quando são baseados em várias fontes de informação que corroboram uma com as outras, de maneira que se

realizam múltiplas medidas de um só fenômeno” (p.249). Assim, a triangulação teve como principal objetivo tornar o estudo mais abrangente na descrição e explicação, o que trouxe melhor compreensão do objeto de estudo (TRIVINOS, 1992:138).

Será caracterizada inicialmente a análise documental, que “consiste em uma série de operações que visam estudar e analisar um ou vários documentos para descobrir as circunstâncias sociais e econômicas com as quais podem estar relacionadas” (RICHARDSON, 1985:182) as questões propostas pela pesquisa.

Este método foi de grande importância, pois, a partir da análise de documentos, estivemos mais subsidiados para a compreensão das transformações na postura institucional na Arquidiocese de Mariana, do posicionamento dela diante das questões políticas, bem como da sua relação com o Movimento dos Atingidos pelas Barragens.

A maioria dos documentos encontra-se no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, que possui jornais e uma grande diversidade de documentos que não necessariamente foram publicados por ela. Esses documentos ficam à disposição de pesquisadores e recebem a visita de pessoas de todo o país.

Nem todos os documentos que estão no Arquivo Eclesiástico estão disponíveis aos pesquisadores. Documentos que poderiam prejudicar a Instituição e/ou pessoas que ainda trabalham nela têm o acesso restrito. Entretanto, o acervo a que tivemos acesso se mostrou suficiente para os objetivos propostos.

No Arquivo, pudemos analisar alguns exemplares do jornal O Germinal, que circulava em Mariana na primeira metade do século XX. Nele procurávamos notícias relacionadas à Arquidiocese. Foram encontrados alguns exemplares desse jornal, datados da década de 1930, que foram mais atraentes para a pesquisa.

Infelizmente não foi possível se aprofundar na pesquisa deste jornal porque o arquivo não possuía muitos exemplares. Alunos do curso de História da UFOP confidenciaram que acreditam na hipótese de que responsáveis pelo

arquivo tenham sumido com quase todos os exemplares deste jornal, tendo em vista que ele é de oposição à Arquidiocese e teria muitas acusações à Instituição.

Analisamos, também, o jornal O Arquidiocesano durante quase todo o seu período de edição, 1959 a 1991. Não foram analisados todos os jornais porque este era de circulação semanal e, por isso, tinha um grande número de exemplares; o tempo para pesquisar era pouco e, pelos objetivos da pesquisa, era também desnecessário despender tanto tempo analisando-o.

Por estratégia, demos especial atenção aos períodos em que havia grande efervescência política, como, por exemplo, os momentos que antecederam ao golpe de 1964 e os anos de 1968 a 1971, que são considerados os anos de maior repressão da ditadura militar no Brasil.

Analisamos também o jornal O Pastoral, durante toda a década de 1990, a qual foi lançado por Dom Luciano e, por meio dele, procuramos traçar o perfil político da Arquidiocese. Pudemos analisar todos os exemplares deste jornal, tendo em vista que ele era mensal e não tão antigo quanto o jornal O Arquidiocesano.

Foram analisadas monografias e trabalhos produzidos por estudantes da UFOP (Universidade Federal de Ouro Preto), as quais abordam questões norteadoras da pesquisa, como, por exemplo, monografias que tratam das CEBs, da Teologia da Libertação na Arquidiocese, enfim, da religiosidade na Arquidiocese.

Outro método de pesquisa utilizado foi a história oral, em que lançamos mão de entrevistas temáticas, utilizando perguntas previamente formuladas e, quando necessário, fazíamos outras perguntas, sendo esta possibilidade de improvisação uma das principais vantagens da história oral. Nesse sentido, partimos do pressuposto de que o objetivo de estar com o roteiro em mãos não é o de engessar o entrevistador, mas sim de facilitar o trabalho.

Durante a entrevista foi utilizado um gravador. Depois de gravadas as entrevistas, estas foram transcritas, revisadas e analisadas a fim de que pudéssemos selecionar as partes mais pertinentes aos objetivos da pesquisa. As

pessoas eram escolhidas para a entrevista numa amostra intencional, à medida que buscamos entrevistar pessoas com grande relevância para o estudo.

Nessa perspectiva, buscamos entrevistar²⁸ alguns padres, o arcebispo e agentes pastorais²⁹ da Arquidiocese de Mariana que têm acompanhado transformações que vêm ocorrendo nesta instituição no que diz respeito à sua postura diante dos setores progressista e do MAB. A idéia foi a de formar um grupo de possíveis entrevistados, uma vez que cada entrevistado indicava outros que pudessem trazer informações importantes.

Começamos a pesquisa com dois padres da Arquidiocese que já conhecíamos em Mariana e que, também, têm certa proximidade com o ICHS – UFOP. Estes padres foram indicando outros padres e leigos para futuras entrevistas. No início já pudemos perceber que nem tudo o que buscávamos esclarecer poderia ser conseguido, visto que o padre Douglas, logo no início da entrevista, disse: “o que eu posso te dizer é que o Dom Oscar tinha uma grande preocupação com a parte litúrgica e via no comunismo uma grande ameaça da fé cristã.”

Nesse sentido, deixou claro que a sua atuação como padre da Instituição não lhe permitia dizer tudo o que desejava, pois isso poderia comprometê-lo, por isso estava sendo precavido e cauteloso, utilizando-se da expressão “o que eu posso te dizer”. Acreditamos que ele queria falar mais a respeito, mas naquele momento não se aprofundou em assuntos polêmicos, limitando-se a indicar pessoas interessantes para serem entrevistadas.

Com o padre Flávio, a receptividade a perguntas sobre o período em que Dom Oscar era arcebispo foi a mesma, afirmando que nem as CEBs, nem a Teologia da Libertação se fizeram presentes de forma consistente na Arquidiocese: “mas nem por isso se deixou de valorizar aquilo que existia, que era a religiosidade popular, as procissões, as festas, manifestações populares”. A idéia deste padre era a de que deveríamos falar do presente. Nesse momento,

²⁸ Nossa proposta não obedeceu a parâmetros de amostragem probabilística. Buscamos constituir uma amostra intencional, ou seja, constituída de atores sociais de contribuição imprescindível.

²⁹ Entendo por agentes pastorais pessoas que trabalham junto à Igreja Católica e que não possuem uma formação eclesial.

sentíamos que falar da trajetória da Arquidiocese no período de Dom Oscar era incômodo para ele. De qualquer forma, mostrou-se simpático ao trabalho e também indicou pessoas interessantes para a pesquisa.

As pessoas indicadas foram procuradas e esclarecidas sobre as entrevistas. Em seguida, marcávamos os encontros para a realização da entrevista num lugar onde o entrevistado se sentisse à vontade para falar do tema proposto e pudesse relatar os conhecimentos que possuía a respeito do tema de pesquisa em pauta. Na maioria das vezes essas entrevistas eram marcadas por telefone, por causa da distância de Viçosa aos lugares em que viviam os padres e outras pessoas que desejávamos entrevistar.

As entrevistas foram feitas com base no problema de pesquisa investigado e foram feitas perguntas abertas. Procurou-se proporcionar aos entrevistados a maior liberdade possível para que pudessem tratar das questões que considerassem mais pertinentes ao tema proposto. Quando se utiliza dessas perguntas, usualmente chama-se a entrevista de semi-estruturada³⁰ ou entrevista em profundidade (RICHARDSON, 1985).

Nessas entrevistas utilizamos roteiros³¹, os quais foram elaborados de acordo com os entrevistados, uma vez que a posição que ocupam e ocupavam na Arquidiocese eram as mais diversas, o tempo em que estavam na Arquidiocese variava muito de entrevistado para entrevistado; enfim, os roteiros foram elaborados de acordo com a particularidade de cada entrevistado.

Buscamos também fazer relatórios de pesquisa logo após a realização das entrevistas. Usando cadernos de campo, registrávamos dados que não foram captados pelo gravador, como as condições em que foram realizadas as

³⁰ “Pode-se entender por entrevista semi-estruturada, em geral, aquela que parte de certos questionamentos básicos, apoiados em teorias e hipóteses, que interessam à pesquisa, e que, em seguida, oferecem amplo campo de interrogativas, frutos de novas hipóteses que vão surgindo à medida que se recebem as respostas dos informantes. Desta maneira, o informante, seguindo espontaneamente a linha de seu pensamento e de suas experiências dentro do foco principal colocado pelo investigador, começa a participar na elaboração do conteúdo da pesquisa” (TRIVINOS, 1987:146).

³¹ O fato de ir a campo com questões pré-formuladas não impedia que o entrevistado mudasse de assunto ou falasse de outros temas que considerasse pertinente. Essas questões estavam prontas apenas para direcionarmos a entrevista, de modo que estas pudessem responder às questões propostas pelo projeto de pesquisa. Como afirma Thompson (1992), “um roteiro desse tipo pode ser vantajoso, desde que seja utilizado com flexibilidade e imaginação; pois, em princípio, quanto mais claro estiver... o que vale a pena perguntar e qual a melhor maneira de perguntar, mais você conseguirá obter de qualquer tipo de informante”(p. 263).(Os roteiros encontram-se em anexo).

entrevistas e como os entrevistados reagiram às perguntas. Também anotamos as falas que os atores sociais faziam questão de relatar com o gravador desligado.

O contato com o entrevistado e a relação de entrevista foram um dos pontos mais difíceis e também dos mais interessantes. Interessante porque surgiam informações que eram realmente surpreendentes, e difícil pelo fato de se ter que tomar o máximo de cuidado com as perguntas e com as reações às respostas dos entrevistados, fatores importantes numa relação de pesquisa.

Assim, estamos de acordo com a afirmação de que:

A relação de pesquisa entre pesquisador e pesquisado é um dos pontos mais ricos na experiência com a história oral. Esta relação, em um contexto de geração de documentos, tem dado sua importante colaboração ao relativizar posturas mais rígidas sobre a separação entre sujeito e objeto no campo da pesquisa. Grande parcela da força deste procedimento vem do fato de que o uso do testemunho oral possibilita aos pesquisadores o acesso a perspectivas e nuances que podem estar fora do seu alcance a partir de outras fontes documentais (SANTANA, 2000:35).

Na relação de pesquisa, uma das principais preocupações era a de evitar distorções nas entrevistas, o que acontece quando o pesquisador direciona a resposta do entrevistado. Na verdade, essas distorções da relação de pesquisa são impossíveis de serem eliminadas; o que pode acontecer é que elas sejam “reconhecidas e dominadas; e isso na própria relação de uma prática que pode ser refletida e metódica, sem ser a aplicação de um método ou a colocação em prática de uma reflexão teórica.” (BOURDIEU, 1997:694).

Simplificando, a solução do problema das distorções da situação de entrevista é fazer uso reflexivo dos conhecimentos das ciências sociais no sentido de controlar os efeitos da pesquisa, buscando dominar os efeitos inevitáveis das perguntas. Assim, buscamos não direcionar as entrevistas de forma a forçar respostas que gostaríamos de ouvir. Procuramos também deixar o entrevistado o mais à vontade possível, pois, em alguns casos, ir direto ao assunto pode gerar resistência ao trabalho (SANTANA, 2000:39).

Outra assertiva de Bourdieu (1997) que foi importante é a de que o pesquisador deveria buscar pensar e refletir sobre a distância entre a finalidade da pesquisa percebida e/ou interpretada pelo pesquisado e a finalidade do trabalho que ele tem em mente. Feito isso, ele pode tentar reduzir as distorções resultantes da situação de pesquisa e também pode compreender o que o pesquisado podia e não podia ter dito, o que impedia de dizer certas coisas e encorajado a dizer outras (BOURDIEU, 1997: 695).

Compreendendo isso, o pesquisador já estaria dando um passo importante à frente no sentido de entender melhor a situação de entrevista, tendo em vista que ele pode, a partir da compreensão do outro, repensar os vieses que possam surgir da relação de entrevista. Essa dica de Bourdieu (1997) foi relevante porque os padres tinham muito receio de falar de discordâncias internas e de posições políticas diferenciadas dentro da Arquidiocese para uma pessoa desconhecida da maioria deles, que só conheceram no momento da entrevista. E também porque os padres, em geral, procuram ser neutros e evitar assuntos polêmicos, buscando ‘levar’ a entrevista para aspectos religiosos de conhecimento comum de toda a população.

Percebemos que perguntar sobre a trajetória dos padres, da vida deles e se interessar por isso era sempre uma estratégia importante para que os entrevistados se soltassem durante a entrevista e tratassem de questões que só falariam com pessoas com as quais já tinham uma relação de amizade. Essa relação de proximidade com o entrevistado, na maioria das vezes, ajuda. Percebíamos isso quando entrevistamos dois padres pela segunda vez e foram as entrevistas em nos sentimos mais à vontade.

Essa estratégia também se mostrou eficaz no trabalho de Santana (2000) quando entrevistava um grupo de militantes operários do Rio de Janeiro que sofreram perseguição da ditadura militar. Pedindo aos entrevistados que falassem de suas infâncias, sobre a origem familiar, enfim, sobre a vida deles, o pesquisador conseguia ‘quebrar’ algumas resistências e melhorar o relacionamento com o entrevistado, o que redundava na obtenção de mais informações para seu estudo.

Outra constatação da pesquisa é de que os padres e os bispos procuram encobrir diferenças e/ou divergências internas à Instituição, principalmente quando dão entrevistas que poderão ser publicadas. Mesmo questões que já tinham sido tratadas nos jornais da década de 1990, ou seja, já eram públicas, eram evitadas pelos padres. As críticas ácidas, feitas pelos jornais e alguns entrevistados, quanto ao pouco empenho da hierarquia criação de CEBs não eram tratadas assim por muitos padres.

Nessa mesma perspectiva de autoproteção diante da Instituição, conseguimos mais dados quando não gravávamos a entrevista³² e quando fizemos mais de um encontro com o religioso, pois assim o entrevistado adquiria uma certa amizade e/ou admiração pelo interesse do pesquisador, o que facilita o trabalho de pesquisa. Essa prática só pôde ser utilizada com dois padres, em razão do curto período de tempo para a realização da pesquisa.

A desconfiança dos padres quanto ao que faria com as entrevistas era minimizada quando dizia que poderiam usar pseudônimos caso considerassem necessário, mas alguns deles disseram que não existiria problema em utilizar o nome verdadeiro. Entretanto, com um padre em particular, todas as tentativas foram frustradas, apesar de termos explicado tudo pelo telefone antes da entrevista.

Quando cheguei para entrevistá-lo, ele foi logo me chamando de “menino” e dizendo que eu não conseguiria entender de uma Arquidiocese na idade que eu tinha e que só de padre ele tinha cinquenta anos, mais do dobro da minha idade. Procurava diminuir essa distância que o padre via entre mim e ele falando da Universidade, de livros, etc. Com esse padre, inclusive, não consegui gravar entrevista. Depois que saí de sua sala fui embora para um lugar apropriado para fazer um relatório do que tinha acontecido e do que ele tinha falado. Já as entrevistas gravadas foram transcritas, impressas e revisadas.

A partir, daí iniciamos a interpretação do que foi transcrito, considerando-se o problema e os objetivos propostos pelo projeto de pesquisa.

³² Evidentemente, podem-se perder informações importantes sem a gravação da entrevista, tendo em vista que se pode esquecer de dados importantes, o que não acontece quando se utiliza do gravador.

Buscamos fazer comparações entre as falas dos entrevistados, sempre levando em consideração instrução, idade, tempo de contato e/ou trabalho na Arquidiocese, etc.

Alguns poderiam argumentar que os documentos arquivados pela Arquidiocese poderiam responder às questões propostas pelo nosso trabalho, mas não se pode perder de vista que “mesmo as camadas sociais que manuseiam com frequência a escrita, encerram na memória conhecimentos e lembranças que se perdem na lufa-lufa cotidiana, e que, uma vez gravados, enriquecem o acervo de documentos do presente” (QUEIROZ, 1983:67). Assim, a história oral tinha papel importante no esclarecimento de lacunas deixadas pelas fontes escritas.

Além disso, por meio da análise dos documentos não conseguiríamos perceber aspectos referentes à participação dos atores sociais, no momento em que a Arquidiocese não se mostrava receptiva às idéias progressistas. Vale lembrar também que os relatos orais poderiam trazer à tona fatos acontecidos em situações mais informais, tais como divergências e conflitos internos à Arquidiocese.

A comparação, de um lado, das diferenciações dos informantes e, por outro, os resultados das análises dos documentos desvendaram concomitâncias entre ambos, permitindo inferir ligações entre eles. As respostas negativas ou positivas dessas comparações delinearão as possíveis conclusões da pesquisa (QUEIROZ,1983:104).

Em outro momento, no trabalho que realizamos sobre o MOBON, nos utilizamos de dados quantitativos quando tínhamos em mãos os cadernos de visitas, em que constam: o nome do curso, a cidade de origem e o nome completo da pessoa. O nosso objetivo era saber a quantidade de pessoas da Arquidiocese de Mariana que iam à casa de cursos no período em que Dom Oscar era Arcebispo.

Diante disso, enumeramos as cidades pertencentes à Arquidiocese e, no caderno de visitas, quando encontrávamos uma das cidades enumeradas, anotava o nome da cidade, o curso que as pessoas foram fazer e nome completo de todos os presentes. Com isso, conseguimos saber a quantidade de pessoas da

Arquidiocese que visitaram a Casa do MOBON e também localizar as pessoas que mais participavam dos cursos para entender o que elas iam fazer lá e porque viajavam tão longe.

Com os dados em mãos, conseguimos elaborar gráficos quantificando a presença de pessoas no MOBON, e perceber os nomes que mais repetiam na listas dos presentes. Alguns nomes se repetiram, mas em percentuais significaram muito pouco, por isso alguns deles foram contados mais de uma vez. Entre os nomes que mais se repetiram encontramos o de Carlindo, que conseguimos entrevistar.

Assim, acreditamos que no estudo do MOBON se faz necessária uma visão quantitativa dos participantes de cursos, como também um estudo qualitativo da visão de mundo e representação do vivido dos atores sociais participantes dos cursos. Como afirma Bernardo (1998), o diálogo entre as técnicas é um recurso valioso; além disso, micro e macroanálises podem dizer muito sobre aspectos diversos da religião e da nossa sociedade (BERNARDO, 1998: 140).

CAPÍTULO IV - CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

4.1. Introdução à contextualização

Ao se fazer um estudo acerca da Igreja Católica, se faz pertinente uma contextualização histórica, mesmo de modo reduzido, uma vez que esta Instituição é a mais tradicional do Brasil e ainda exerce papel importante na história brasileira, seja nos aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais.

Apesar de o enfoque da pesquisa ser a segunda metade do século XX, resolvemos fazer uma contextualização estudando períodos anteriores, partindo do pressuposto de que “não há como compreender as instituições religiosas hoje existentes sem localizá-las nas disputas históricas que conformaram o campo político” (NOVAES, 2002:63).

Dividimos este capítulo da dissertação considerando os fatos políticos marcantes do Brasil. Nessa perspectiva, dividimos em cinco partes a contextualização histórica, que são: o período colonial, o período imperial, a república velha e da revolução de 1930 ao golpe de 1964.

4.2. O Período Colonial

Nesta seção, faremos uma discussão sobre a atuação do catolicismo no Brasil colonial, demonstrando o seu papel de aliado do Estado na tentativa de dominar econômica e politicamente a população que vivia nessas terras. Discutiremos também como a religiosidade fugia dos padrões propostos pela Coroa portuguesa em determinadas situações e demonstraremos em que contexto foi criada a Arquidiocese de Mariana e quais foram seus papéis na região das Minas Colonial. Essa discussão será importante para deixar explícita a atuação conservadora da Igreja Católica e mostrar que, muitas vezes, as idéias propostas pela elite eclesiástica e política não são incorporadas pelas práticas religiosas locais.

Partiu-se do pressuposto de que a história do Brasil tem como uma de suas características principais a presença do catolicismo. Desde os primórdios da colonização a religião católica se fez presente como sendo uma expressão cultural européia que tinha como objetivo prevalecer sobre as culturas indígenas e africanas. Era, portanto, uma estratégia utilizada para a homogeneização cultural no intuito de facilitar a colonização.

Para Ferlini (1984:87), a colonização do Brasil teve na religião ponto de apoio para a dominação e repressão do índio e do negro. O fato de as terras brasileiras terem se chamado, nos primórdios da colonização, Terra de Santa Cruz deixava exposto o objetivo de se impor o catolicismo sobre a população que viveria nas terras brasileiras.

O surgimento de cidades e lugarejos no período colonial foi marcado pelo catolicismo, normalmente estereotipado com uma pequena capela e uma cruz. Assim, impunha-se o catolicismo nos lugares em que os agentes colonizadores chegavam; isso acontecia, muitas vezes, à custa de milhares de indígenas, que na visão colonizadora deveriam ser “transformados” em mais produtivos para o sistema colonial.

Essa política colonizadora trouxe sérias conseqüências, como a desarticulação da vida social, produtiva e religiosa dos indígenas. A vida dos africanos também foi muito transformada, o universo religioso foi dilacerado no convívio colonial e na integração ao cristianismo que se dava à força. Batizados, muitas vezes ainda na África antes do embarque, não podiam expressar aqui sua cultura, uma vez que só eram permitidas³³ aos negros manifestações religiosas dentro dos parâmetros do catolicismo (FERLINI, 1984).

Essa imposição do catolicismo à população foi um empreendimento comum entre Igreja e Estado, que, embora se trate de duas instituições distintas, na colonização tinham relações de extrema proximidade, uma vez que uma estava ligada diretamente à outra, havendo divisão de funções entre a Igreja e o Estado no empreendimento colonizador.

Ao Estado cabia a função de dotar a colônia de uma administração, desenvolver uma política de povoamento trabalhar no fornecimento de mão-de-obra e expressar o tipo de relacionamento que deveria se dar entre a Metrópole e a Colônia. Já a Igreja Católica tinha como função a legitimação do Estado e das condições sociais vigentes, bem como estar presente na vida das pessoas desde o nascimento, com o batismo, passando pela crisma, casamento, extrema-unção e enterro em cemitério com administração eclesiástica.

Assim:

através de conventos, das paróquias, das irmandades e confrarias formou-se uma sociedade na qual ninguém escapava à necessidade de apelar para instituições religiosas para conseguir emprego, emprestar dinheiro, garantir sepultura, providenciar dote para a filha que queria casar-se, comprar casa, arranjar remédio e o Estado cuidava da administração financeira e da repressão (HOONAERT 1991:18).

³³ Muito embora aos negros e africanos só fossem permitidas manifestações católicas, estes tinham estratégias de manifestações culturais que freqüentemente fugiam aos padrões portugueses, muitas vezes emergindo uma cultura sincrética.

Nesse sentido, deixava-se claro que o catolicismo³⁴ era a religião oficial do Estado e que ninguém conseguiria viver alheio a esses aspectos religiosos. Assim, era consistente a idéia de que os membros da sociedade deveriam ser católicos; por isso, cabia à Igreja o zelo pela prática religiosa e a organização de amplos setores da vida social.

De acordo com Prado Júnior (citado por FIGUEIREDO, 1998), mesmo que o indivíduo fosse ateu ele não conseguiria viver à margem da religião, uma vez que havia a

(...) onipresença de um conjunto de crenças e práticas que o indivíduo já encontra dominantes ao nascer e que o acompanharão, mantendo-o dentro do raio de uma ação constante e poderosa. Ele participará dos atos da religião, das cerimônias do culto, com a mesma naturalidade e convicção de que quaisquer outros acontecimentos banais e diuturnos da sua existência terrena; e contra eles não pensaria um momento em reagir. Será batizado, confessará e comungará nas épocas próprias, casar-se-á perante um sacerdote, praticará os demais sacramentos e freqüentará festas e cerimônias religiosas (Prado Júnior, 1982: 328, citado por FIGUEIREDO, 1998: 102).

Dessa forma, a presença do catolicismo se dava pela obrigatoriedade com que se impunha à população à medida que estava presente nos eventos sociais. Mais que uma instituição voltada exclusivamente para o religioso, a Igreja Católica desempenhava as funções de registro civil, de escola, de centro de serviço social, de organizadora de festas e de reguladora da família (OLIVEIRA, 1986:14).

O domínio católico era formado pela presença dessa religião nos acontecimentos sociais, mas também era construído pelo medo,

criado pelas denúncias, visitas, deportações, repressões e confiscos, os brasileiros reagiram de maneira inteligente: criaram

³⁴ No período do Brasil colonial “poder participar das atividades religiosas representa ser aceito socialmente, estar de acordo com os preceitos da Igreja tridentina quanto ao controle dos costumes e difusão da moral cristã” (Figueiredo, 1998:102, citado por LIMA 1987).

um catolicismo ostensivo, patente aos olhos de todos, praticado sobretudo em lugares públicos, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora, os santos. Todos tinham que ser 'muito católicos' para garantir a sua posição na sociedade, e não cair na suspeita de 'heresia (HOORNAERT, 1991: 16).

O excerto de Hoornaert (1991:16) deixa claro o caráter de obrigatoriedade com que se impôs o catolicismo nas terras brasileiras. Por isso, a população, mesmo não tendo convicção religiosa, tinha que se dizer católica para garantir suas posições na sociedade e não cair na suspeita de heresia.

Não obstante o caso brasileiro, vale ressaltar que nem todos os países americanos mantiveram a mesma relação entre Igreja e Estado, pois esta variou entre as localidades colonizadas pelas metrópoles européias. Dessa forma, nem todos conviveram com o regime de padroado real existente no Brasil. Este regime consistia em uma relação de reciprocidade entre a Igreja e o Estado. Por um lado, o Estado gozava do privilégio de receber dízimos e rendas e, por outro era responsável por edificar templos, erigir dioceses e paróquias, incrementar missões entre os índios e manter os missionários (LIMA, 2004:23).

Essa relação garantia a presença da Igreja Católica nas terras brasileiras, mas também permitia ao Estado uma intervenção deliberada nos aspectos religiosos. Nesse sentido, essa relação recíproca consistia na divisão de funções no projeto colonizador, em que a Igreja e o Estado estavam engajados.

Pelas investidas das instituições colonizadoras no sentido de promover o catolicismo, somos levados a pensar numa uniformidade católica. No entanto, não corresponde à verdade, tendo em vista que muitas ordens religiosas seguiam regras próprias e, a cada vez que se tornavam mais fortes economicamente, mais independentes do Estado e da Igreja elas agiam. Além disso, muitos padres seculares fugiam das regras do Estado e da Igreja e acabaram por trilhar um caminho individual.

Assim, embora se enfatize a presença e até a onipresença do catolicismo nas terras brasileiras, não se pode perder de vista que era comum faltarem clérigos em muitas regiões da colônia. Nessas regiões, as populações acabavam

tendo maior liberdade de manifestações religiosas, as quais, muitas vezes, acabavam fugindo do interesse português e dos padrões propostos pelo Papa.

No intuito de impedir essa diversidade de manifestações que fugiam dos padrões europeus e moralizar a Igreja mineira, foi criado o Bispado de Mariana em 1745, sendo seu primeiro bispo, Dom Frei Manoel da Cruz (PIRES, 1997). Essa autora afirma também que

até então a inexistência de uma política religiosa nitidamente configurada e a própria sociedade mineradora que privilegiava os aspectos exteriores em detrimento da própria fé, propiciavam aos clérigos o seu caráter profano, revoltoso e ambicioso (PIRES 1997: 260).

Assim, para a expansão e consolidação do catolicismo, quando necessário, se constituíam novas dioceses e se fortalecia a presença de clérigos. Contudo

numa visão global, a situação moral do clero brasileiro durante o período colonial deixava bastante a desejar. Não obstante, essa situação é bastante compreensível dentro dos padrões de cristandade em que foi implantado o catolicismo no Brasil. (PIRES 1997:267).

Na província de Minas Gerais, mesmo sem a presença maciça da Igreja Católica, as irmandades se faziam presentes. Sem dúvida, essa é uma das características mais marcantes da religião em Minas no século XVIII, pois a religião se consolidava em torno das irmandades e associações leigas. “De modo geral as irmandades se dedicavam aos encargos assistencialistas – notadamente as Misericórdias – e espirituais(...)”(FIGUEIREDO, 1998: 102).

Nesse sentido, as irmandades eram instituições nas quais “a população buscava apoio mútuo e solidariedade face a uma realidade instável e insegura, proporcionando ajuda espiritual e material, antes mesmo do Estado se fazer presente”(FIGUEIREDO, 1998:103).

A ausência de uma vigilância efetiva da religiosidade e a presença de grupos leigos foram mais comuns do que se imagina. Além das irmandades que se constituíam antes mesmo do estabelecimento de outros poderes institucionais, padres também agiam com liberdade de atuação quando se encontravam afastados dos centros fiscalizadores.

Não se pode deixar de mencionar a importância dos capelães no quadro do aparelho religioso, que:

ao contrário dos padres que ocupavam postos eclesiásticos, os capelães eram padres contratados por particulares para a prestação de serviços religiosos. Confrarias e irmandades, navios negreiros, expedições de caças aos índios, grandes proprietários rurais eram os contratadores de capelães para seus serviços. Ficavam praticamente fora do controle do bispo ou da ordem religiosa a que pertenciam, passando a fazer parte do grupo ou família para quem oficiava a missa, administrava os sacramentos e ensinava os preceitos da fé católica. (OLIVEIRA, 1986:139).

Devido à ausência do Estado e/ou de uma organização mais efetiva da Igreja, era difícil controlar de forma consistente a atuação dos padres e/ou religiosos. Devido a isso:

não eram raros os delitos cometidos pelos sacerdotes, denunciados no Juízo Eclesiástico: celebrar missa sem ordens, não cumprir o sacramento da extrema-unção, andar armado, ferir, matar, praticar corrupção, raptar e, o mais freqüente, o concubinar-se (PIRES, 1997: 261).

A liberdade de manifestação religiosa e a fuga dos clérigos das imposições da Igreja faziam com que esta e o Estado percebessem a necessidade de maior presença de clérigos. Por isso, Mariana passou em meados do século XVIII por processos consecutivos no intuito de consolidação do catolicismo.

Em 1745 criou-se o bispado; em 1748 chegou o primeiro bispo, Dom Manoel da Cruz; e em 1750 foi criado o Seminário da Boa Morte. Este, “além de

fazer parte do impulso moralizador e do caráter repressivo da Igreja tridentina – atendia aos anseios da população, principalmente da elite, permitindo-lhe o fácil acesso de seus filhos ao ensino superior” (PIRES, 1997:260).

Quando foi criado o bispado de Mariana, em 1745, a região das Minas já se encontrava bastante desenvolvida, contando com mais de quarenta paróquias e com uma população de aproximadamente 300 mil habitantes (SOARES, 2003:32). Como dito anteriormente, a presença Católica na região se deu pela necessidade de uma presença religiosa mais efetiva; nesse sentido, “foi então que o Papa Bento XIV, a pedido de D. João V, criou o bispado, com sede em Mariana, pelo seu Moto Próprio *Candor Luis aeternae*, em 6 de dezembro de 1745” (TRINDADE, 1953:73).

Mariana a partir daí se tornara, dentro do contexto brasileiro, a sexta diocese, depois do bispado da Bahia (1555), Rio de Janeiro (1676), Olinda (1676), Maranhão (1677) e Pará (1719). Neste sentido, a presença da Igreja Católica deu maior visibilidade à cidade de Mariana e foi uma instituição de grande importância no crescimento e na consolidação da cidade.

Como afirma Figueiredo (1998):

desde os primeiros tempos do povoamento a religião desempenhou um importante papel na organização e aglutinação dos povos nas Minas. Notadamente em Mariana, por muito tempo a Igreja desempenhou tarefas exclusivas na educação de leigos e na formação do clero mineiro, através de seus seminários. Além da formação cultural e espiritual fornecida pela Igreja, a religião constituiu um veículo fundamental de ricas manifestações plásticas e estéticas que sintetizavam a visão de mundo dominante e hegemônica (FIGUEIREDO, 1998:98).

A hegemonia Católica é, então, demonstrada como uma das características mais marcantes da vida colonial. Todavia, devido a fatores regionais ou conjunturais, a religiosidade católica acabava se readaptando ou se vendo enfraquecida. Em Mariana, por exemplo, após a morte de Dom Frei Manoel da Cruz, em 1764, a diocese ficou vacante.

“Nesse período em que os procuradores – cônegos do cabido designados pelos bispos titulares – governaram o Bispado, a vida religiosa se tornou ainda mais precária nas Minas Gerais” (PIRES, 1997:260). Ordenou-se um grande número de homens, sem necessidade e sem escolha, dispensando as exigências de “pureza de sangue e costumes” (Villalta, 1993:69, citado por PIRES 1997:69).

A prática religiosa, muitas vezes por fatores temporários e/ou conjunturais, acabava por redundar em um catolicismo que fugia aos padrões romanos. Por isso, antes da instalação do bispado de Mariana, o bispo do Rio de Janeiro D. Antônio do Desterro e Malheiros (1741), em suas cartas pastorais,

buscava zelar pela preservação da liturgia, ameaçada pela influência africana e sincretista. Em 1747 o mesmo bispo desaprova o hábito dos mineiros de homenagearem a Nossa Senhora com músicas, instrumentos e outras pompas, e ao depois destas ações, empregarem-se em bailes, banquetes, saraus e outros divertimentos (FIGUEIREDO, 1998:109).

Até mesmo,

o rei D. João V envia carta ao primeiro bispo de Mariana, onde faz observar o necessário cuidado com as solfas de músicas das festividades religiosas, visando eliminar as profanidades e indecências presentes no canto praticado pelo coro da Sé, e que fugia sobremodo ao enlevo monódico do cantochão.(FIGUEIREDO 1998:109).

Assim, ao lado do catolicismo oficial difundiu-se um catolicismo popular ibero-americano, regido por regras próprias³⁵. Se a Igreja instituição fazia investimentos na Colônia objetivando que esta seguisse normas européias,

³⁵ Caso bastante ilustrativo é o das irmandades mineiras do século XVIII. Um dos estudos mais relevantes sobre este assunto é o de BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: Irmandades Leigas e a Política Colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.

havia também manifestações populares³⁶ que fugiam da idéia do catolicismo oficial.

Portanto, não se pode falar de um catolicismo, mas sim de catolicismos, isso na Colônia, no Império ou na República. Dessa maneira, podemos relativizar as idéias maniqueístas de catolicismo progressista e catolicismo conservador, buscando perceber sempre as várias formas de expressão do catolicismo.

Essas expressões de catolicismo normalmente ocorreram, e ainda ocorrem, devido à necessidade que se faz de a Igreja Católica se adequar e interagir com o contexto sociopolítico em que ela está inserida, pois partimos do pressuposto de que há uma troca de informações e interesses entre os fiéis e a instituição religiosa. Assim, não adotamos a idéia de que o indivíduo seja amorfo e moldado pelas instituições, mas sim de que o indivíduo é “um co-produtor do mundo social e assim de si mesmo” (BERGER, 1985:31).

Enfatizando que há uma adaptação dos aspectos religiosos às questões locais, Pires afirma que “os religiosos mansamente, silenciosamente, gostosamente incorporavam todos os hábitos locais, e sobretudo os pecados locais” (PIRES, 1997:261). Assim, os religiosos eram homens que acabavam incorporando os costumes das populações locais, e estas acabavam absorvendo também as manifestações católicas; dessa forma, há uma relação de troca de experiência, informações, hábitos, etc. Essa idéia ultrapassa a visão simplista de que é uma relação de mão única, em que só o negro ou o indígena sofreria algum tipo de transformação.

De modo geral, na Colônia, devido à subserviência da Igreja à metrópole, havia pouquíssimas chances do surgimento de um pensamento Católico que contestasse as estruturas de poder e as relações sociais existentes. Nunca é demais lembrar que a Igreja ficava dependente financeiramente do reinado de Portugal e não raras vezes se via engajada na tentativa de obter mais verbas e maior consolidação da condição de religião oficial.

³⁶ Nas manifestações populares sempre houve maior presença da magia e do misticismo, o que sempre se opôs ao catolicismo oficial, que tentava se livrar dos elementos mágico--míticos.

Devido a essa relação que a Igreja mantinha com o Estado, ela não contava com espaços de contestação da ordem existente. Como mencionado, essas manifestações religiosas contestatórias podem até ter ocorrido na Colônia, mas ocorriam de forma isolada e sem a capacidade de enfrentar a ordem vigente. Vale ressaltar que a elite eclesiástica investia intensamente na relação com Portugal.

Assim, pode-se afirmar que, devido à forte relação Estado-Igreja Católica, à dificuldade de estabelecer comunicações entre as diversas regiões da Colônia e à força impositiva do trabalho escravo, não existiam estruturas de oportunidades políticas para que grupos religiosos fossem capazes de mobilizar grandes grupos de contestação ao *status quo*, muito embora possamos afirmar, desde a Colônia, que diversos grupos religiosos conseguiram adaptar a religiosidade que pretendiam praticar àquelas impostas pelos poderes constituídos.

Essa mesma situação será um importante ponto de reflexão quando discutirmos a emergência das idéias progressistas na Arquidiocese de Mariana. No sentido de continuar a contextualização histórica para uma maior compreensão da problemática de estudo, no tópico seguinte trataremos de questões referentes à Igreja no Período Imperial.

4.3. Da Independência à Proclamação da República

Este subtópico procura mostrar que, mesmo após a Independência do Brasil, a Igreja Católica continuou com práticas conservadoras, como a legitimação da escravidão e o investimento no processo de romanização. Essas práticas conservadoras davam continuidade ao regime de padroado implantado no Brasil desde os primeiros séculos de colonização e que perdurou até a Proclamação da República.

A princípio, o padroado foi um regime dos mais convenientes para Roma, pois garantia a evangelização das terras descobertas, o que consolidava a

influência católica. Em contrapartida, a Santa Sé cedia parte de seu poder centralizador para o monarca de Portugal. Dessa forma, assegurava-se a propagação do catolicismo em território amplo e de difícil evangelização (PAIVA, 2003; OLIVEIRA, 1986).

A relação da Igreja com o Estado “ficou inalterada com a Declaração da Independência, quando passa a prevalecer o Padroado Régio e o Imperador detém a prerrogativa de decisão a respeito das orientações vindas de Roma” (PAIVA, 2003:62). Até se chegar ao Padroado Régio foram necessários alguns anos de negociação, pois o Brasil passou a ser independente e a relação da Igreja, que era com a Coroa portuguesa, passou a ser com o Império. Enfim, foi reconhecido o direito de Padroado Régio ao Império, o que firmava a relação de reciprocidade entre a Igreja e o Império.

Apesar do acordo firmado, as relações entre a Igreja e o Império foram tensas durante todo o período imperial. Como fruto desse conflito surgiu no episcopado brasileiro uma corrente “ultramontana”, sempre em oposição ao “regalismo” do Império. Os objetivos dos ultramontanos eram fugir dos ditames do imperador (considerado “regalismo”) e seguir ordens diretas do Vaticano (OLIVEIRA, 1985:155).

Para Paiva (2003), o controle do monarca sobre o clero, que já acontecia na colônia, ficou ainda mais evidente no Império. Segundo ela,

é nesse período que se assiste ao enfraquecimento da esfera religiosa brasileira: o clero secular vai depender de maneira mais acentuada do Imperador para sua sobrevivência, e as ordens mais independentes tiveram sua esfera de atuação sensivelmente diminuída durante os dois reinados (PAIVA, 2003:62).

Essa relação de dependência das questões políticas dos monarcas começou a ficar mais evidente no processo de formação do Estado-Nação, que coincide com a Declaração de Independência. Para Paiva (2003), nada ilustra isso melhor do que a ação de vários eclesiásticos, entre eles Feijó, que se alinham com o imperador no intuito de impor limites à autoridade do Papa. A

ação de “D. Pedro II é sempre no sentido de manter a briga de forças entre a Coroa e a Santa Sé para mostrar o poder político da Coroa” (PAIVA, 2003:63).

A relação de dependência da Igreja Católica com o Império fazia com que, nos dois reinados, ela estivesse longe de propiciar um movimento no sentido de promover a participação popular nos espaços social e político. Assim, uma das características mais importantes da Igreja Católica nos dois reinados era a Igreja estar longe de propiciar qualquer tipo de contestação social ao *status quo*.

Dessa forma, a Igreja atuou na manutenção da ordem social vigente e pela “pregação e pelos sacramentos – especialmente pela confissão – o aparelho eclesiástico está sempre lembrando á população as normas morais a serem seguidas e os castigos reservados aos transgressores” (OLIVEIRA, 1986: 153). Assim, o catolicismo se caracterizava por uma religiosidade sem nenhuma tensão com a esfera social.

Na visão de Paiva (2003)

o que prevaleceu foi a submissão do religioso ao político, numa centralização necessária para seu controle; foi a manutenção de um mundo mágico para as classes dominadas na preservação de relações desiguais; foi ainda um deslocamento da prática religiosa da vida cotidiana, pois esta é vivida em um formalismo que exige pouco do fiel na sua vida diária, neutralizando qualquer tipo de ação social, foi, dessa magia preservada e do deslocamento de sua prática das questões sociais (p.64)

Nesse sentido, mesmo após a Declaração da Independência, a atuação da Igreja Católica se dava mais no sentido de legitimar o *status quo* do que contestá-lo. O clero estava ligado ao poder monárquico e à elite agrária daquele período. Se a influência da Santa Sé fosse maior, acreditamos que pouco teria mudado no que concerne às práticas conservadoras da Igreja, tendo em vista que as orientações de Roma também eram conservadoras.

Este

era o momento em que o papa Pio IX tudo fazia no sentido de fornecer aos católicos um modelo que estava longe de ser inspiração para uma revisão da postura tradicional da Igreja. Muito pelo contrário, as orientações pensadas na década de 70 do século XIX por ocasião do Concílio Vaticano I, retratadas no Syllabus papal com a condenação às liberdades individuais, apenas denunciavam o endurecimento da postura conservadora que provinha de Roma, fruto mesmo do longo papado de PIO IX. (PAIVA, 2003:65).

Então, a religião que se objetivava consolidar era conservadora e seguia os ditames do Concílio Vaticano I³⁷, que caminhava no sentido de manter os leigos afastados das mobilizações sociais e “lançou ainda uma pá de cal para qualquer possibilidade de modernização do mundo católico ao declarar a infalibilidade do papa, o que só reforçava a hierarquia da Igreja” (PAIVA, 2003:65).

Com o objetivo de fortalecer a Igreja, Pio IX condenava as liberdades modernas tentando afirmar o predomínio espiritual da Igreja no mundo. No Brasil, a política do Vaticano caminhava no sentido da afirmação de atitudes de maior rigidez dos padres em matéria de disciplina religiosa e maior autonomia perante o Estado para seguirem mais livremente os ditames de Roma. Aqui, é importante ressaltar que o processo de romanização tornou-se mais intenso após a Proclamação da República, quando foi rompido o Padroado.

Esse processo de normatização das práticas católicas, que ocorreu não só no Brasil mas também no mundo, ficou como conhecido como romanização, que é um processo através do qual

o aparelho eclesiástico – o corpo de agentes religiosos institucionalmente qualificado para a direção dos fiéis católicos – assume o controle efetivo do aparelho religioso no seu todo. Não é mais um aparelho segmentado em suas bases, como prevalece na formação social senhorial, mas um aparelho religioso fortemente hierarquizado cujas bases locais são verticalmente integradas nas instituições eclesiásticas: associações religiosas, capelas, paróquias, dioceses e Santa Sé. (OLIVEIRA, 1986:292).

³⁷ Este foi realizado na década de 70 do século XIX.

Os bispos que mais se engajaram no projeto reformador - entendendo como reformadora a prática de buscar maior unidade católica no território brasileiro, bem como a expansão do catolicismo com um preparo mais efetivo do clero - encontravam forte oposição do antigo clero secular e tinham que introduzir as medidas de forma gradativa, a fim de evitar conflitos maiores.

Embora o processo de romanização tenha tido destaque no Brasil, porque nas terras brasileiras as práticas católicas populares eram as mais diversas, não se trata de um processo endógeno, pois “ela se insere num processo mais amplo de transformações do aparelho religioso católico em escala mundial, processo iniciado com o pontificado de Pio IX (1846) e que se estende até a Primeira Guerra Mundial” (OLIVEIRA, 1985:292).

Os bispos reformadores se caracterizavam pela disciplina eclesiástica, e a ação reformadora católica se fez (1) com a formação espiritual e intelectual do clero, (2) com ênfase na catequese e difusão de novas devoções e (3) no rigor à disciplina eclesiástica com o combate à concubinação e às práticas profanas (OLIVEIRA, 1985:157).

Todo esse processo de reformulação católica, que tinha o intuito de romanizar o catolicismo brasileiro e reafirmar a hierarquia eclesiástica, “se inicia com D. Viçoso, Bispo de Mariana, e que leva à ‘romanização’ do catolicismo brasileiro conta com o apoio do Estado”(OLIVEIRA, 1985:157).

Se a Diocese de Mariana, no período colonial, tinha como motivo principal de sua existência a regularização das atividades religiosas na região das Minas e recolher impostos, no século XIX seu destaque se dava pela iniciativa de impor maior disciplina tanto na formação quanto na prática eclesial, seguindo à risca os ditames conservadores do Vaticano.

Dessa forma, se as oportunidades políticas para a emergência de um pensamento eclesiástico no Brasil que contestasse a ordem social vigente eram mínimas, na Arquidiocese de Mariana eram menores ainda, tendo em vista que ela era precursora do projeto romanizador que condenava as práticas populares, tendo em vista que

a substituição das devoções tradicionais pelas novas devoções de origem européia, estratégia que traz consigo a substituição das antigas irmandades e confrarias por associações paroquiais, mostrou-se muito eficaz nas paróquias urbanas. Apesar dos choques entre os vigários – ou bispos – e as poderosas confrarias tradicionais (choques que ainda ocorrem em alguns lugares), em geral o processo completou-se pela submissão das antigas associações leigas ao poder clerical (OLIVEIRA, 1986:288).

Assim, o processo de romanização, que teve como precursora a Arquidiocese de Mariana, acabou atingindo seu objetivo, pois conseguiu vetar boa parte das manifestações leigas. O projeto romanizador trouxe conflitos entre o Império e a Igreja: o Império dava pouca liberdade à Igreja e queria mantê-la sobre a sua tutela. Já os ideais do Vaticano I pretendiam ditar suas normas ao clero brasileiro.

Dessas diferenças de interesses surgiu um conflito que ficou conhecido como a Questão Religiosa, que

não representou ainda uma onda liberalizante para a esfera religiosa brasileira. Os esforços dos religiosos brasileiros revoltosos eram no sentido de conquistar maior esfera de influência ultramontana para a Igreja brasileira, numa tentativa de se livrar da tutela do imperador e da influência da maçonaria (PAIVA, 2003:65).

A Igreja naquele momento entrava em conflito com o Império, pois este queria se ver livre do seu domínio, acreditando que assim poderia expandir a fé católica no seu sentido mais verdadeiro, que seria o catolicismo romanizado que tem como premissa a Igreja como a “mestra da verdade”.

Essa investida do Vaticano se deu pela necessidade de fortalecimento da Igreja, que encontrou seu pior momento em meados do século XIX, pois padres constituíam família e se dedicavam pouco às práticas eclesiais e os seminários estavam deficientes em termos de número e qualidade (MAINWARING, 1989:41).

A Igreja também encontrava dificuldades porque

o chefe titular da Igreja era o imperador brasileiro, no caso, Dom Pedro II (1840-1889), que era um católico pouco fervoroso: os vínculos que mantinha com o Vaticano eram frágeis, e o número de padres e freiras havia diminuído depois de 1855, quando o Estado proibiu novas admissões às ordens religiosas (MAINWARING, 1989:41-42).

Foi um momento em que se acirrou um forte sentimento anticlerical na política brasileira por partes dos liberais, que objetivavam uma maior liberdade de culto aos imigrantes seguidores de outras religiões. O clero era também criticado pelos abolicionistas por não se posicionarem a favor da abolição da escravidão.

Diferentemente do que ocorrera com a esfera religiosa americana, a Igreja brasileira se mostrava apática diante de fatos tão importantes da história do Brasil, tendo como preocupação central o aumento de sua autonomia para expandir sua atuação, tudo isso dentro de uma perspectiva conservadora seguindo os ditames de Roma.

Portanto, a virada do século não seria ainda o momento de a Igreja fazer qualquer movimento em direção a um engajamento que resultasse em ação social transformadora. Era ainda o tempo de uma prática católica assistencialista, cuja ação era no sentido da caridade e não no sentido genuíno da solidariedade. Nessa visão de mundo, o pobre era visto como objeto de caridade e motivava uma ação prática assistencialista, e não como símbolo de injustiça a quem deveria se prestada solidariedade para uma transformação estrutural profunda (PAIVA 2003:66).

Mainwaring (1989) destaca que uma das principais características da Igreja na virada do século era o trabalho de consolidação das reformas internas e uma presença mais marcante de algumas lideranças religiosas na sociedade. Essa participação religiosa na sociedade caminhava no sentido de fortalecimento do poderio político e econômico da Igreja e reafirmava o pouco envolvimento desta na busca de melhoria das condições econômicas e sociais vigentes até então (PAIVA ,2003; OLIVEIRA, 1985). Ao contrário, estimulava práticas

conservadoras de uma religiosidade que não se via incomodada pela presença de escravos.

Para ilustrar o quanto era legítima a escravidão para a Igreja Católica, podemos citar a fala de D. Pedro Maia de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, aos escravos no período em que foi revogada a Lei do Ventre Livre:

Se até agora por temor e consciência devíeis a vossos senhores respeito, obediência e amor, de hoje em diante lhes deveis dobrado respeito, obediência e amor, porque o temor deve ser substituído pelo agradecimento [...] E provai vossa dedicação e obediência defendendo a vossos senhores e a tudo quanto lhes pertence [...]. (PAIVA, 2003:82)

No Brasil, no período colonial, no período Imperial e na transição da escravidão ao trabalho livre

faltou uma prática religiosa que levasse o fiel A maior inserção no mundo; faltou ainda uma tradição de questionamento religioso a respeito de possíveis incongruências entre valores cristãos genuínos e práticas sociais injustas; e faltou autonomia para que pudesse ser empreendida qualquer ação que levasse a um movimento de apelação a leis superiores face à injustiça das leis vigentes. Aliada à própria visão de mundo católica fora-do-mundo com o cultivo de uma religiosidade que preservou a magia, o mistério e o milagre, tem-se uma combinação perversa para a manutenção de práticas religiosas que não poderiam promover quaisquer possibilidades de mudança social. (PAIVA 2003:85).

Então, a Igreja, de forma alguma, buscou uma maior inserção do católico no questionamento e na busca de soluções aos problemas mundanos. Para a Igreja Católica essas soluções se davam pela oração e pela devoção religiosa e não por uma prática política efetiva de reflexão e discussão dos problemas vigentes.

No Império, a Igreja empenhou-se muito mais no sentido de “purificar o catolicismo” e fazer com que este seguisse normas do Vaticano do que com a

melhoria das condições de vida do católico. As idéias católicas não coadunavam com a idéia de mudança social, o que era visto pela Igreja como um risco para sua hegemonia, que era sempre conseguida por troca de favores com o Império.

Como a relação com o Império não era das melhores, era notória também a fragilidade em que a Igreja se encontrava. Tratava-se de uma instituição frágil e que não conseguia ter um conjunto de clérigos capazes de abranger todo o território nacional, o que dificultava a formação de uma estrutura de mobilização capaz de articular qualquer atitude contrária ao Império, bem como a elite agrária daquele período.

4.4. Da Proclamação da República à Revolução de 30

Esta seção pretende mostrar como a Igreja Católica se aliou às elites no sentido de se fortalecer institucionalmente e que, mesmo após a Proclamação da República e a abolição da escravidão, ela continuou fechada aos problemas sociais e não ofereceu nenhum tipo de apoio aos ex-escravos brasileiros para que estes pudessem se inserir dignamente na sociedade (OLIVEIRA, 1985).

Até mesmo aqueles religiosos que acreditavam que a Igreja deveria ter uma missão social, no sentido de maior envolvimento com os problemas da população, geralmente limitavam essa ação à caridade e a medidas paliativas. “A Igreja não encarava a transformação da sociedade como sendo parte de sua missão; pelo contrário, a maioria do clero se opunha vigorosamente às grandes mudanças sociais como sendo prejudiciais à ordem cristã tradicional” (MAINWARING, 1989:45).

Nessa época, a preocupação da Igreja se dividiu entre o processo de romanização, que se estendeu por algumas décadas do século XX, e a política do Vaticano de tentar fortalecer o corpo eclesiástico brasileiro, que estava enfraquecido. Para seu próprio fortalecimento, a Igreja fazia aliança com o Estado e com a elite brasileira no sentido de conseguir uma condição privilegiada, uma vez que havia perdido esse espaço com a Proclamação da

República e a Constituição de 1891. Assim, apesar da separação entre a Igreja e o Estado com a Proclamação da República, ainda na República Velha, houve uma aproximação entre os dois, pois a Igreja via no Estado um grande aliado para tornar-se uma instituição mais consolidada.

Dom Sebastião Leme argumentava que o Brasil era uma nação católica e que, por isso, a Igreja deveria marcar uma maior presença na sociedade. Segundo ele, a Igreja tinha que cristianizar as principais instituições sociais nos moldes católicos, investir na criação de um quadro de intelectuais católicos e alinhar práticas religiosas populares aos procedimentos ortodoxos (MAINWARING, 1989:41).

Na perspectiva de Dom Leme, a Igreja deveria expandir, e, dentro do espírito de fortalecimento das instituições católicas que a Diocese de Mariana foi elevada a Arquidiocese em 1906. Na década de 1910, em Minas Gerais, o estado mais católico do Brasil, a Igreja organizou um forte movimento de Ação Católica, elaborou petições com centenas de milhares de assinaturas para defesa dos interesses católicos, estimulou o desenvolvimento institucional e buscou regenerar o prestígio e influência católica. Isso tudo porque o governo tinha abolido a educação religiosa nas escolas católicas (MAINWARING, 1989:46).

A Igreja mineira “antecipou mudanças que iriam ocorrer em nível nacional, principalmente sob a liderança de Dom Sebastião Leme e os líderes leigos do Centro Dom Vital³⁸” (MAINWARING 1989:46). Por ora não temos subsídios para contextualizar a Arquidiocese de Mariana nestas ações do catolicismo mineiro. Contudo era uma das maiores, se não a maior instituição de Minas Gerais naquele período, e passou a ser uma arquidiocese em 1906, acreditamos que ela possa ter tido papel importante na mobilização da Ação Católica.

³⁸ O Centro Dom Vital, que “foi uma das mais influentes gerações de líderes leigos católicos na história da América Latina, emergiu nos anos 20 em torno do Centro Dom Vital, um instituto católico pequeno, mas de grande influência no desenvolvimento da Igreja e na política. O centro foi criado em 1922 por Jackson de Figueiredo, íntimo colaborador do cardeal Leme. Jackson, conhecido por seu nacionalismo antidemocrático, foi figura de destaque na restauração católica desde a época de sua conversão, em 1918, até sua morte em 1928”(MAINWARING, 1989:46).

Segundo Mainwaring (1989), “de um modo geral, entre 1890 e 1916 a Igreja se preocupou sobretudo com a consolidação de reformas internas, mas alguns líderes começaram a promover uma presença mais marcante na sociedade, antecipando o modelo da cristandade” (MAINWARING 1989:42). Segundo este modelo, a Igreja deveria se aliar ao Estado para se fortalecer e a fé religiosa era sempre tratada como um processo interno para manter um contato íntimo com Jesus Cristo dentro de um sentido devocional.

Inserido nessa perspectiva de aliança com o Estado e com grupos que pudessem fazer com que a presença da Igreja fosse mais consistente nas terras brasileiras, o aparelho eclesiástico romanizado fez uma coalizão com a elite agrária,

não somente seus interesses objetivos coincidem – ambos precisam combater a ‘ignorância’ religiosa do povo e conduzi-las – mas um também precisa do outro: o aparelho eclesiástico encontra na burguesia agrária uma de suas principais fontes sustentação econômica, enquanto esta encontra ali a solução para a crise de hegemonia por ela gerada (OLIVEIRA, 1985:294).

Na visão da Igreja, as práticas conservadoras aliadas ao Estado seriam de suma importância no processo de fortalecimento da Instituição que se fazia necessário naquele momento, tendo em vista que, no início do século, existiam apenas uma arquidiocese e onze dioceses. Devido a esse baixo número de instituições eclesiásticas, o Vaticano e a Igreja brasileira investiram na expansão do catolicismo. Para entender isso melhor, é importante saber que

em 1900 são 17 circunscrições eclesiásticas; dez anos mais tarde, seu número já se eleva a 30, e em 1930 o Brasil conta 88 circunscrições eclesiásticas. Os seminários maiores e menores também se multiplicam. Em suma, num período de 40 anos o fraco aparelho eclesiástico do final do Império transforma-se num formidável organização, de sólida disciplina interna, com controle sobre suas bases leigas, e capaz até de fazer demonstrações de força ao Estado (OLIVEIRA, 1986:293)

Esse desenvolvimento da Igreja brasileira não foi apenas fruto de seu empenho, pois contou com o apoio do Vaticano, no sentido de fortalecer o corpo eclesial para aumentar a esfera de influência da Igreja³⁹. O apoio do Vaticano se deu “especialmente durante o papado de Pio XI (1922-1939), cuja visão da Igreja e da política aproximava-se com a de Dom Sebastião Leme” (MAINWARING 1989:43).

Para Paiva (2003), não há nada melhor para mostrar o pensamento católico do início do século XX que os escritos da Pastoral Coletiva de 1915 dos Bispos da Província Meridional do Brasil, em que se destaca a preocupação da hierarquia eclesial no sentido de estabelecer normas sobre a fé católica, a disciplina do clero e os costumes do povo.

Uma das instruções da Pastoral Coletiva é um pedido ao corpo eclesial para que

Induzam os fiéis a amar o próprio estado e a condição em que nasceram, e a não desprezar a vida modesta e trabalhosa em que a providência os colocou, mostrando-lhes como modelo a Sagrada Família de Nazaré, a fim de que cada um aprenda a sofrer cristãmente nesta vida, à espera da felicidade na futura. E persuadam aos fiéis que é próprio dos cristãos que são verdadeiros amigos e seguidores de Jesus Cristo, sofrer neste mundo e ser perseguidos por seus amos (art. 1470, citado por OLIVEIRA 1986: 303).

A Pastoral Coletiva se insere no processo de romanização e, ao mesmo tempo, é uma tentativa da Igreja brasileira de se mostrar mais forte diante do Estado no sentido de buscar um poder maior frente a ele, uma vez que a Igreja já se via separada do Estado desde 1889. Segundo Mainwaring (1989), “desde a separação legal entre Igreja e Estado em 1891 até a metade da década de 1910, a Igreja concentrou-se no desenvolvimento institucional e dedicou-se menos ao esforço de influenciar as elites governantes” (p. 47). Nessa perspectiva, buscava-se cristianizar as instituições e fortalecer a relação com o Estado; líderes

³⁹ No intuito de fortalecer a presença da Igreja, foram criadas, entre 1900 a 1942, sessenta novas dioceses, e treze outras foram elevadas a arquidioceses (LIMA 2001:156).

eclesiásticos trabalhavam diretamente no apoio a Epiácio Pessoa (1918-1922) e Arthur Bernardes (1922-1926).

Nesse sentido, a Igreja Católica buscou maior espaço junto à educação brasileira, aumentando consideravelmente a participação do clero nas escolas católicas voltadas para a educação da elite brasileira. Ainda, foram criados o Centro Dom Vidal e a revista A Ordem, para a propagação das idéias católicas. Atuando dessa forma, a Igreja lutava por maior influência política que permitisse o seu fortalecimento institucional (PAIVA, 2003:111).

Na visão da Igreja,

o Estado deveria seguir a sua doutrina social e proteger seus interesses, o sistema educacional, e os meios de comunicação deveriam refletir os princípios e a doutrina católicos. Qualquer instituição que promovesse a secularização ou deixasse de seguir as determinações da Igreja era por ela atacada. O rádio, a imprensa, o cinema- todos considerados como vozes do mundo moderno – recebiam condenações ocasionais (MAINWARING, 1989:48).

Essa tentativa de fazer com que a doutrina social da Igreja se propagasse por diversas instituições e pelos diversos meios de comunicação era uma estratégia da Igreja de se fortalecer institucionalmente. Outra estratégia utilizada por ela no sentido de seu fortalecimento se dava, muitas vezes, pela intensa troca de favores com o Estado.

Miceli (1979) afirma que na década de 1920,

em troca da manutenção de seus interesses em setores onde a intervenção do Estado se fazia sentir de modo crescente (o sistema educacional, o controle dos sindicatos, etc.), a Igreja assumiu o trabalho de encenar grandes cerimônias religiosas das quais os dirigentes políticos podiam extrair amplos dividendos em termos de popularidades (MICELI 1979:51).

A Igreja atuava apoiando o poder constituído e buscando maior espaço junto a ele. Formou-se também uma corrente de intelectuais católicos a partir

dos anos 20 em prol das idéias católicas⁴⁰. Os intelectuais católicos, que tinham como liderança Jackson de Figueiredo e se caracterizavam pelo pensamento nacionalista e antilusitano, viam no catolicismo a base principal da tradição brasileira (BEIRED, 1999:39).

Ainda segundo esse autor, os intelectuais católicos tiveram importante participação no movimento Integralista, a mais importante corrente fascista brasileira. Além disso, o clero acreditava que as pessoas simples não tinham nada a ensinar, sendo a função do padre elevar a fé do povo ao nível de sua própria fé. “O processo de aprendizado era tão hierárquico quanto as estruturas da Igreja: o padre concedia o seu saber ao rebanho” (MAINWARING, 1989:51).

Essas atitudes paternalistas da Igreja de ensinar ao fiel e a crença de que ele tem pouco a oferecer

reforçam uma visão de mundo que apoiava as formas tradicionais de dominação política. As práticas religiosas reforçavam o autoritarismo em outras instituições sociais. Além do mais, a Igreja ajudava a sustentar a percepção de que as pessoas comuns eram incapazes. Lamento sobre ‘a mediocridade das almas a nós confiadas’ ou ‘ingenuidade natural’ e ‘ignorância religiosa’ expressavam atitudes em relação aos setores populares que mal poderiam passar despercebidas (MAINWARING, 1989:52).

Dessa forma, na República Velha, a Igreja se caracteriza pela continuidade do processo de romanização, pela busca de um crescimento de participação e poderio na sociedade, o que redundou na criação de diversas novas dioceses e espaços católicos no sentido de aumentar a sua esfera de influência.

Era um período de readaptação, tendo em vista que era a primeira vez que a Igreja se via formalmente separada do Estado e era promulgada uma

⁴⁰ “Numa importante encíclica emitida em 1937, Pio XI condenava o comunismo como sendo intrinsecamente errôneo, e por toda a Europa a Igreja alinou-se às forças conservadoras nos anos 20 e 30. Somente depois dos fascistas terem tentado suprimir a Igreja foi que a instituição começou a fazer críticas contra Mussolini e Hitler. Na Espanha, os bispos insistiam para que os católicos apoiassem as forças de Franco. Os levantes revolucionários durante o reinado de Pio XI, especialmente os movimentos anticlericais na União Soviética, no México e em outros países latino-americanos, reforçaram a natureza conservadora do pontifício” (MAINWARING 1989:44).

Constituição laica. Apesar de essa Constituição ser laica, a Igreja manteve boa relação com Estado e com os grupos abastados, o que contribuiu para o seu crescimento e para a manutenção do *status quo*.

Na República Velha (1889-1930), a preocupação da Igreja se deu de modo especial na perspectiva de afirmar seu poderio e a esfera de influência entre o Estado e a elite agrária. Como a Igreja investiu mais nesse processo, faltavam oportunidades políticas para a emergência de idéias que pudessem levar os católicos a manifestarem empenho no sentido de constituição de um mundo diferente, que privilegiasse a justiça social.

Apesar de na República Velha a Igreja ter se fortalecido como instituição e ter aumentado a esfera de influência no Brasil, a relação harmônica com Estado se deu de modo especial no Governo Vargas, no período pós 1930, que será tratado no próximo tópico da dissertação.

4.5. Da Revolução de 1930 ao Golpe de 1964

Neste subtópico vamos demonstrar que a Igreja Católica permaneceu politicamente conservadora, aliando-se ao Estado no combate ao comunismo e apoiando Getúlio Vargas no intuito de conseguir se fortalecer institucionalmente. A aliança com o Estado já vinha desde a República Velha, período em que as autoridades eclesiais se dispuseram a apoiar os oligarcas para conseguirem condição privilegiada junto ao poder político. Tentava-se dessa forma recuperar a posição de “sócios” do Estado, perdida com a Proclamação da República.

Após a Revolução de 1930, quando foi instituído o Governo Vargas, a Igreja ratificava sua posição de apoio ao Estado “em troca da caução oficial à criação de novas instituições no campo da educação e da cultura (sobretudo a

Universidade Católica do Rio de Janeiro sobre a direção dos Jesuítas)” (MICELI, 1979:55).

Devido a essa relação com o Estado e às suas pregações da necessidade de hierarquia e ordem na sociedade, a Igreja permanecia politicamente conservadora⁴¹. Com essa postura, a relação com o governo Vargas se via facilitada e ela conseguia uma grande influência sobre o sistema educacional, obtinha conseqüentemente maior espaço para a implantação da moralidade católica e para atuar contra o comunismo e o protestantismo⁴².

A Igreja encarou a fé como um processo interno para manter um contato íntimo com Jesus Cristo dentro de um sentido devocional (MAINWARING, 1989:43-44):

Segundo José Oscar Beozzo, estabeleceu-se uma nova relação entre Estado e Igreja a partir da Constituinte. Quatro décadas depois da proclamação da República, a Igreja se rearticulou ao Estado, preservando sua liberdade com relação a ele, ao mesmo tempo que eliminava os empecilhos que o Estado leigo lhe antepunha para penetrar em seus aparelhos ideológicos. A Igreja conseguiu estabelecer o princípio de cooperação com o Estado, o que significou, na prática, verbas governamentais para escolas, hospitais e instituições beneficentes mantidas pela Igreja. Com a ajuda do laicato, a Igreja logrou integrar novamente o bloco no poder, junto com as várias facções das classes dominantes: as antigas oligarquias rurais, a burguesia comercial e financeira e a recém-articulada burguesia industrial (BEIRED, 1999:40).

Segundo Mainwaring (1989), mesmo aqueles que acreditavam que a Igreja deveria buscar uma missão social, geralmente levavam essa prática no sentido da caridade e das medidas paliativas. E,

⁴¹ “Ainda que o Vaticano houvesse elaborado uma doutrina que compatibilizasse as preocupações da Igreja com o mundo moderno, o catolicismo continuava sendo uma força conservadora. A partir do início da década de 30, a Igreja dedicou muita atenção ao combate ao comunismo, reproduzindo as atitudes em Roma, embora a ameaça comunista não fosse muito pronunciada no Brasil.” (MAINWARING, 1989:49).

⁴² “Para alguns clérigos, o protestantismo fazia parte de um plano norte-americano para dominar a América Latina e destruir o catolicismo, e o espiritismo era uma expressão da ignorância religiosa popular. A batalha contra o espiritismo era especialmente acirrada porque muitos católicos uniam as duas religiões” (MAINWARING, 1989:54).

provavelmente mais do que as declarações da hierarquia, essas atitudes paternalistas reforçaram uma visão de mundo que apoiava as formas tradicionais de dominação política. As práticas religiosas reforçavam o autoritarismo em outras instituições sociais. Além do mais, a Igreja ajudava a sustentar a percepção de que as pessoas comuns eram incapazes. Lamentos sobre ‘a mediocridade das almas a nós confiadas’ ou ‘ingenuidade natural’ e ‘ignorância religiosa’ expressavam atitudes em relação aos setores populares que mal poderiam passar despercebidas (MAINWARING, 1989:52).

A Igreja não encarava a transformação da sociedade como função dela. Muito pelo contrário, via as transformações sociais como sendo prejudiciais à ordem católica e cristã tradicional. De 1916 a 1945, as lideranças católicas se envolveram na política, buscando utilizar uma aliança com o Estado para influenciar a sociedade.

A Igreja desejava que o Estado reinstituísse de uma maneira informal a relação de favorecimento que a separação formal entre a Igreja e o Estado terminava do ponto de vista legal. O Estado percebendo que tinha muito a ganhar com a Igreja, seguiu essa oportunidade de negociar alguns privilégios em troca de sanção religiosa (MAINWARING 1989: 47).

A relação entre o Estado e a Igreja era facilitada porque esta última dava ênfase à ordem, ao nacionalismo, ao anticomunismo e ao patriotismo, o que coincidia com a orientação de Vargas. Inclusive muitos católicos acreditavam que a legislação de Getúlio realizava a doutrina social da Igreja e que o Estado Novo conseguiria superar os males do liberalismo e do Comunismo (MAINWARING, 1989:47).

Segundo Ferreira (1999), o período de 1930 a 1945 pode ser caracterizado como um período em que o catolicismo conseguiu o reconhecimento e a união com o Estado. Inclusive a Constituição de 1934 começou com a frase “depositando nossa confiança em Deus” (FERREIRA, 1999:51), o que demonstra que, apesar de a Igreja não estar formalmente ligada

ao Estado, ela exercia grande influência, recebendo inclusive atenção na Constituição.

O Vaticano encorajou os esforços da Igreja brasileira para que esta mantivesse uma boa relação com o Estado e assim conseguisse ampliar os espaços católicos na sociedade. Isso se deu especialmente no papado de Pio XI (1922-1939), cuja visão de Igreja e da política se aproximava da de Dom Sebastião Leme (MAINWARING, 1989:43).

Leme era um dos nomes mais importantes do catolicismo nesse período. Como amigo pessoal de Vargas, Dom Leme procurava influenciar as decisões de causas públicas e “obteve a ajuda financeira estatal para amparar as escolas católicas, conseguiu vetar o divórcio e reintegrar a educação religiosa durante o período escolar, além de outras medidas” (MAINWARING 1989:48).

Seguindo D. Sebastião Leme e o papa Pio XI (1922-1939), “a maioria dos líderes católicos no Brasil acreditava que fosse dever da Igreja catolicizar as outras instituições para salvaguardar o caráter cristão da vida social” (MAINWARING, 1989:48). Para atingir esse objetivo da Igreja, em 1932, Leme também criou a Liga Eleitoral Católica (LEC), para orientar os católicos sobre como eles deveriam votar.

Embora não tivesse uma ligação com um partido em particular, a Igreja se mostrava insistentemente anticomunista e “geralmente estimulava os católicos a votar de maneira conservadora e a promover candidatos que adotavam posições favoráveis às principais questões católicas da época” (MAINWARING 1989:48). Até 1937, quando foi instaurado o Estado Novo, a LEC alcançou muitos de seus objetivos, pois

a maioria dos candidatos por ela favorecidos para a Assembléia Constituinte de 1933 foi eleita. A Constituição de 1934 incorporou as principais exigências da LEC, incluindo o apoio financeiro do Estado à Igreja, a proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso, a educação religiosa durante o período escolar e subsídios do Estado para as escolas católicas (MAINWARING, 1989:48).

Devido a essas relações pessoais e institucionais, no Brasil, constitui-se uma crença na relação de fidelidade entre a Igreja e o Estado. Esta era tão grande que “a maior parte dos católicos manteve-se silenciosa sobre os aspectos autoritários do regime de Vargas, e muitos aderiram ao movimento integralista entre 1932-1937” (MAINWARING, 1989:49).

Dentro desse contexto, a Arquidiocese de Mariana era acusada pelo seu conservadorismo no jornal reconhecidamente de esquerda chamado O Germinal. Em 28 de fevereiro de 1934, O Germinal divulgou a explicação do Interventor Benedito Valadares do porquê o prefeito de Mariana foi substituído, e uma das justificativas era a de que o novo prefeito era amigo do então arcebispo, Dom Helvécio de Oliveira.

Segundo o jornal, o arcebispado contrariava mais uma vez os interesses do povo, pois era o povo que tinha escolhido o antigo prefeito e a instituição, em vez de consolidar os desejos da população, preferia um prefeito politicamente mais próximo da Arquidiocese e, principalmente, de seu arcebispo. Este jornal faz diversas críticas ao arcebispado, sendo uma das mais chamativas o fato de acusar o arcebispado de ter mandado destruir o lugar onde era impresso o jornal. Assim consta:

Aproveitando das continuadas chuvas e da solidão noturna hoje há 1 hora e quarenta minutos mais ou menos, indivíduos desclassificados, que vivem à custa talvez das esmolas colhidas pelo arcebispo às portas dos argentários e da miséria desta desgraçada archidiocese arrombara a porta da nossa redação, empastelando o jornal, depredando e fossando as nossas officinas, em que largaram visíveis as marcas de suas patas de novos discípulos de Lampeão.

Esses famintos do arcebispo, incapazes de enfrentar o inimigo face a face, habituados a covardes emboscadas e insídias, tiveram a louca pretensão de impedir que continuassem a vir a público os actos de arbitrariedade cometidos neste fatídico regime implantado pelo arcebispado nesse município, por não poderem negar a verdade desses mesmos fatos (O Germinal, ano XXI. Mariana, 3 de janeiro de 1935, n..764, p 1-2).

Isso mostra a difícil relação com a esquerda daquele período. No entanto, outros fatores atuavam no sentido de facilitar transformações na Igreja, para que ela começasse a dar seus primeiros passos a caminho de um melhor relacionamento com a esquerda.

Nesse sentido, é importante pensar no processo de urbanização. Era grande o número de pessoas que viviam e trabalhavam no campo e, com o aumento de tecnologia, acabavam se vendo desempregados e desamparados nas grandes cidades, o que fazia com que a Igreja tivesse um novo público, agora migrante, muitas vezes subempregados e interessados na melhoria das condições sociais para poderem almejar uma vida melhor (SMITH, 1991:74).

Soma-se a isso o fato de o quase monopólio católico começar a mudar a partir de 1945, momento em que há o enfraquecimento de seus quadros, inclusive com falta de padres na década de 1940. Há também o crescimento pentecostal⁴³, que acabou acompanhando o processo de urbanização e industrialização do Brasil. Para se ter uma melhor idéia disso, de 1925 até 1961 as igrejas protestantes cresceram em média mais de dez por cento ao ano⁴⁴(SMITH, 1991:75).

Outra questão importante foi o fato de Dom Hélder Câmara, em 1955, ter se tornado bispo do Rio de Janeiro. Este era visto como um defensor dos pobres e considerado por Della Cava como um dos maiores líderes religiosos dos últimos tempos (FERREIRA, 1999:52). Além disso, começando no início dos anos de 1930 e aumentando depois da Segunda Guerra Mundial, os latino-americanos passaram a experimentar a influência consistente da teologia francesa da corrente filosófica chamada “humanismo integral” ou “cristianismo social”, inspirados no filósofo Jacques Maritain, cuja principal ação institucional foi a organização da Ação Católica (SMITH 1991:80).

⁴³ “Foi somente nas décadas de 20 e 30, quando o espiritismo e o protestantismo começaram a crescer, que a Igreja veio a ter maiores preocupações com as práticas religiosas populares que ela encarava como manifestações de ‘ignorância religiosa’” (MAINWARING, 1989:50).

⁴⁴ “O censo de 1940 registrava pouco mais de um milhão de protestantes, um número que aumentou em 150% em 1964. O crescimento foi especialmente rápido nas áreas urbanas e entre as classes populares, promovendo uma erosão nas frágeis bases do catolicismo, entre as massas. O espiritismo e seitas afro-brasileiras penetravam especialmente nas cidades, e muitos católicos declarados praticavam essas religiões” (MAINWARING, 1989:53).

A principal proposta da Ação Católica foi a de exercer uma forte influência católica numa sociedade secularizada, moldando o ambiente social de acordo com os ideais católicos, focando no treinamento dos leigos para levar adiante a missão de exercer uma influência católica. A estratégia era a de desenvolver quadros de homens e mulheres leigos engajados com o conhecimento do ensino social da Igreja e comprometidos em encontrar estratégias adequadas de levar adiante os ensinamentos católicos de uma sociedade secular (SMITH, 1991:80).

Nesse sentido, grupos especializados de Ação Católica foram promovidos: JOC (Juventude Operária Católica), JUC (Juventude Universitária Católica), JAC (Juventude Agrária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica) e JIC (Juventude Independente Católica). O método dos grupos da ação católica era o ver-julgar-agir: ver e descrever a situação em que trabalham ou vivem, julgar a situação à luz dos princípios cristãos e então agir para corrigir ou melhorar a situação em que vivem (SMITH, 1991:81).

A Ação Católica foi importante na valorização dos católicos leigos como membros da Igreja. Para Braga (2000), a presença da Ação Católica no Brasil, com seus diversos grupos específicos, fez desse período o mais importante da história do catolicismo em nosso país e que não seria exagero dizer o mesmo quanto à própria sociedade civil; entretanto, faz-se necessário registrar que a Ação Católica Brasileira não teve efeito direto nas paróquias e nas dioceses, que continuavam na vida rotineira de suas funções, convivendo com os grupos da Ação Católica que preparavam o terreno para o Concílio Vaticano II⁴⁵ (BRAGA, 2000:73).

As ações daquela que se poderia chamar de vanguarda dentro da hierarquia da Igreja Católica acabou tendo grandes consequências dentro da instituição, principalmente pelo estímulo e pela legitimação institucional de várias experiências novas (LIMA, 1979:35). Segundo Ferreira (1999),

⁴⁵ “Significativo nesse processo foi o papel da Arquidiocese do Rio de Janeiro, principalmente pela atuação de seu titular, o Cardeal Sebastião Leme, e dos Padres Helder Câmara e Júlio Maria. A Igreja no Rio de Janeiro era o cenário de desenvolvimento e irradiação da Ação Católica, assim como era o ponto do diálogo da Igreja com o mundo intelectual e com as classes dirigentes do país” (BRAGA, 2000:74).

através de movimentos leigos e de base a esquerda católica contribui para a renovação da Igreja. Embora fosse pequena em termos numéricos e terminasse por ser marginalizada pela hierarquia e, reprimida pelo governo militar, introduziu novos conceitos de fé e mostrou o dinamismo potencial do laicato dentro da Igreja (FERREIRA 1999:55).

Os grupos católicos supracitados acabavam fortalecendo movimentos populares, o que também fez com que alguns líderes reavaliassem a missão da Igreja, passando a acreditar que ela tinha uma missão de mudar as condições vigentes. Contudo, para os tradicionalistas da Igreja, os movimentos populares constituíam uma ameaça, uma vez que adquiriam um enfoque progressista e anticatólico e questionavam o caráter hierárquico da sociedade, desafiando a forma de ver o mundo dos católicos tradicionais (MAINWARING, 1989:55).

Os movimentos leigos, quando ameaçavam se tornarem autônomos, eram geralmente dispersados pela hierarquia e pelo Vaticano. Desse modo, é compreensível o fato de que a intenção de que os movimentos leigos se tornassem mais dinâmicos não tenha sido totalmente realizada, não desconsiderando evidentemente o crescimento de movimentos como a Ação Católica, citada anteriormente (MAINWARING, 1989: 69-70).

Os grupos leigos acabavam por influenciar a hierarquia católica, havendo assim uma relação de troca de experiência e de idéias. Nesse sentido, podemos dizer que existe uma relação dialética entre as atuações da grande massa de católicos e os interesses da hierarquia eclesiástica, pois as decisões tomadas pela elite dirigente católica não acontecem num vácuo.

Tanto isso é verdade que a elite eclesiástica só começou a se preocupar com a sua atuação pastoral quando a sua influência se viu ameaçada junto ao Estado, sua atuação junto ao sistema educacional se esvaziou, a competição com outras seitas e religiões foi se ampliando e quando valores tradicionais ruíram. Assim, a Igreja sempre se transforma ou se abre a novas idéias e questões em diálogo com o meio em que ela está inserida (MAINWARING 1989:53).

Segundo esse autor, quando uma instituição se abre a mudanças, estas podem diferir significativamente daquelas que foram inicialmente imaginadas. A

campanha contra os protestantes, espíritas e maçons, que era uma reação de autodefesa,

começou a tornar a Igreja mais consciente de sua necessidade de reformular as práticas pastorais. Maior número de padres passou a se preocupar com as necessidades e os valores populares. Embora os esforços para deter o virtual monopólio religioso estivessem condenados ao fracasso dentro de uma sociedade cada vez mais heterogênea, a reformulação concomitante de práticas pastorais acabou por forjar uma nova relação entre a instituição e os pobres (MAINWARING, 1989:54).

Essa nova relação que era gerada entre a instituição e o povo acabou redundando em nova forma de pensamento a respeito dos problemas fundamentais da sociedade brasileira, o que acabou modificando a forma com que muitos líderes religiosos percebiam a sociedade, ou seja, foi um período de construção de um novo *framing*. Dessa forma, não é que a população tenha ficado mais pobre ou mais rica, mas a politização da pobreza e das precárias condições de vida é que fez emergir um pensamento eclesial mais engajado com os problemas sociais.

Nesse contexto emergiram oportunidades políticas para que grupos que tinham interesses num pensamento católico diferente daquele que objetivava apenas se ver junto ao Estado, no intuito de aumentar a esfera de influência católica, pudessem caminhar no sentido de provocar transformações na Igreja. Nesse sentido, estes segmentos investiram na formação de grupos para a difusão das novas idéias, como a Ação Católica, JUC, JOC, etc.

O MEB (Movimento de Educação de Base) também se mostrou importante. O trabalho de Paulo Freire e os Centros de Cultura Popular estimularam reflexões sobre o papel das massas na sociedade. Esses movimentos foram importantes na constituição que encorajava a inovação no trabalho pastoral entre as classes populares (MAINWARING, 1989:64).

Nessa perspectiva, devido às mobilizações dos grupos católicos,

iniciou-se no Brasil o deslocamento de alguns setores da Igreja e de parte do mundo católico organizado, no sentido de uma aproximação ao movimento das classes dominadas (trabalhadores, subproletários) e das forças sociais que se batiam socialmente em prol de transformações das estruturas sociais a elas favoráveis (LIMA, 1979:30).

Além disso, no início da década de 1960 havia ainda uma grande diversidade de acontecimentos que influenciavam de maneira sistemática as posições que seriam adotadas pela Igreja. Podemos citar como exemplo: o crescimento do protestantismo, a Guerra Fria, a Revolução Cubana, a ameaça comunista, a crise de governabilidade no Brasil, etc.

E os católicos, que nunca foram homogêneos, muito pelo contrário, sempre se dividiram em diversos grupos e diversas maneiras de ver o mundo e as questões religiosas, acabaram se dividindo basicamente em dois grupos distintos anteriormente à “Revolução de 1964”.

Um primeiro grupo de conservadores que acreditava que a “Revolução” seria uma solução viável à instabilidade em que estava inserido o Brasil. Este grupo tinha como importante representante o movimento que lutava pela Tradição, Família e Propriedade. E um grupo de católicos, que, embora minoritário, não acreditava na viabilidade da “Revolução” e acreditava que o Brasil deveria seguir os rumos de uma política de esquerda.

A Igreja Católica teve relevante importância nos acontecimentos de 1964. Segundo Mainwaring (1989),

O golpe militar de 1964 significava que a direita havia prevalecido temporariamente sobre a esquerda, tanto na Igreja como na luta política mais ampla. O governo militar apoiava o anticomunismo da direita católica e a direita deteve sua posição de proeminência dentro da Igreja vários anos à frente (MAINWARING, 1989:65).

Dessa forma, o “golpe” militar de 1964 ou a “revolução” de 1964, como muitos conservadores preferem se referir ao acontecimento de 31 de março daquele ano, significou um fato importante para os conservadores, pois estes

viam no Estado Ditador que se implantara uma oportunidade importante de combate aos comunistas que estariam sendo uma “ameaça” à Igreja.

Sobre o golpe, a CNBB, no calor dos acontecimentos, em 27 de maio de 1964 declarava: “Agradecemos aos militares, que com risco de suas vidas (sic!) se levantaram em nome dos supremos interesses da Nação e gratos somos a quantos concorreram para libertar-nos do abismo iminente” (SOUZA, 2004:81).

O arcebispo de Mariana também apoiou de forma explícita a intervenção militar de 1964. No último jornal da Arquidiocese do ano de 1964 ele escreveu um texto fazendo um elogio aos militares pelo trabalho realizado em março daquele que teria significado o dia mais importante de 1964:

O maior acontecimento do Brasil neste 64 que se finda foi, sem dúvida, a revolução de 31 de março.

Uma Revolução branca, graças a Deus, pois sem derramamento de sangue, fatricida. Uma Revolução Branca, promissora de paz para a família brasileira. Uma Revolução ao mesmo tempo, verde –amarela de autêntico nacionalismo, de verdadeiro patriotismo. Uma Revolução de salvação da Terra de Santa Cruz.

Não fora o movimento patriótico de 31 de março, o seguinte 1º de Maio “Dia do Trabalho” teria sido talvez um de trabalho e de padecimentos, de lágrimas de sangue, com a terrível ditadura comunista no Brasil.....

“Houve mão mais poderosa” a de nossas forças armadas, a de heróicos cidadãos de todas as classes, que não mediram sacrifícios naqueles dias de apreensão e angústias. E o Brasil respirou! E as famílias se tranqüilizaram, e o homem rural não teve que temer. E a Igreja exultou.”(O Arquidiocesano, 27 de dezembro de 1964, n. 276).

Em 1964, a Arquidiocese de Mariana manifestou apoio público ao golpe de 1964, mas não podemos afirmar que era uma das únicas a ter feito isso. Muito pelo contrário, a grande maioria dos católicos acreditava que a intervenção militar era a solução para os problemas brasileiros daquele momento.

Tanto que internamente à Igreja tomaram-se medidas para reduzir a influência que o grupo progressista poderia exercer sobre a instituição, sendo suspensos e reformulados alguns programas de trabalho deste grupo. Esses

acontecimentos ocorriam juntamente com o processo pelo qual alguns setores da instituição e dos católicos organizados (principalmente leigos e associações que existiam em função de programas precedentes da CNBB) eram atingidos duramente pela repressão do novo regime (LIMA, 1979:53).

Essas reações institucionais exprimiam a tentativa da Igreja de se acomodar a um novo modelo de dominação. Por outro lado, o fato de a instituição não se pronunciar criticamente em relação à instauração da ditadura também exprimia a incapacidade dos setores progressistas de continuar orientando o comportamento da Igreja no seu conjunto (LIMA, 1979:53).

CAPÍTULO V – OPORTUNIDADES POLÍTICAS, IDÉIAS E PRÁTICAS RELIGIOSAS NA ARQUIDIOCESE DE MARIANA

5.1. De Vaticano II a Puebla: A Arquidiocese de Mariana e as transformações na Igreja Católica, 1962 a 1979

A nova situação nacional criada depois da intervenção militar era muito diversa da anterior e alteraria o *modus operandi* das instituições da sociedade brasileira, uma vez que fora instaurada uma ditadura, na qual o arbítrio era a base do exercício do poder. O governo militar representava a gestão do poder por uma fração muito estreita das classes dominantes, ou seja, setores que representavam os grandes monopólios nacionais e aqueles associados ao capitalismo internacional. A reduzida base social do novo governo quase impunha a fórmula possível para a dominação política, isto é, a ditadura (LIMA, 1979:52).

A ditadura militar, no intuito de assegurar sua governabilidade, reprimia grupos contrários. Nessa perspectiva, acabou por atingir membros da Igreja Católica, como: padres, freiras, religiosos, militantes leigos, membros da JOC, etc.(LÖWY, 1991: 54-55). Diante disso, a Igreja começava a rever seus conceitos em relação aos militares, ao mesmo tempo, oportunidades políticas surgiam aos progressistas brasileiros.

Na Igreja Romana,

o cauteloso e conservador Pio XII faleceu em 1958, e seu substituto João XXIII, promoveu reformas importantes. As encíclicas de João XXIII, tais como Mater et Magistra (1961) e Pacem in Terris (1963), modificaram o pensamento católico oficial. Ambas desenvolveram uma nova concepção da Igreja, mais em sintonia com o mundo secular moderno, comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na Terra e em promover a justiça social (MAINWARING, 1989:62).

Nesse sentido, seguindo os passos dos teólogos franceses, as encíclicas de João XXIII e de Paulo VI modificaram a concepção tradicional da Igreja. Além disso, o Concílio Vaticano II acentuava que a Igreja era o povo de Deus, enfatizando a co-responsabilidade mais do que a hierarquia. No mundo inteiro, isso modificou os padrões de autoridade dentro da Igreja, tanto que no Brasil o papel do leigo começou a se alterar (MAINWARING, 1989:70).

O Concílio Vaticano II (1962-1965) foi um evento de importância crucial para a emergência do novo pensamento católico. À medida que enfatizou a missão social da Igreja, declarou abertamente a importância dos leigos na Instituição e motivou co-responsabilidades entre os diversos grupos da Igreja. Segundo Dom José Maria Pires:

O Vaticano II foi motor de toda essa mudança; foi quem sistematizou. Sempre houve, na Igreja, teólogos, pastores e leigos que assumiram uma posição dialética, em favor dos oprimidos, mas foi a partir do Vaticano II que essa posição tornou-se oficial e as atitudes foram

sendo sistematizadas.(....) O que fez com que eu me colocasse ao lado do povo, foi o Vaticano II (MAINWAING,1989: 63).

Assim, o Concílio Vaticano II constituiu-se em um importante espaço de legitimação da Teologia da Libertação, abrindo um amplo debate sobre o papel da Igreja Católica na América Latina. O Concílio visava também aprofundar em questões que se referem à relação do fiel com as questões mundanas, repensando a Igreja, o mundo e a relação entre os dois (Levine, 1981:35, citado por SMITH, 1991:94).

Para Almeida (2000), “a preocupação da Igreja era a de melhorar e fortalecer a sua relação com os leigos, permitindo-lhes inclusive um determinado grau de autonomia e delegação de funções”. No mesmo sentido, Scherer-Warren (1996) afirma que “nos anos 60 o Documento do Concílio Vaticano II recomendou uma doutrina orientada socialmente. Reconheceu a validade dos valores temporais, das experiências da vida diária e da mudança” (p. 34).

O Vaticano II, apesar de ter sido um evento europeu, dominado por bispos e teólogos europeus, conduziu mudanças mais significativas em alguns países da América Latina do que na própria Europa. Dentre as transformações provocadas pelo Concílio, Mainwaring (1989) enumera as seguintes:

Maior participação dos leigos, justiça social, maior sentido de comunidade, maior co-responsabilidade dentro da Igreja e relações de maior proximidade entre o clero e o povo exigiam na América Latina mudança maior do que na Europa (MAINWARING, 1989:63).

Tanto para críticos como para partidários, o Concílio Vaticano II marcava um importantíssimo evento do catolicismo romano. Este enfatizou a missão social da Igreja; declarou a importância dos Leigos na Igreja; motivou maiores responsabilidades e co-responsabilidade entre o papa e os bispos e entre padres e leigos dentro da Igreja; desenvolveu a idéia de Igreja como povo de Deus; valorizou o diálogo ecumênico; modificou a liturgia de modo a torná-la

mais acessível; e introduziu uma série de outras modificações (MAINWARING 1989:62).

Em suma, o Concílio Vaticano II sancionou oficialmente uma atmosfera de abertura, criatividade, mudança e participação na Igreja Católica e no mundo. Isso acabou forçando bispos latino-americanos a repensar sua missão e estratégia e aumentar a comunicação entre eles. Acabou também dando vitalidade ao trabalho dos leigos na América Latina, incentivando a criação de pequenos grupos para o estudo dos ensinamentos do Concílio e da Bíblia. Além disso, o Concílio Vaticano II legitimou as atividades dos grupos progressistas (SMITH, 1991:100).

Dessa forma, essas modificações trouxeram oportunidades políticas aos católicos progressistas, termo que enfrenta certa controvérsia ao se referir aos católicos da Teologia da Libertação e é criticado por muitos. Entretanto, apesar de seus limites, constitui um termo consagrado na literatura e permite englobar todos os católicos que optam por uma prática religiosa e um discurso que pode ser associado à Teologia da Libertação (MARIZ, 2001:20).

Aproveitando a legitimidade que os progressistas estavam adquirindo, alguns grupos católicos brasileiros começaram a criticar o regime alguns anos após o golpe e iam se articulando na defesa da sociedade civil, bem como dos interesses de suas idéias religiosas. A própria CNBB, que logo após o golpe foi elogiosa aos militares, em 27 de maio de 1964 afirmou que:

Não aceitamos e nem podemos aceitar nunca acusação injusta, generalizada, gratuita, velada ou explícita, pela qual bispos, sacerdotes, fiéis ou organizações, como, por exemplo, a Ação Católica e o MEB são comunistas ou comunistas (SOUZA, 2004:81).

Assim, internamente à Igreja Católica, como resultado das discussões sobre o papel social que deveria ser exercido pelos cristãos e das oportunidades políticas aos progressistas, emergiram religiosos progressistas que se definiam pela “opção preferencial pelos pobres”. Eram leigos, religiosos e parte do clero

católico, engajados no sentido de transformar a Igreja hierárquica e paroquial numa Igreja horizontalizada.

Outro evento de grande importância para a Igreja Católica Latino-Americana foi o encontro de Medellín em 1968, organizado pelo CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano). Neste encontro endossavam-se as resoluções do Concílio Vaticano II, visto que no documento final do encontro analisavam-se os problemas do continente, destacando as carências socioeconômicas (IOKOI, 1996:45).

No documento enfatizava-se as injustiças estruturais do continente, a ausência de respeito aos direitos humanos, e, com relação à violência do continente, destacava-se a ação das forças da repressão econômicas e políticas nos países do continente e deixava-se evidente a necessidade de uma ação pastoral que desse uma resposta objetiva a estes problemas (IOKOI, 1996:46).

Na visão de Mainwaring (1989:132), Medellín foi a mola propulsora para transformações na Igreja Católica Latino-Americana, uma vez que aprovou um documento que ostentava posições pastorais mais progressistas do que as encontradas em qualquer país latino-americano da época. O documento era particularmente enfático quanto à

necessidade de ver a salvação como um processo que tem início na Terra, às conexões entre a fé e a justiça, à necessidade de transformações estruturais na América Latina à importância de se estimular as comunidades de base, à atenção privilegiada da Igreja aos pobres, ao caráter precaminoso das estruturas sociais injustas, à necessidade de ver os aspectos positivos da secularização e à importância de se ter uma Igreja pobre (MAINWARING, 1996:133).

A legitimação das idéias progressistas do CELAM pelos bispos foi de grande importância para transformações nas práticas católicas, bem como para a criação das CEBs, que podem ser entendidas como pequenos grupos que geralmente se reúnem uma vez por semana, usualmente para discutir a Bíblia e sua relevância para a reflexão de problemas contemporâneas (MAINWARING, 1989: 127).

Nesse sentido, na reunião de Medellín

foi indicado o pobre como ator central na vida da Igreja e da sociedade, foram denunciadas as estruturas de desigualdade social (pecado social) e foi anunciado um horizonte futuro de libertação, no seu sentido mais amplo e integral. A reunião seguinte de Puebla, dez anos depois, confirmou Medellín e afirmou novamente a “opção preferencial pelos pobres”, apoiando a experiência da “expressão do amor preferencial da Igreja pelo povo simples (nº 643)(SOUZA, 2004:83).

Segundo Souza (1982), a Igreja Católica, tantas vezes acusada de chegar atrasada ao cenário dos conflitos sociais dos últimos séculos, parecia pelo menos em alguns países e setores mais atuantes que acabavam por abrir importantes espaços para a oposição ao regime militar, para a contestação da ordem estabelecida e para a difusão da Teologia da Libertação.

Em suma, o Concílio Vaticano II e o encontro do CELAM em Medellín foram importantes para transformações no catolicismo. No entanto, embora segmentos progressistas também buscassem uma “democratização” da Instituição, o poder hierárquico dos bispos acabava, paradoxalmente, sendo reafirmado, “justamente porque a ação pastoral se fazia em uma Igreja e uma sociedade hierárquicas e autoritárias, o peso da hierarquia foi vital para a disseminação da Teologia da Libertação” (NOVAES, 2002:67).

Se o peso da hierarquia foi vital para a disseminação da Teologia da Libertação por grande parte do Brasil, na Arquidiocese de Mariana ela significou um impedimento à circulação dessas idéias, uma vez que divulgava que muitos comunistas estavam se utilizando das idéias religiosas para enganar os católicos.

No jornal Arquidiocesano falava-se que:

Embora a Igreja em alguns lugares dê a impressão de ter esquecido o Evangelho e tê-lo substituído por livros de Sociologia, ela está nas mãos de Deus, e esse mal passará, deixando saldo favorável.(....) Mal procedem aqueles que, por ofício ou por vocação, deviam ocupar-se com anunciar a mensagem divina e, no entanto, preocupam-se,

sobretudo com problemas sociais e defendem soluções dadas por determinadas correntes e em consequência entram na militância política ideológica (Arquidiocesano, Mariana dia 9 de julho de 1968. nº 459. p.3. apud SOUZA JÚNIOR, 2003:82).

O medo do comunismo na Arquidiocese era constante, o que acabava redundando no apoio aos militares, que por sua vez também procuravam divulgar os males que o comunismo poderia trazer aos brasileiros. A estratégia era adotar essas notícias como uma forma de legitimar o regime implantado em 1964. Em 1969 o jornal da Arquidiocese noticiou que:

Segundo estatística divulgada pelo Serviço de Inteligência dos Estados Unidos, existem no mundo cerca de 46 milhões de comunistas militantes, dos quais 11 milhões na China. O restante se distribui pelos demais países. Pela simples feitura desses dados, pode-se concluir que uma minoria marxista (materialista) consegue lançar a confusão e o medo e, muitas vezes, dominar uma grande maioria democrática, utilizando-se dos chamados “inocentes úteis” para conseguir o intento da dominação do mundo (O Arquidiocesano, Mariana, 12 de outubro de 1969, nº 526, 1º p.).

Vê-se então que, principalmente nos anos iniciais da ditadura militar, a Arquidiocese de Mariana se manifestava com exaustão contra as idéias comunistas e procurava demonstrar o empenho dos militares em conduzir “o Brasil à paz, à dignidades e ao progresso” (O Arquidiocesano, Mariana, 22 de fevereiro de 1970, nº 545). Outra questão importante é que as CEBs na Arquidiocese de Mariana não se desenvolveram como em outras partes do país. Na notícia a seguir, pode perceber nas entrelinhas que esse fato tinha grande peso da hierarquia. Afirma-se que:

Na memória das Comunidades Eclesiais de Base da Arquidiocese de Mariana, a hierarquia aparece como uma presença contraditória. Quando o ‘trem’ parece ter entrando nas trilhas, ‘força ocultas’ atropelam todo o processo. Padre Theóphilo se destaca como o grande incentivador de uma Igreja popular mesmo antes de se falar

em CEBs em nossa Arquidiocese. De acordo com Geraldo Botelho, em 1968 eles já começaram a formar comunidade em Porto Firme. Mas, em pouco tempo, Padre Theóphilo saiu. Até hoje não entende o porquê.

Em Araponga, destaca-se a figura do Padre José Miguel. Começando com os chamados 'cursos de batismo' ele deu vida nova à Igreja local. Conseguiu, inclusive, mobilizar todo o município. Mas nesse tempo parte da Matriz caiu, com a alegação de que ele não tinha dom para arrecadar dinheiro e reconstruir templo, foi transferido para Sericita. Até hoje não entenderam os reais motivos para a remoção do padre (O Pastoral, ano VII, nº 88, outubro de 1998, p. 10).

Além dessa notícia, analisando os depoimentos da pesquisa, pode-se afirmar que embora no Brasil, em fins da década de 1970 e início da de 1980, tenham existido condições favoráveis às idéias da Teologia da Libertação e às CEBs, na Arquidiocese de Mariana isso não aconteceu. Sobre a Teologia da Libertação, o principal jornal da Arquidiocese publicou a seguinte notícia sobre as interpretações da Bíblia:

O Papa Paulo VI, como sucessor de Pedro, é a autoridade suprema da Igreja, encarregado de governá-la de acordo com a vontade de Cristo. Desde o início de seu pontificado, advertiu repetidas vezes os cristãos contra os perigos que ameaçam a unidade cristã, principalmente as falsas interpretações da fé e dos princípios da moral(...)(O Arquidiocesano. ano X,I. nº540,. 18/01/1969, p. 2, citado por SOARES 2003:71).

Apesar de a Arquidiocese de Mariana não ter se empenhado numa perspectiva progressista, a Igreja brasileira adquiria a maior importância no catolicismo internacional, se tornava a Igreja mais progressista do mundo e vinculava sua fé a um compromisso com a justiça social e com os pobres (MAINWARING, 1989:169). Nos vinte anos seguintes do regime militar (1964-1985), quando se fecharam os espaços de articulação política, social e sindical, a Igreja Católica foi um espaço de relativa organização e ação.

A CNBB e alguns bispos formam, o que se chamou depois, “a voz dos sem voz”. Nesses anos surgiram a Comissão da Pastoral da Terra (CPT) e o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e se desenvolveram a pastoral operária e as pastorais de juventude. Mas a presença decisiva foi das Comunidades Eclesiais de Base (as CEBs), que foram brotando em diferentes igrejas locais (Vitória, Goiás, Crateús e, logo depois, na periferia de São Paulo).....Havia uma ligação muito profunda entre fé e vida concreta, que estaria na base de reflexão latino-americana desses anos, em torno à Teologia da Libertação (SOUZA, 2004:81).

Nesse sentido, as ações dos cristãos progressistas caminhavam no sentido de transformar as condições mundanas, no apoio aos pobres, como também a própria Instituição (NOVAES, 2002: 65-66). Muitos desses religiosos se embasavam em idéias da Teologia da Libertação que, para SMITH (1991), podem ser entendidas como um conjunto coerente de idéias sobre e para a libertação (p.25).

Essa Teologia seria uma forma de colocar os católicos a pensarem de uma forma diferente daquela proposta pelos tradicionais e também de colocar esses cristãos para agirem diferente num mundo em que a pobreza é generalizada. Essa relação entre pensamento e ação explicaria o fato de muitos teólogos da libertação não serem meramente acadêmicos, mas também agentes pastorais que trabalham junto aos pobres (SMITH, 1991:27).

Segundo esse autor, a Teologia da Libertação constituiu uma reconceitualização da fé cristã através da perspectiva dos pobres e oprimidos, seus postulados defendem que o papel da Igreja é o de participar da promoção social e lutar pela justiça econômica (SMITH, 1991). Para Boff “podemos entender a Teologia da Libertação como aquela reflexão de fé da Igreja que tomou a sério a opção preferencial e solidária com os pobres” (2001:74). Na mesma perspectiva, Scherer-Warren (1996) afirma que a Teologia da Libertação

nasce e se desenvolve enquanto expressão de problemas da realidade social latino-americana, no desejo de transcendê-la através da criação de uma sociedade mais justa e igualitária. Trata-se do encaminhamento de uma nova visão para o papel da Igreja, da

prática cristã e do pensar teológico, até então apoiado numa teologia feita a partir da realidade exógena européia (p.32-33).

A Teologia da Libertação foi uma grande inovação no pensamento da Igreja Católica. Diante da legitimidade recebida em Medellín, entre 1968 e 1972, o movimento da Teologia da Libertação ganhou sua força de partida. Durante esse período as oportunidades políticas foram irrestritas, a força organizacional⁴⁶ atingiu seu ponto máximo e a consciência insurgente prosperou (SMITH, 1991:165).

A legitimação da Teologia da Libertação, a organização e a consciência insurgente dos católicos e a repressão dos regimes militares latino-americanos criaram estruturas de oportunidades políticas favoráveis às idéias e às práticas progressistas. As práticas progressistas se deram de modo especial no Brasil, pois, durante o período de 1974-1982, a Igreja brasileira adquiriu a maior importância no catolicismo internacional, tornando-se a mais progressista do mundo e mais do que qualquer outra, vinculou a fé a um compromisso com a justiça social e com os pobres (MAINWARING, 1989:169).

Quanto mais o regime militar brasileiro tentava conter a atuação dos setores progressistas da Igreja Católica, mais o movimento da Teologia da Libertação se fortalecia, pois o regime militar perdia legitimidade e mais sensíveis aos problemas sociais ficavam os religiosos que construía um *frame* de injustiça (SMITH, 1991:195).

Nessa perspectiva, os bispos brasileiros se tornaram mais críticos em relação ao governo, e organizações de base continuaram a entrar em conflito com o Estado. Elementos militares também começaram a enxergar a Igreja Católica como um dos principais inimigos da nação. Um relatório militar escrito em 1974 declarava que:

O clero se constitui no mais atuante dos inimigos que atentam contra a segurança nacional, promovendo, através de processos nitidamente subversivos, a substituição da estrutura político-social-econômica

⁴⁶ As forças organizacionais se referem à Estrutura de Mobilização.

brasileira por uma nova ordem, em tudo semelhante à filosofia marxista (MAINWARING, 1989:178).

Embora essa seja a imagem mais corriqueira de caracterização da Igreja Católica brasileira, durante o regime militar, período em que Dom Oscar foi arcebispo da Arquidiocese de Mariana, a religiosidade católica desta instituição não sofreu grandes transformações. Conforme afirma Souza Junior (2003), sobre a cidade de Mariana, mas podemos estender a afirmação para a maior parte do território da Arquidiocese, “nem mesmo os ventos democratizantes do Concílio Vaticano II penetrarão na sólida muralha formada pelo clero” (81).

Nas entrevistas era ponto comum aos padres evitar falar da Teologia da Libertação no período de Dom Oscar. O padre Flávio justifica a ausência desta Teologia, afirmando que essa questão “é uma coisa naturalmente entendida na história, né? Mas nem por isso se deixou de valorizar aquilo que existia, que era a religiosidade popular, as procissões, as festas, manifestações populares”. A idéia desses padres era a de que se deveria valorizar aquilo que veio do passado, mas que deveríamos falar do presente.

Aqueles que se sentiam mais à vontade para falar do período de Dom Oscar tinham falas convergentes como os relatos dos jornais arquidiocesanos da década de 1990, que falavam das dificuldades encontradas para disseminação de CEBs sem apoio do arcebispado. Interessante também era o fato de que os relatos dos jornais do período de Dom Oscar enfatizavam os cuidados que se deveria ter com as CEBs, no sentido de não as politizarem demasiadamente e não se deixar levar pelas questões mundanas e esquecer o lado espiritual.

Não se vê notícias falando que não se deveria criar CEBs, mas, segundo o padre José Roberto, as maiores dificuldades eram encontradas com o clero, porque os leigos são mais maleáveis e “mais pé no chão”. Nessa perspectiva, o arcebispado defende que a “missão própria que Cristo confiou à sua Igreja não é de ordem política, econômica ou social. A finalidade que Cristo lhe confiou é de

ordem religiosa” (O Arquidiocesano, ano XI, n. 553, 19/04/1970, p.3, citado por SOARES, 2003:74).

A idéia de que a Igreja Católica deveria se centrar mais em questões religiosas, em detrimento do envolvimento com as questões sócio-econômicas, era compartilhada pelos grupos conservadores que realizaram um encontro em Sucre, no ano de 1973, em que apontaram a necessidade de superar Medellín, pois acreditavam que os religiosos estavam levando ao extremo a opção de apoio aos pobres (SMITH, 1991; IOKOI, 1996).

O grupo conservador se articulou durante a década de 1970, e, em fevereiro de 1977, publicou-se um longo artigo sobre a reunião que estava a sendo organizada. Monsenhor López Trujillo, do México, um dos articuladores da reunião e importante representante da ala conservadora, opunha-se à participação de sacerdotes, religiosos e leigos na reunião, uma vez que estes deveriam estar em oração enquanto os bispos decidissem os rumos da instituição católica no continente (IOKOI, 1996:58).

A articulação conservadora não convidou nem um teólogo da Libertação e evitava grupos progressistas. No entanto, a viagem do Papa João Paulo II à América do Sul em 1979 e a apropriação de sua fala pelos progressistas, que conseguiram defender consistentemente seus objetivos, acabou aumentando as oportunidades políticas dos progressistas e fez com que os conservadores recuassem um pouco em seus planos.

Isso fez com que a realização dos trabalhos de Puebla fosse inspirada no clima de exaltação católica que a viagem do papa trouxe aos progressistas. Nesse sentido, recusou-se a preferência pelo poder, optando-se de forma mais consciente e deliberada pelos pobres e jovens, como ocorrera em Medellín. Em Puebla concluiu-se que seria dos pobres a tarefa de anunciar o Evangelho de Jesus Cristo; também houve avanços na práxis, quando se definiu as CEBs como sujeitos para a evangelização e para a libertação, o que lhes garantiria maior liberdade perante a hierarquia eclesial (IOKOI, 1996:61).

Enfim, acabara se consolidando um catolicismo com idéias bem diferentes daquelas que se viram até então. As práticas católicas tinham como

ponto de referência tanto as CEBs como a Teologia da Libertação. Para os católicos, uma questão importante era pensar quais as conseqüências que as transformações no catolicismo poderiam trazer. Já para uma grande parcela de intelectuais e cientistas sociais, como Bruneau (1979), Löwy (1991), Souza (1982), Boff (1986 E 2001), Krischke (1986) e, principalmente, Smith (1991), a questão colocada é como explicar o aparecimento dessa nova corrente, em rompimento com a longa trajetória conservadora da Igreja Católica e porque ela surgiu no seio da Igreja latino-americana no início dos anos de 1960.

Para Bruneau (1979), a Igreja inovou porque desejava manter sua influência. Ele acredita que, com a concorrência de correntes religiosas (protestantismo, seitas, etc.) ou políticas (movimentos de esquerda), o declínio das vocações e a crise das suas finanças, a Igreja teria compreendido que era preciso inovar e se voltou para as classes inferiores.

Segundo Boff (2001), defendendo a Instituição Católica, essa opção não seria nem interesseira nem política, e estaria reagindo dessa forma em virtude de motivações próprias inerentes à própria fé cristã. Proporcionando mais riqueza ao debate, Mainwaring (1989) afirma que seria um erro considerar as transformações na Igreja brasileira como um processo vindo exclusivamente de cima, pois essa assertiva negligencia a forma como leigos introduziram novos conceitos de fé, novas teologias e práticas pastorais, como converteram padres e bispos a uma nova compreensão da Igreja.

KRISCHKE (1986), no mesmo sentido, defende que

a reorientação estratégica da Igreja, principalmente em sua ‘opção preferencial pelos pobres’, como ‘voz dos que não tem voz’, foi bem mais que uma tática de sobrevivência sob o regime militar, pois chegou a atingir no Brasil as características de uma reforma religiosa de tipo quase protestante (como bem atestam as reações exageradas dos conservadores contra a ‘teologia da libertação’). (p. 188)

Já Souza (1982) acredita que a população ‘tomou posse’ da Instituição, converteu-a e a fez agir por sua própria conta. Uma das críticas feitas por Löwy

(1991) a esta hipótese é de que ela só levanta questões mais complexas, tais como explicar como a população ‘tomou posse’ da Instituição e mostrar que isso realmente aconteceu.

As explicações de Löwy (1991), Rothman (1993), Smith (1991) E Mainwaring (1989) nos parecem mais consistentes. Apesar das diferenças de enfoque, basicamente eles afirmam que as mudanças na Igreja Católica são frutos de transformações internas e externas a ela. Internamente, desde a Segunda Guerra Mundial surgiam novas correntes teológicas de cristianismo social e uma abertura crescente às interrogações da filosofia moderna e das ciências sociais.

Externamente, havia o aprofundamento das contradições sociais, com o grande êxodo rural e o crescimento desordenado das grandes cidades, e, na década de 1960, se abre na América um novo período histórico, caracterizado pelas lutas sociais. A interação entre os fatores internos e externos é que teria aumentado as oportunidades políticas para transformações no catolicismo (Löwy, 1991; Rothman, 1993, Smith, 1991; Mainwaring, 1989).

Para essas transformações na estrutura de oportunidades políticas, podemos citar como importantes uma série de fatos: a Revolução Cubana⁴⁷, o Concílio Vaticano II, a Conferência de Medellín, as ditaduras militares, a presença significativa de padres progressistas, o modelo de desenvolvimento excludente. Todas essas questões deram vigor e maior legitimidade à presença da Teologia da Libertação. No entanto, não se consolidaram na Arquidiocese de Mariana na década de 1970; no tópico seguinte veremos o posicionamento do arcebispado na década de 1980.

⁴⁷ “A revolução cubana também causou um profundo impacto na Igreja em toda a América Latina. Os eventos em Cuba criaram consciência de que a revolução era uma possibilidade na América Latina; de fato, durante a maior parte dos anos 60, tanto a esquerda quanto a direita superestimaram o potencial revolucionário do continente. Cuba inspirava algumas pessoas a intensificar seus esforços para promover uma mudança radical; outras, a adotar defesas intransigentes da ordem vigente e outras, a adotar defesas intransigentes da ordem vigente e outras, ainda, a promover o reformismo como o meio de abortar a revolução” (MAINWARING, 1989:64).

5.2. Democratização no Brasil e Conservadorismo na Arquidiocese de Mariana

Como vimos anteriormente, a Igreja Católica passou por grandes transformações entre 1962 e 1979. Nesse contexto, a Igreja brasileira se tornou um destaque mundial por práticas progressistas e pela consolidação de novas práticas pastorais. A Teologia da Libertação e as novas práticas pastorais a ela associadas foram as contribuições mais significativas da Igreja Latino-americana na história do catolicismo.

Pela primeira vez, os latino-americanos produziram trabalhos teológicos de grande envergadura, que se tornaram mundialmente conhecidos. No contexto latino-americano, mais do que qualquer outra nacionalidade, a Igreja brasileira tem sido responsável pela transmissão da Teologia da Libertação em novas abordagens pastorais (MAINWARING, 1989:170).

A grande inovação nos trabalhos pastorais diz respeito às CEBs, que se constituíam como importantes estruturas de mobilização no movimento da Teologia da Libertação, à medida que se constituíam como grupos que mobilizavam pessoas para a difusão de idéias associada a esta Teologia⁴⁸. Clodovis Boff (1979), referindo-se às CEBs, afirma que “nelas e por elas as pessoas podem se encontrar, se conhecer, trocar idéias e experiências, se encorajarem mutuamente na espera de dias melhores”(p.95).

A reflexão das CEBs

começa-se por julgar os fatos, tentando localizar suas causas, medir suas conseqüências, em breve, desfatalizá-los. A miséria deixa de ser vista como um fenômeno meteorológico e passa a ser imputada a agentes sociais bem definidos. Falando simplesmente, dão-se nomes aos bois. A evolução de troca de experiência acaba formando uma imagem coletiva de opressão: o problema é de todos. As coisas da

⁴⁸ Aqui, se faz preciso destacar que nem sempre as CEBs adotaram práticas progressistas e nem sempre se engajaram de forma consistente com as idéias da Teologia da Libertação.

vida aparecem amarradas umas às outras, de sorte que o real se globaliza (BOFF, 1979:98).

Essa reflexão religiosa e a relação dos católicos progressistas com os movimentos sociais levaram boa parte da Igreja a rever muitas das práticas que tinham conduzido a Instituição até o momento. A inserção cada vez mais proeminente nos movimentos sociais de orientação popular acabou levando cientistas sociais a reverem muitas concepções que até o momento se impunham como paradigmáticas, como o papel social alienante da religião.

Isso porque a Teologia da Libertação acabou redundando em reflexões⁴⁹ nos encontros⁵⁰ das CEBs⁵¹ acerca do cotidiano e dos problemas diários, tendo como referência a Bíblia. Isso, aliado ao apoio de padres e bispos para a mobilização popular, acabou gerando e/ou apoiando vários movimentos sociais por todo o Brasil e também no continente.

Nesse mesmo sentido, Gohn (2003) afirma que no Brasil, e em vários outros países da América Latina, no final da década de 1970 e parte dos anos 80, ficaram famosos os movimentos sociais populares articulados por grupos de oposição ao então regime militar, especialmente pelos movimentos de base cristã, sob a inspiração da Teologia da Libertação.

Na América central, por exemplo, a participação religiosa teve papel fundamental em 1979 sobre o regime da Nicarágua e a insurreição em El Salvador. Em ambos os casos, a participação dos cristãos era vital, sendo as insurreições mais fortes em áreas onde os trabalhos pastorais organizaram CEBs e promoviam uma conscientização social (SMITH, 1991:22).

A idéia de luta por melhores condições sociais também se cristalizou no episcopado. Os principais documentos do período de abertura política no Brasil (1974-1985) enfatizavam a idéia encontrada nesse documento que data de 1976:

⁴⁹ Sobre este assunto ver Iokoi (1996) , Boff (1979) E Petrini (1984).

⁵⁰ As reuniões e/ou encontros “criam um espaço de sociabilidade que contribui para a consolidação de redes de relações.”(COMERFORD, 1999:47). “É comum ouvir trabalhadores que participam desse tipo de evento observarem que reuniões são um momento de encontro com os amigos”. (COMERFORD 1999:50), Comerford afirma que “são momentos fundamentais no sentido de estabelecer, atualizar e consolidar laços que compõe as redes de sociabilidade” (1999:50).

⁵¹ Exemplos interessantes de CEBs em que a Teologia da Libertação foi refletida podem ser vistos em (Doimo 1984, Petrini 1984, Iokoi 1984)

“a Igreja sabe que o reino de Deus começa aqui. Todos devemos trabalhar para que o povo possa passar de situações menos humanas para situações mais humanas” (MAINWARING, 1989:174).

No período de abertura, a CNBB não poupou críticas às relações de poder e à desigualdade social e reafirmava-se que:

A Igreja falharia no exercício histórico desta missão profética se não apontasse o pecado, a iniquidade social de nosso tempo, configurado na exploração do homem, que divide a humanidade em oprimidos e opressores, desde o nível das empresas e dos grupos até os das nações e dos povos; se não denunciasse os abusos de um poder que se julga colocado além do bem e do mal, quando persegue seus objetivos; se não alertasse contra o egoísmo dos povos e grupos de pessoas que sacrificam seus semelhantes aos seus interesses próprios (MAINWARING, 1989:174-175).

Em 1977, na XV Assembléia Geral da CNBB, os bispos aprovaram, por uma votação de 210 a favor e 3 contra, um documento intitulado “Exigências Cristãs de uma nova ordem política”. Neste documento insistia-se na responsabilidade do Estado na defesa dos direitos humanos e na promoção do bem comum; fazia-se uma crítica contundente ao processo de decisões políticas; enfatizava-se a importância da participação e das liberdades democráticas; e atacava-se a doutrina de segurança nacional, que era o fundamento do regime militar (MAINWARING, 1989: 175).

Os bispos eram insistentes na idéia de que “a democracia é um dos requisitos indeclináveis da liberdade e da dignidade humana, defendidas pela ética cristã” (MAINWARING, 1989:176). A partir de 1978, os movimentos sociais apoiados por CEBs também se encontraram em momento de ascensão.

Em suma, “durante a abertura, a Igreja Católica motivou contribuições à democratização, desde a defesa dos direitos humanos, críticas aos abusos do autoritarismo, até o apoio aos movimentos populares” (MAINWARING 1989:251).

Esse é um ponto relevante, uma vez que a Igreja, antes tida como uma das instituições que sustentava o conservadorismo e historicamente estava ligada aos interesses das classes dominantes, tornou-se uma das grandes referências para os movimentos sociais, pois, na década de 1970, embora tivesse oficialmente aderido ao regime militar, a Igreja Católica acabou atravessando o período como uma das poucas, se não a única, instituição da sociedade civil capaz de um esforço organizado de oposição (MONTEIRO, 1999).

A abertura para a democracia (a transição para um governo civil), para a qual a Igreja havia contribuído, levava a Instituição a “desengajar-se da política”, já que se acreditava que outras instituições, como partidos políticos, sindicatos e a imprensa, poderiam ocupar o espaço que era ocupado pelos católicos. Externamente, o Papa João Paulo II, em carta apostólica endereçada aos bispos brasileiros em 1980, pregava que “a Igreja não deve se envolver em questões sociais em detrimento de sua missão especificamente religiosa” (Higuet, 1984, citado por PRANDI e SOUZA, 1996:62).

As afirmações de uma carta papal de 1980 ia no sentido de diminuir o ativismo católico, afirmando que:

Mais grave seria a perda de identidade se, a pretexto de atuar na sociedade, a Igreja se deixasse dominar por contingências políticas, se ela se tornasse instrumento de certos grupos ou pusesse seus programas pastorais, seus movimentos e suas comunidades à disposição ou a serviço de organizações partidárias (CAVA, 1989:31).

Nesse sentido, no início da década de 1980, o Papa insistia que na América Latina era preciso optar por uma Igreja despolitizada: “Vocês não são líderes políticos ou sociais, nem oficiais de um poder temporal. Não podemos viver na ilusão de estar servindo a Deus se diluímos nossas atividades em um interesse exagerado pelos problemas temporais! (Benedetti,1988)”(PRANDI ; SOUZA,1996:62).

Houve também punição aos teólogos engajados com a Teologia da Libertação. No Brasil, teve como destaque Leonardo Boff, cujo livro *Igreja, Carisma e Poder* foi proibido pela cúpula conservadora católica, que se tornara hegemônica na Igreja desde a eleição de João Paulo II.

Dessa forma,

o papa de fato se mostrava bastante alinhado às tendências carismáticas e bem distante da opção pelos pobres da Teologia da Libertação. Ainda que muitos bispos, padres e teólogos se tenham mostrado opostos à Renovação, não há como negar que a Igreja oficial tinha sim abraçado um grande projeto de mudança (PRANDI; SOUZA, 1996:63).

Seguindo os passos ditados por Roma, que reduzia as oportunidades políticas das idéias progressistas no catolicismo, o seminário da Arquidiocese de Mariana, que nunca foi receptivo às idéias da Teologia da Libertação, reafirmava essa posição. O padre Douglas narra um pouco das dificuldades encontradas na década de 1980, afirmando:

depois vim pra cá e entrei para o seminário em 1981, comecei estudar teologia, mas ainda nesse ambiente que era fechado, eu fiquei pouco tempo, eu fiquei um ano e meio. No meu período chegou-se mesmo a se cogitar da parte de Dom Oscar até a proibição, mas ele não fez isso não, mas foi cogitado, até a proibição de livros de Leonardo Boff. Quer dizer, era outro tipo de perspectiva. Não foi feito, na própria formação, houve quem ponderasse com ele, não era o ideal, que as pessoas deveriam conhecer até para serem críticos, mas enfim, o lado social não se falava tanto, a não ser em alguma leitura e conversas mais nossas (Padre Douglas).

Assim, até a década de oitenta, os progressistas de diversas regiões da Arquidiocese de Mariana viveram momentos de constrangimentos no pleno

desenvolvimento da Teologia da Libertação. Até livros que pudessem levar os seminaristas à Teologia da Libertação quase foram proibidos.

Segundo o Padre Douglas, com referência à Igreja no período de Dom Oscar, ela “era um período em que o social era encarado mais nas ações pessoais, e no máximo de alguma entidade, de uma obra social, não propriamente de uma visão crítica da sociedade, né? Do ponto de vista, político, econômico, social, cultural.”

Pelo que percebemos, apesar de Dom Oscar sempre colocar alguns obstáculos aos progressistas, ele não adotava uma política aberta de perseguição e proibição de práticas progressistas, embora tenha cogitado a idéia de proibir livros de Leonardo Boff e tenha entrado em discussão com o grupo de progressistas na cidade de Porto Firme. Sobre o episódio de Porto Firme, Carlindo (religioso leigo progressista) nos revela:

Uma vez só que bati um pouco com ele, mas não foi eu, porque nós tivemos uma reunião em Porto Firme e ele tava lá, e aí nós resolvemos e chamamos as lideranças da comunidade pra reunir com ele. E essas lideranças juntou umas duzentas pessoas enchemos o salão e a gente começou e tal foi dando os testemunhos lá e tal e a gente começou, eu lembro que começou um debatizim sobre os primeiros cristãos, aí nesse debate entrou o debate, os primeiros cristãos tinham tudo em comum, porque nós temos as coisas tudo individual, que a gente num dividia as coisas, e naquela época tava muito em voga a questão da reforma agrária aí alguém jogou isso bastante assim forte, aí eu comecei a dialogar bastante com a platéia pra ele ver esse outro lado, ao invés de fazer um discurso fazer um diálogo, e aí o pessoal começou a falar e ele entrou questionando que, ele questionou a platéia, e não tava acostumado com isso habitualmente e ao ouvir a platéia, pra depois dar uma palavra final ele colocou que isso não funcionava, que os primeiros cristãos tentaram, mas que isso não deu certo. Essa idéia de colocar em comum, que isso não funciona. Aí o pessoal entrou, não, que tá errado, que nós temos que por em comum, que nós temos que funcionar, que nós temos que ser mais socialista, que nós somos muito individualista, parapará, e foi menino, uns dez minutos de pega e foi até que ele deu murro na mesa. “Agora eu vou usar a minha autoridade de Bispo e não admito esse negócio de comum, é um negócio que os primeiros cristãos tentaram, mas não deu certo e não teve chance e saiu da sala.

Apesar dessa discussão e das divergências ideológicas, os grupos progressistas respeitavam Dom Oscar e não procuraram embates diretos com ele; pelo que pudemos constatar, os progressistas elogiavam o empenho dele no sentido de manter organizada a Arquidiocese e admiravam a capacidade intelectual do arcebispo. Nesse sentido, o ex-arcebispo conservador não era uma pessoa de extremo autoritarismo, procurava demonstrar sua posição nos jornais da Arquidiocese e nos discursos, mas não verificamos nenhuma política declarada contrariamente aos religiosos promotores de idéias progressistas.

No jornal de 1986, por exemplo, o Cônego José Vidigal de Carvalho, que tinha influência no arcebispado, reafirmava a posição do Vaticano, afirmando que:

No documento intitulado 'Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação' está clara a orientação de Roma. Não compete aos pastores da Igreja intervirem diretamente na organização da política e na organização da vida social. Tal tarefa faz parte da vocação dos leigos, agindo por sua própria iniciativa, juntamente com seus concidadãos (O Arquidiocesano ano XXVIII, Mariana, 7 de setembro de 1986, p.4).

A idéia era de que a Igreja deveria se isentar das discussões sobre o futuro político do país, pois isso não caberia a ela; apesar disso, ela se envolvia no tema da reforma agrária e sobre a atuação da esquerda, afirmando que:

Aquela preparando paióis de pólvora para desestruturar a sociedade e implantar o comunismo ateu, desumano, ditatorial, está consagrando o status quo cristalizando os privilégios, ratificando a desigualdade social, promovendo os horrípiolos bolsões de pobreza (O Arquidiocesano, ano XXVIII, Mariana, 7 de setembro de 1986, p.4).

Para a Arquidiocese de Mariana, as tentativas do Vaticano de frear o ativismo político católico não eram nenhum empecilho ao trabalho que vinha

fazendo. A palavra do Papa João Paulo II de que “não devemos temer ou deixar-nos impressionar demasiado pelos acontecimentos, mas trabalhar rezar e confiar” (O Arquidiocesano, ano XXVIII, Mariana, 24 de agosto de 1986) foi sempre respeitada pelo arcebispado, até mesmo antes desse pronunciamento.

Sobre as greves dos operários e a injustiça na distribuição de renda, o arcebispo Dom Oscar de Oliveira faz o seguinte relato:

Conheço muitas famílias que, de início carentes, se promoveram magnificamente – marido e mulher – com a constância do trabalho e com a justa economia. Conheço também, filhos que a exemplo de seus pais, amigos do trabalho os vêm imitando com fidelidade e felicidade (O Arquidiocesano, ano XXIX, Mariana, 22 de novembro de 1987).

Assim, na visão do arcebispado, a idéia hegemônica era a de que os cristãos deveriam trabalhar honestamente, sendo a greve ou manifestação política algo desnecessário, pois com honestidade e trabalho tudo se conseguiria. Outra idéia consolidada na Arquidiocese era a de que a Instituição não deveria se envolver com política, visto que esta não era sua função.

Nesse cenário, fica evidente o quanto são poucas as condições para a emergência e consolidação de idéias progressistas no arcebispado. No entanto, na década de 1980, idéias religiosas vindas do MOBON acabaram sendo disseminadas pela Arquidiocese de Mariana.

5.3. O MOBON e a difusão de idéias religiosas progressistas na década de 1980

Na cidade de Manhumirim-MG, em 1928, religiosos católicos sob a liderança do padre belga Júlio Maria formaram a congregação dos sacramentinos. Essa congregação realizou fatos notáveis, como, por exemplo, a construção da matriz de Bom Jesus e o Seminário Apostólico em Manhumirim (Jornal Estado de Minas, domingo, 1º de agosto de 2004, pg.9).

O MOBON (Movimento da Boa Nova) faz parte da congregação dos sacramentinos e teve como origem mais marcante o MAPE (Movimento de Apostolado dos Pioneiros do Evangelho), que foi criado pelo Padre Geraldo Silva, um missionário sacramentino. Alípio e outros, trabalhando junto ao MAPE, pensaram na idéia de construir uma casa especial para o MOBON.

Alípio, atual presidente e um dos fundadores do MOBON, afirma ter tido influência indireta do Padre Júlio Maria, através dos discípulos e missionários dele. Segundo Alípio, o MAPE foi criado em uma época muito polêmica, em 1950, na cidade de Alto Jequitibá-MG⁵², que era uma cidade em que havia a presença de outras igrejas. Ele afirmou que:

Diante daquela fraqueza dos católicos no conhecimento, no manuseio da Bíblia, o Padre Geraldo Silva fundou então os pioneiros do evangelho, começou com esse encontro, treinando o pessoal da igreja pra eles começarem a responder de igual para igual para aqueles que, por acaso, duvidassem da Igreja Católica.

O trabalho do MAPE tinha duas prioridades condizentes com as preocupações da Igreja Católica daquele momento:(1) uma era a educação religiosa, que deveria ser contínua, em vez de orientada somente às crianças; (2) e a outra era o crescimento do número de protestantes, o qual, entre 1940 e 1964, foi grande e especialmente rápido nas áreas urbanas e entre as classes

⁵² A cidade de Alto Jequitibá localiza-se próximo à Serra do Caparaó, na divisa entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo.

populares, o que promovia uma erosão nas frágeis bases do catolicismo entre as massas (MAINWARING, 1989:52-53).

Segundo Alípio, o MAPE se desenvolveu e cresceu substancialmente, mas a região mais específica dessa atuação era Manhumirim e Alto Jequitibá-Carangola-MG. Um outro grupo de missionários ficou trabalhando na região de Dom Cavati-MG, Iapu-MG, Tarumirim-MG, etc.; e o trabalho deles começou a ser conhecido como o Movimento da Boa Nova (MOBON). O MOBON começava a tomar um rumo diferente do MAPE, mas tinha dificuldades no Leste de Minas, por não ter nenhuma sede, secretária, etc., para a dinamização do trabalho.

A primeira idéia dos missionários, que estavam no Leste de Minas, era a de continuarem vinculados ao MAPE,

mas como o Padre Geraldo era o presidente e o padre Geraldo não era muito fácil de mexer. Ele era de um temperamento ao estilo, assim, muito dele. Então, todo mundo tinha medo, não tinha confiança de entregar, deixar na mão dele, nessas alturas, então, pensou-se em fundar um outro movimento com outro nome, com outra diretoria.

Resumidamente este foi o panorama inicial da criação do MOBON, que ocorreu no início da década de 1960. Nesse período, os Missionários do MOBON viajavam por muitos lugares ministrando cursos e angariando fundos para a construção da sede do Movimento. Afirma-se que nestas viagens eles visitavam cidades que pertencem à Arquidiocese de Mariana, o que é condizente com as afirmações de Comerford (2003), sobre a Zona da Mata mineira⁵³, ao afirmar que:

O MOBON disseminou-se na região principalmente de fins da década de sessenta em diante (sobretudo na área rural), multiplicando uma estrutura de cursos, equipes de reflexão, comunidades, plenárias e coordenações que formou uma considerável camada de lideranças camponesas católicas (COMERFORD, 2003:143).

⁵³ Grande parte da Zona da Mata mineira está inserida na área da Arquidiocese de Mariana.

Não obstante o trabalho do MOBON na Arquidiocese de Mariana, a atuação dos seus missionários do se dava sobretudo na Diocese de Caratinga, onde contavam com o apoio do bispo e de padres para o trabalho que realizavam. Diante disso, a sede do Movimento acabou sendo construída em Dom Cavati, município pertencente à Diocese de Caratinga, onde também foi construída uma casa de cursos para o movimento, com capacidade para receber até trezentas pessoas.

Essa casa tem uma cozinha com panelas enormes, dezenas de quartos com beliches, carros, um sítio anexo com fonte de água para a casa de cursos, vacas que fornecem leite para os lanches do curso, etc. Tudo isso foi conseguido com recursos de doação e com o trabalho dos membros do MOBON. A casa pode ser vista como um elemento importante de uma estrutura de mobilização, já que essa infra-estrutura foi utilizada para organizar pessoas para difusão de idéias do MOBON, uma vez que líderes comunitários iam para os cursos e repassavam as idéias para os grupos religiosos de suas respectivas origens.

O jornal Estado de Minas fez uma matéria, no final de julho de 2004, afirmando que o maior legado dos sacramentinos é o trabalho missionário e suas conseqüências políticas com o trabalho do MOBON. Segundo o jornal, “atuais seis prefeitos e 70 vereadores do Leste de Minas já passaram pelos cursos de formação política do MOBON” (Jornal Estado de Minas, domingo, 1º de agosto de 2004, p.9).

Para o jornal, “Alípio Jacinto da Costa, coordenador e um dos fundadores do MOBON, diz que o objetivo da Casa é formar líderes leigos para organizar movimentos sociais e participar da política partidária” (Jornal Estado de Minas, domingo, 1º de agosto de 2004, pg.9). Entretanto, na entrevista que realizamos com o presidente do movimento, ele afirmou que o repórter se equivocou, pois ele teria afirmado que “estava respondendo uma parte espiritual e ele já colocou lá como se o MOBON fosse uma fábrica de políticos, isso aí torceu, o rapaz do jornal torceu! Eu não falei isso”.

O fato é que o MOBON tem uma grande identificação com a política, segundo Alípio,

por causa dessas muitas reuniões. Deputado que reúne aqui, que tem influência lá fora, que desce na praça, faz na noite uma festa. Vem aquela quantidade de deputados, gente de fora que o Durval traz, que não sou eu que faço isso. Mas corre um boato na rua que é o Alípio é que faz, que eu que sou o poderoso que trago esse pessoal aqui. Inclusive o presidente da república teve aqui, há onze anos atrás, o Lula teve aqui, tirou uma fotografia comigo, andou pela casa, visitou a nossa casa quando ele era candidato, há doze anos atrás. Então isso faz então, que o Lula veio aqui e porque eu sou poderoso. Eu é que tô centralizando.....Então o MOBON, você pergunta “porque que deu essa conotação?” Por causa das reuniões, por causa dos cursos de natal que eu mesmo coordenei e falava e insistia na eleição do Raul Messias, se você quiser até conversar com ele, Raul Messias, ele foi o primeiro deputado eleito através desse trabalho.

Apesar de o MOBON ter todo esse contato com grandes nomes petistas, como, por exemplo, Durval Ângelo, deputado estadual, Ivo José, deputado federal, Tilden Santiago, que foi candidato a senador, e diversos prefeitos e vereadores por toda Minas Gerais, o objetivo inicial dele não era o de se envolver tanto com as questões políticas e sociais. Assim Alípio explica:

Agora, qual é o nosso objetivo? Como assim a gente queria o nosso trabalho? Conversão para Jesus Cristo; Igreja; Jesus Cristo e Igreja; viver bem o sacramento. No começo uma conotação mais religiosa e à medida que o tempo foi passando, nós fomos amadurecendo, nós fomos aprendendo, o tempo foi, a coisa foi crescendo e até a gente dar essa abertura, entender assim da participação social do povo.

Segundo Alípio, a questão política foi aumentando à medida que se discutiam os problemas sociais e papel do cristão na sociedade. Segundo um entrevistado que participou de todos os cursos do MOBON, “o cristão que o MOBON idealizou não é o cristão que diz amém”. Nesse sentido, ele afirma que

o cristão que o MOBON pensou é aquele que discute e investe na melhoria das condições de vida da sociedade.

Para Alípio, a capacidade de discutir e de argumentar que as pessoas adquiriam nos cursos os levavam a se destacar na sociedade, e isso fazia com que muitos se candidatassem e obtivessem êxito em suas candidaturas; dessa forma, o fato de surgirem políticos no MOBON é um fato não intencionado pelo movimento. Esta informação vai ao encontro da idéia de que

o engajamento religioso pode ter conseqüências não-intencionais, motivando atitudes e comportamentos estratégicos por parte do oprimido, resultando muitas vezes em mudanças nas relações com os familiares e com a sociedade mais ampla (MACHADO; MARIZ, 1997:73).

Nesse sentido, uma pessoa destacada como “cria” do MOBON é o atual prefeito eleito da cidade de Tarumirim. Sobre ele, Alípio argumenta:

Quem é o prefeito eleito de Tarumirim hoje? É o Mirico, quem é o Mirico? Um cara que não queria nem pensar em botá o pé naquele cargo. Foi eleito a primeira vez, foi eleito vereador, depois precisavam de um candidato a prefeito, escolheram o Mirico. Perdeu a primeira vez, ganhou a segunda como candidato a prefeito. Fez um trabalho muito bonito, transformou Tarumirim, mas o lado do atual, lá que tá saindo, hoje do poder, fez um trabalho de sacanagem muito bem feito, de muita esperteza, arranjou voto de fora, e conseguiu derrotar ele por duzentos e poucos votos. Aí Tarumirim voltou pro buraco outra vez, foi no fundo do poço, como pode verificar se tivesse tempo, se tivesse tempo poderia verificar Tarumirim como exemplo. Hoje está no fundo do poço numa situação horrível. E o que aconteceu? o Mirico ganhou com 996 votos de frente. Agora o Mirico vai pegar o Tarumirim despedaçado pra consertar de novo.

Quando perguntamos sobre o Mirico, Alípio disse:

Uma pessoa de comunidade, voltando ao assunto que estávamos dizendo, quatro alqueires de terra, lá perto de São Vicente do Rio Doce, quatro alquerim de terra, mexendo lá com suas bananas lá, com suas vaquinhas. E era uma cara simples e era da Igreja, se tornou prefeito e hoje é um grande prefeito. Foi no mandato passado,

ele foi um dos nove mais importantes de Minas Gerais com o trabalho dele, e ele vem de novo pra mostrar de novo a raça dele. E temos aí o prefeito de Dom Cavati que foi eleito agora, menino que desde dez anos já mexia com o movimento de Vicentino, movimento de jovens, né. Hoje, com 38 anos, mas já maduro, é solteiro ainda né. E vai agora estar a frente da prefeitura no dia primeiro de janeiro, e aí nós vamos mostrar se realmente valeu a pena, né. Pra mudar essa situação horrorosa de Dom Cavati.

Para Alípio, são pessoas como Mirico e Pedrinho que justificam a fama do envolvimento político do MOBON, sendo esse fato que teria levado o jornalista do Estado de Minas a denominar o movimento de “fábrica de políticos”. Uma das matérias do MOBON sobre política é um pequeno livro chamado *Religião na Política*, que defende uma militância do cristão na política para melhorar a sociedade.

Argumenta-se no livro que desde cedo aprendemos que não se deve misturar religião com política e que isso é uma coisa muito errada, só servindo pra acobertar a corrupção nas administrações públicas e

conserva os fiéis da Igreja fora da realidade. Fora da militância que busca uma sociedade justa, que clama pelos direitos do povo. E especialmente, fecha a boca daqueles que deveriam denunciar injustiças cometidas contra o povo lesado em seus direitos. Nesse tipo de religião os próprios corruptos tinham chance de passar como gente de bem, religiosas e tementes a Deus (RELIGIÃO NA POLÍTICA, 2-3).

Dentro dessa perspectiva, afirma-se que “não basta declarar fé em Deus e freqüentar a Igreja. É indispensável envolver-nos na política” (RELIGIÃO NA POLÍTICA, 3). Então, o MOBON incentiva a militância com o argumento de que “na medida em que os cristãos lavam suas mãos diante da política, os políticos corruptos ficam livres para ir ajeitando as coisas de acordo com seus interesses. Interesses deles e daqueles que bancaram suas campanhas” (RELIGIÃO NA POLÍTICA:3).

Assim, as idéias do MOBON se aproximam das idéias da Teologia da Libertação, cujos postulados defendem que o papel da Igreja é o de participar da promoção social e de lutar pela justiça econômica (SMITH, 1991). Quando o MOBON colocava como um de seus postulados a idéia de que é papel do cristão a luta por melhores condições de vida, ele ajudava na formação de uma consciência insurgente, mediante um *frame* de injustiça, uma vez que se colocava que a situação vigente era injusta e que a luta por melhores condições de vida era viável.

Segundo Alípio, apesar das semelhanças com as idéias da Teologia da Libertação, eles não se preocupam com as leituras dessa doutrina católica. Segundo ele, a preocupação principal era com a vida do cristão e com o que faz o cristão, e se isso é ou não Teologia da Libertação, eles não se preocupam; a preocupação é com a sociedade e a consciência cristã necessária para a construção de um mundo melhor.

Para convencer o cristão de seu papel, o MOBON utiliza-se da Bíblia e argumenta que Jesus participou ativamente dos problemas sociais do seu tempo e por isso ele morreu na cruz. De acordo com o livro *Religião na Política*,

Refletindo a palavra de Deus, concluímos que precisamos fazer o bem. Para isso precisamos usar os meios que estão ao nosso alcance: os grupos de reflexão, os Partidos Políticos, as ONGs, as Associações, os Sindicatos, etc. Por estes meios é que vamos buscando a solução dos problemas em sua raiz. (RELIGIÃO NA POLÍTICA:7)

A orientação no MOBON vai no sentido de que os participantes dos cursos construam uma visão de necessidade de questionamento da realidade social vigente, ou seja, de que eles vejam as injustiças sociais e políticas que acontecem e passem a enxergar isso de forma nítida e que adotem uma consciência insurgente, ou seja, pensem que outro mundo seja possível e que para isso milite em todos os espaços que considere necessário.

A casa de cursos se mostra importante, porque nela os atores se vêm em grupo, o que propicia a formação de um *frame*, pois esses são esforços estratégicos compartilhados e construídos por pessoas em grupo. Como maneira de sensibilizar as pessoas sobre as questões político-sociais, utiliza-se inclusive o texto de Bertold Brecht⁵⁴ sobre o analfabeto político para convencer o cristão de seu papel na sociedade.

O livro fala das funções dos prefeitos, dos vereadores, dos deputados e dos presidentes e tenta mostrar como a população pode fiscalizar o trabalho desses políticos; apresenta o exemplo de Jesus, afirmando que este foi criado em meio a um povo explorado e que não ficou indiferente à situação, sendo contrário aos projetos dos chefes políticos e poderosos.

Jesus mexeu na política porque essa é a maneira mais eficiente de combater a opressão. Então, não há como ser neutro ou ser contra a política. Isso seria ser omissivo, covarde e estar de acordo com a situação.

O cristão pode não ter como ser candidato a um cargo político. O que ele não pode é ficar de fora da política. Há outras formas de participar no exercício da cidadania: Sindicatos, movimentos populares e trabalhos nas pastorais (RELIGIÃO NA POLÍTICA, 23).

O livro que o MOBON utiliza para o curso de iniciação bíblica tem o mesmo perfil do *Religião na Política*. Logo no início do livro se afirma que

Javé nos liberta. E ser povo de Javé é ser povo que participa da libertação. É lutar por uma sociedade sem opressão, como aquela da terra prometida, depois da saída do Egito onde o povo era

⁵⁴ “O pior analfabeto é o analfabeto político. Ele não ouve, não fala, não participa dos acontecimentos políticos. Ele não sabe que o custo de vida, o preço do feijão, do peixe, da farinha, do aluguel, do sapato e do remédio depende das decisões políticas. O analfabeto político é tão burro que se orgulha e estufa o peito dizendo que odeia a política. Não sabe de sua ignorância política, nasce o menor abandonado, o assaltante e o pior de todos os bandidos, que é o político vigarista, pilantra, o corrupto e o explorador das empresas nacionais e multinacionais” (RELIGIÃO NA POLÍTICA pg. 7)

*escravizado pelos poderosos. Povo de Deus é um povo onde o irmão não explora o irmão*⁵⁵ (INICIAÇÃO BÍBLICA: 3).

O tema da exploração e o da libertação estão presentes nos livrinhos de *Iniciação Bíblica, Religião na Política* e também nos cursos de Natal, a fim de que eles possam falar com mais consistência da vida de Jesus, afirmando que este nos ajuda a escapar

do assistencialismo que tem a aparência de caridade, mas que no fundo, mais reforça a maldade que está no mundo, pois, não mudam as estruturas do mal que geram morte. A Palavra, o Espírito e o Amor devem nos comunicar a esperança de que um outro mundo é possível (CURSO DE NATAL, 2002:16)

A semelhança com a Teologia da Libertação fica mais nítida quando se afirma que

A Bíblia é para ser lida diante da realidade (Paulo VI). Ao lermos a Bíblia devemos estar atentos à realidade do tempo em que ela foi escrita e atentos à realidade do povo de hoje. Assim nós descobrimos melhor a ação de Deus ontem e hoje no meio do seu povo (Curso de Natal, 24).

O *frame* de injustiça é marcante, assim como a relação entre fé e vida que, segundo o MOBON, jamais pode deixar de existir. O Movimento promove os mais variados cursos, tendo como questão central as práticas cristãs que podem mudar a situação em que vive a sociedade. Investe-se em cursos de preparação para a campanha da fraternidade, curso de casais, de homens e rapazes, etc.

O quadro a seguir ilustra bem a diversidade de cursos e a presença de pessoas oriundas da Arquidiocese de Mariana, de meados de 1979 a meados de 1987⁵⁶:

⁵⁵ Grifos do próprio livro do MOBON.

Temas dos cursos ministrados no MOBON entre 1979 e 1987

Tema do curso	Freqüência	Porcentagem
Pré-Boa Nova	330	39,5
Encontro sobre a Bíblia	13	1,6
Primeira eucaristia	12	1,4
Curso de canto	63	7,5
Encontro de casais	26	3,1
Retiro para Jovens	43	5,1
Retiro para adultos	1	,1
Preparação para o Natal	145	17,3
Profetas de Hoje	3	,4
Catequese	46	5,5
Semana Santa	93	11,1
Curso de coordenadores	20	2,4
Apocalipse	1	,1
Evangelho do agricultor	10	1,2
Mulher na comunidade	18	2,2
Homens e rapazes	6	,7
Fenômenos da natureza	2	,2
História mineira	4	,5
Total	836	100,0

Fonte: Livro de presença dos cursos do MOBON

Normalmente, participaram e ainda participam dos cursos promovidos pelo MOBON as lideranças comunitárias, ou seja, pessoas de destaque na comunidade e que gostem de participar, para que assim possam retornar à origem e passar a mensagem do MOBON. Alípio relatou que pessoas acanhadas e que, muitas vezes, não tinham expressão na comunidade de origem acabavam se soltando durante o curso e voltando outra pessoa para casa, mais falante e participativa, retornando várias vezes ao MOBON.

Muitas pessoas acabam se encontrando várias vezes e se tornando militantes religiosos, que lutam tanto para as melhorias sociais quanto para a expansão de idéias progressistas. Dessa forma, acabam construindo uma identidade comum que os une, uma vez que compartilham de idéias e sentimentos comuns.

⁵⁶ Os anos escolhidos se justificam pela presença de Dom Oscar na Arquidiocese, procurávamos mostrar que havia grupos de pessoas buscando idéias diferenciadas daquelas colocadas pelo arcebispado. Depois pensamos em estender no tempo, mas o prazo para defesa da dissertação não nos permitiu.

A metodologia de trabalho do MOBON facilita e incentiva essa identidade. Alípio procurou deixar claro essa metodologia e o que ele acredita que marca o Movimento,

Eu posso dizer assim, o que marcou o MOBON foi, eu falei o MOBON mas pode dizer assim o movimento em geral, né, a maneira de ser do nosso trabalho, um trabalho de evangelização, o que marcou aí foi o debate que criamos entre os participantes. O primeiro curso de Boa Nova que eu dei quando eu voltei do Chile, que eu inventei Boa Nova, esse tema, o primeiro trabalho nós conseguimos, teve uma noite que foi até uma hora da manhã, fui deixando cada um falar o que quisesse, sem corrigir ele, no que ele tava falando. Por exemplo, falar mal de padre, falava mal do padre, que ele era ruim, não sei o que, e eu não cercava, deixava falar. Depois, nos debates, eles mesmos foram falando assim, “nós estamos falando mal dos padres, mas e nós?” E começou assim, eles mesmos falavam e eles mesmos corrigiam, eles mesmos foram vendo que não eram só os padres que eram os culpados. Eles queriam colocar os padres como responsáveis por tudo, mas primeiro eles tinham falar, falar, falar, e falar a torto e a direito e qualquer coisa que eles falavam era valorizado, era bem vindo. Esse tipo aí, a marca que você encontra em gente do MOBON e é amoroso e entusiasmado.

Perguntado sobre como as pessoas chegavam à conclusão, afirmou:

Eu coordenava eles, mas eu me lembro que eu não falei nada para as pessoas não falarem mal de padre. Eu não defendi padre em hora nenhuma. E eles mesmos que defendiam no debate. Conclusão nascida deles mesmos.

Segundo Alípio, o MOBON exerceu grande influência na criação de grupos de reflexão, na Diocese de Caratinga e muitos outros lugares, porque as pessoas iam lá e ficavam entusiasmadas com as discussões e as conclusões

tiradas nas plenárias⁵⁷; dessa forma, muitos ficavam motivados a fazer aquilo na comunidade de origem - nesta perspectiva, o Movimento acabou chegando ao território da Arquidiocese de Mariana.

Assim, a atuação na Arquidiocese se deu na região antes da década de 1980, porém é difícil precisar as visitas e o trabalho dos integrantes do movimento antes desse período, pois nem eles mesmos sabem precisar quando faziam visitas à região e os lugares onde eles visitavam. No entanto, de 1979 em diante é possível se ter uma noção maior da influência do MOBON na região da Arquidiocese de Mariana, tendo em vista que este Movimento inaugurou uma casa de cursos em Dom Cavati, na região leste de Minas Gerais, e recebia visita freqüente de pessoas da Arquidiocese.

De 1979 a 1987 viajaram mais ou menos oitocentas pessoas a Dom Cavati. Uma pessoa da Arquidiocese que exerceu influência para trazer as idéias do MOBON para lá, cujo nome foi encontrado entre os principais participantes do MOBON, é Carlindo⁵⁸. Ele afirma ter conhecido o trabalho do MOBON ao viajar para as cidades de Caratinga e Inhapim, onde tem parentes católicos, e lá percebeu a discussão das pessoas e os comentários sobre a casa de cursos de Dom Cavati.

No início da década de 1980, ele resolveu fazer uma visita à casa de cursos e foi conversar com as pessoas que estavam lá sobre a carência de trabalhos de reflexão na Arquidiocese de Mariana, que no meio rural não existia nenhum trabalho de base e que a única opção que as pessoas estavam tendo era ir à missa, e isso quando tinha padre na paróquia. Ele afirma que sentia falta de um trabalho fora da missa, em que as pessoas pudessem discutir temas e se sentir úteis à Igreja.

Diante disso, foi conhecer o MOBON e acabou convidado a participar de um dos cursos e daí em diante, nunca mais deixou de freqüentar a Casa. Fez todos os cursos que o MOBON já ofereceu; há mais de vinte anos visita a Casa

⁵⁷ A plenária era o momento em que se juntavam todos os pequenos grupos que discutiam o mesmo tema e eram colocados num grande grupo onde todos deveriam falar e participar da discussão.

⁵⁸ Entre 1979 e 1987 o nome do Carlindo foi o mais freqüente como visitante do MOBON. Nesse período, Carlindo visitou a casa de curso do MOBON 18 vezes.

com freqüência e lembra com muito saudosismo dos padres que trabalhavam junto com ele na difusão das idéias do MOBON.

Além de participar dos cursos, Carlindo reunia pessoas e procurava dar os cursos em diversos lugares como, Paula Cândido, Jequeri, Viçosa, Porto Firme e diversas outras pequenas localidades da região da Zona da Mata mineira. Trazia livros e espalhava para as pessoas, e conseguiu convencer um grande número de católicos a participar dos cursos em Dom Cavati. Ele trazia para esta região diversas pessoas do MOBON e simpatizantes das idéias do movimento para ministrarem os cursos.

Segundo Carlindo, muitos leigos aderiam ao trabalho do MOBON e alguns padres acabavam se convencendo de que o trabalho era benéfico para a paróquia. Uma questão interessante, observada por ele, é que o trabalho de leigo não tem fronteiras - o problema de hierarquia e de ordem era mais uma questão ligada aos padres. Sobre isso, ele afirmou que chega em qualquer lugar e procura ter uma boa relação com os padres; mas, se não tiver, vai começando aos poucos com alguns leigos, vai criando neles um sentimento de que o catolicismo que praticam pode ser diferente, etc.

A respeito dessa religiosidade diferente pensada pelo MOBON, Carlindo afirma que:

O cristão do MOBON, que o MOBON idealizou foi o cristão que sempre sabe dizer porque, quando, que horas, é ele que diz, não é porque ele leu, ou porque alguém passou pra ele essas ordens, escritas. Mas ele é que vai saber que horas, quando, porque, porque ele vai fazer a mudança de vida dele, porque que ele agora é uma coisa e antes ele era outras, quer dizer, é ele que sabe, não é ninguém que diz pra ele. Então, a formação teológica que nós recebemos do MOBON foi uma formação crítica, uma formação aberta, que você tem toda uma orientação, que você tem todo o subsídio, mas quem diz a hora, como e quando é você. Você que é (...). E você realmente tem que por sua cabeça pra pensar. O MOBON às vezes, as pessoas às vezes quando iniciam numa comunidade, duzentas, trezentas pessoas e tal, quando a gente vai trabalhando com a metodologia do MOBON, daí a pouco você tem lá, trinta, quarenta pessoas e fica aquelas pessoas que realmente topam pensar porque se não pensar não servem pro MOBON, não tem como, o trabalho de reflexão do

MOBON, que é o MOBON, o anúncio da Boa Nova, que visa formar as pessoas pra pensar. Inclusive formar pessoas que realmente pra ser cabeça, pra saber como, e não ser aquelas pessoas que tem que ser mandadas, aquelas pessoas que vão puxar o carro, e não aquelas pessoas que vão simplesmente, vamos dizer assim, que vai pro litúrgico.

O MOBON fazia seu trabalho na Arquidiocese com o apoio daqueles que acreditavam na viabilidade de constituição de um grupo de cristãos críticos diante da realidade em que se encontravam. Queriam formar cristãos que soubessem argumentar e discutir. Alguns padres, o Carlindo e o presidente do MOBON afirmaram que em qualquer lugar que se chegue para trabalhar e comece a conversar com as pessoas, rapidamente pode-se perceber que ali há trabalho do MOBON, porque as pessoas não serão inibidas e muito provavelmente se interessarão por argumentar e entrar em diálogo.

Nesse sentido, o MOBON foi importante fonte de informação e de mobilização para a entrada de idéias progressistas na Arquidiocese de Mariana. Os padres, os leigos e os membros do MOBON se constituíam importantes estruturas de mobilização capazes de influenciar milhares de pessoas e promover idéias religiosas que recebiam pouco apoio do arcebispado.

O fato de Dom Oscar ter entrado em um salão para conversar com líderes comunitários e ser questionado, como relatado anteriormente, era um fato impensado sem uma forte presença de idéias progressistas. E o MOBON tem grande influência na difusão dessas idéias, pois o arcebispado marianense prezava pela hierarquia e pelo poder clerical. Nesse sentido, o MOBON foi de grande importância para a promoção de idéias progressistas na Arquidiocese de Mariana; contudo acreditamos que não seja a única fonte destas idéias, tendo em vista o tamanho da Arquidiocese, o grande número de padres e de idéias que podem ser encontrados nesta instituição.

O padre Daniel, por exemplo, que trabalhava na Região Mariana Pastoral Oeste, afirma ter recebido uma formação da Congregação Redentorista que, segundo ele, era bem diferente da formação da Arquidiocese, a qual era

mais conservadora. Assim, o fato de alguns padres já terem uma formação mais progressista contribuía para a difusão de idéias religiosas progressistas.

Uma outra fonte de idéias era a Diocese de Caratinga⁵⁹, através dos roteiros de discussão para as CEBs, da produção do material utilizado e das pessoas engajadas com práticas católicas progressistas. Segundo o padre José Roberto, na Arquidiocese de Mariana havia CEBs; elas começaram a aparecer por volta de 1975, quando ele começou a trabalhar numa paróquia vizinha. Ele explica esse fato da seguinte forma:

Aí a Diocese de Mariana divide com a Diocese de Caratinga e a gente vendo a beleza da diocese de Caratinga, por que eu visitava Divino, e faz divisa com Pedra Bonita, Santa Margarida, dividindo com Pedra Bonita, a gente olhando vendo as coisas, sobretudo Divino, que Santa Margarida na ocasião era um Padre Holandês, ele não olhava muito pra esse lado de CEBs não. Mas Divino era maravilha lá. E visitando lá a convite a padre e também celebrando cá, a gente vendo a atitude dos leigos, aí resolvi, conforme se diz né, “deixa a abóbora passar debaixo da cerca”, não é. Assim nós começamos também, Pedra Bonita, Sericita, São Domingos, Ribeirão São Domingos e as coisas foram crescendo sabe? Ficou muito bonito, o movimento valeu.....

A expressão utilizada para falar da “infiltração” das CEBs na Arquidiocese - “deixa a abóbora passar debaixo da cerca” - é marcante no depoimento ao revelar a importância da proximidade com a Diocese de Caratinga. Isso facilitava tanto o contato com a CEBs como também com pessoas dessa Diocese. Esse contato era relevante, tendo em vista que o padre e outros entrevistados afirmaram que muitas viagens eram realizadas na Arquidiocese no intuito de se criarem grupos de base.

As afirmações do padre José Roberto vão ao encontro das informações do jornal oficial da Arquidiocese, uma vez que este último afirma que:

⁵⁹ No Mapa 7 destacamos a divisa entre a Arquidiocese de Mariana e a Diocese de Caratinga.

A vizinha diocese vizinha de Caratinga é que inspirou as CEBs na Arquidiocese de Mariana. Em 1980, por exemplo, Monsenhor Raul de Caratinga, esteve em Entre Rios para falar sobre a organização das CEBs. Durante muito tempo, usou-se o Roteiro para grupos produzidos pela equipe de Caratinga. (ano VI, nº67,. janeiro 97/ Arquidiocese de Mariana)

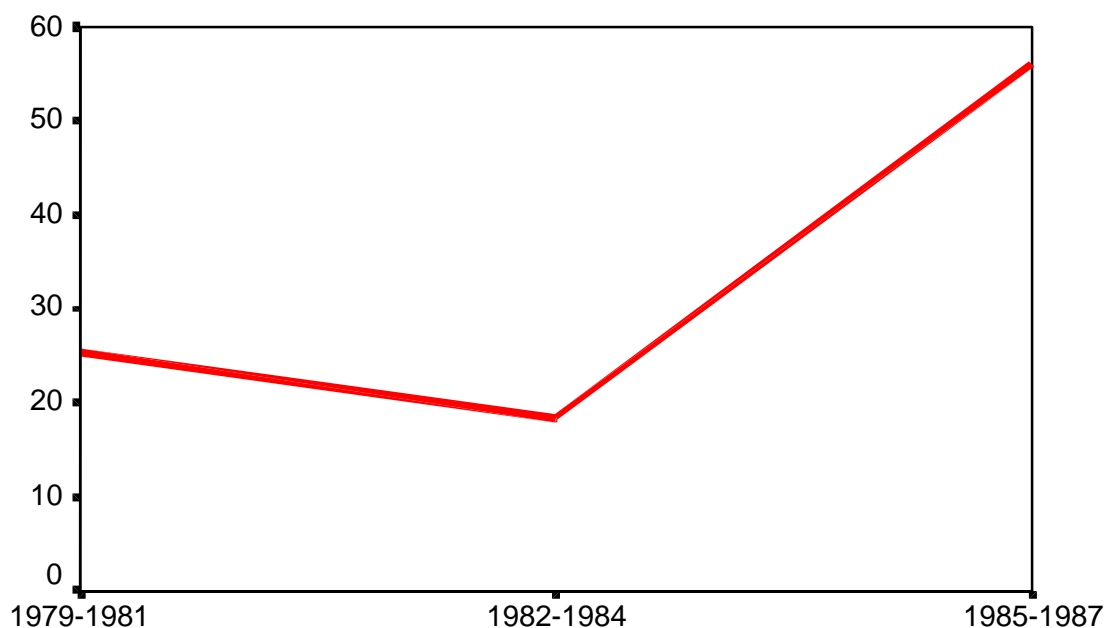
Dessa forma, além do MOBON, alguns padres tinham formação e idéias diferenciadas daquelas colocadas pelo arcebispo, e a diocese de Caratinga também exercia sua influência. Segundo Carlindo, com a chegada de Dom Luciano, a ida ao MOBON continuou não sendo incentivada, porém os motivos não seriam os mesmos do período de Dom Oscar, que não via com bons olhos as idéias do movimento. Segundo ele, a idéia era de que a Arquidiocese não trouxesse materiais de fora, mas que tivesse seu próprio material, que deveria ser organizado por padres da própria Arquidiocese.

Essa explicação não nos convenceu, por ser estritamente técnica e porque uma pessoa ligada ao MOBON, em conversa informal, nos revelou que certa vez, em uma reunião, Dom Luciano lhe pediu para ser cuidadoso com as palavras, para não desagradar os padres presentes no encontro. Assim, uma hipótese mais convincente é de que, para evitar desgastes com grupos mais tradicionais da Arquidiocese e proteger a unidade institucional arquidiocesana, o arcebispo, sob direção de Dom Luciano, prefere manter certo distanciamento do MOBON.

Não sabemos da frequência de pessoas oriundas da Arquidiocese de Mariana participando de cursos do MOBON no período de arcebispo de Dom Luciano; entretanto, no período de Dom Oscar é interessante perceber que o maior número de pessoas originadas da Arquidiocese de Mariana no MOBON se deu nos últimos anos do período de sua gestão como arcebispo. Não obstante o fato de o período de maior presença na casa do MOBON ser um período de mobilização da sociedade brasileira, não conseguimos explicar por aspectos internos à Arquidiocese, o porquê disso; contudo, pretendemos encontrar e entrevistar novamente pessoas engajadas com o movimento para nos esclarecer

sobre o crescimento vertiginoso de pessoas da Arquidiocese de Mariana, como ilustra o gráfico a seguir (figura 1).

Porcentagem dos participantes



Anos Agregados

Fonte: Lista dos participantes dos cursos MOBON

Figura: Porcentagem dos participantes dos cursos do MOBON vindos da Arquidiocese de Mariana (1979-1987).

Nesse gráfico os dados estão em porcentagem. Os dados absolutos encontram-se no Quadro I e nos ajudam a ter uma percepção melhor da influência do MOBON na Arquidiocese de Mariana:

Quadro 1: Distribuição por ano dos participantes dos cursos do MOBON vindos da Arquidiocese de Mariana (1979-1987)

Ano	Freqüência	Porcentagem	Porcentagem acumulada
1979	24	2,9	2,9
1980	139	16,6	19,5
1981	50	6,0	25,5
1982	103	12,3	37,8
1983	37	4,4	42,2
1984	14	1,7	43,9
1985	75	9,0	52,9
1986	152	18,2	71,1
1987	242	28,9	100,0
Total	836	100,0	

Fonte: Livro de presença dos cursos do MOBON

Por esses dados podemos perceber que há uma inconstância no número de pessoas originadas da Arquidiocese de Mariana até o ano de 1983. Assim, em 1979 comparecem 24 pessoas oriundas da Arquidiocese e, em 1980, esse número aumenta quase seis vezes. A diminuição e aumento, ou seja, a inconstância, do número de pessoas oriundas da Arquidiocese permaneceu até 1984; deste ano até 1987 há uma seqüência relevante de aumento do número de pessoas.

Outra questão interessante também é a origem dessas pessoas. Eram da Arquidiocese, mas de que lugar? Essa pergunta encontra resposta no quadro a seguir:

Quadro 2: Localidades da Arquidiocese de Mariana dos participantes dos cursos do MOBON (1979-1987)

Localidades de Origem	Freqüência	Porcentagem
Pedra Bonita	283	33,9
Visconde do Rio Branco	11	1,3

Guiricema	02	0,2
Sericita	115	13,8
Abre Campo	28	3,3
Porto Firme	108	12,9
Granada	60	7,2
Araponga	52	6,2
Canaã	01	0,1
Viçosa	42	5,0
Desterro de Entre Rios	05	0,6
Presidente Bernades	01	0,1
Mariana	02	0,2
Simonésia	101	12,1
Paula Cândido	08	1,0
Raul Soares	07	0,8
Ervália	09	1,1
Matipó	01	0,1
Total	836	100,00

Fonte: Livro de presença dos cursos do MOBON

Os lugares com maior representação entre os presentes da Arquidiocese de Mariana contavam com padres mais engajados com idéias progressistas, mostrando que muitas vezes as práticas religiosas fugiam aos padrões da Arquidiocese e acabavam ficando mais centradas na relação com o padre responsável por uma determinada paróquia e seus paroquianos. Por exemplo, em Pedra Bonita e Sericita trabalhava para o padre José Roberto, que mantinha vínculos com o MOBON, com padres e idéias da Arquidiocese de Mariana.

É interessante também a informação, baseada no depoimento de Carlindo, de que Porto Firme e Viçosa, apesar de não terem padres progressistas, contaram com a presença de leigos engajados com as idéias progressistas e mobilizaram um número relativamente grande de pessoas, tendo em vista que

trabalhavam com recursos e interesses que não eram compartilhados pelas elites eclesiais.

Por não terem o apoio das elites eclesiais, o trabalho dos atores sociais acabava sendo prejudicado. Entretanto, o trabalho do MOBON, a presença de padres e leigos interessados na divulgação de idéias progressistas, tanto da Diocese de Caratinga como da Arquidiocese de Mariana, a infraestrutura oferecida pela casa do MOBON, os materiais produzidos pela Diocese de Caratinga e a relação entre os atores interessados na difusão das idéias progressistas acabaram por consolidar uma estrutura de mobilização que facilitou a difusão de idéias religiosas progressistas.

A organização das pessoas para a difusão e acesso a idéias religiosas progressistas se dava muitas vezes de modo informal. Padres convidavam leigos, leigos convidavam outros leigos e até mesmo padres e esse conjunto de pessoas construía redes de amizade e solidariedade, que se constituía como importantes estruturas de mobilização.

Como exemplo, podemos citar o trabalho do Carlindo, um freqüente participante do MOBON. Ele ficou sabendo do Movimento através de parentes, foi como um curioso conhecer a Casa do MOBON e lá foi convidado para participar dos cursos; depois da primeira vez, foi convidando outras pessoas e apresentando os materiais para outros leigos e para padres que eram conhecidos deles.

Assim, constituía-se um grupo de pessoas que, discutindo questões referentes às práticas religiosas e às condições sociais, na casa de cursos do MOBON ou em suas comunidades, embasados em idéias religiosas progressistas, acabaram construindo uma consciência insurgente, ou seja, que achava viável buscar novas práticas religiosas. E acabavam se sentindo em grupo, com uma identidade coletiva de católicos progressistas engajados na difusão de idéias religiosas progressistas.

5.4. A convergência de movimentos progressistas: a Arquidiocese de Mariana e o MAB

No tópico anterior, tratamos da difusão de idéias progressistas na Arquidiocese de Mariana na década de 1980. Esse trabalho dos progressistas teve como marco importante a chegada de Dom Luciano⁶⁰ na Arquidiocese em 1988, evento relatado como de grande relevância por praticamente todos os entrevistados.

Para o padre Douglas, a chegada de Dom Luciano significou uma abertura maior para a atuação progressista; segundo ele:

O que a gente percebe é que há uma mudança na Arquidiocese de Mariana, sobretudo a partir da chegada de Dom Luciano, às vezes algumas questões que estavam mais abafadas, mais surdas, elas vão eclodir, e a forma como ele organizou a Diocese, essa tradição de assembleias pastorais, de encontro de presbíteros, não só os retiros, mas os encontros anuais, os presbítero, discutir a Bíblia, os ministérios, questões pastorais, abriu mais o debate. A própria linha do jornal Pastoral, que sucedeu ao jornal Arquidiocesano, mostra claramente uma perspectiva diferente, um foco diferente. Na realidade, o fato é outro, é uma Diocese mais aberta, digamos, assim, aquilo que é a caminhada da Igreja no Brasil, sobretudo da CNBB. (Padre Douglas).

O padre Douglas acredita num maior espaço de atuação para os setores progressistas, pois, segundo ele, quando chegou Dom Luciano as questões que estavam mais abafadas acabaram eclodindo e a atuação progressista se tornou mais fácil; dessa forma, a chegada de Dom Luciano significava oportunidades políticas aos progressistas da Arquidiocese.

⁶⁰ Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida foi bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo/Região Belém entre 1976 e 1988. Foi secretário-geral da CNBB entre 1979 e 1987, ano em que foi eleito presidente da CNBB por dois mandatos consecutivos.

O mesmo padre afirma que Dom Luciano significava um marco, um símbolo de mudança importante para a Arquidiocese de Mariana.

Então você vê, Dom Luciano estava atuante na Igreja no Brasil. Ele não tava em Mariana, mas a vinda dele pra Mariana era uma bandeira. A pessoa dele é uma bandeira, quando ele vem já significa isso. Quer dizer, todo mundo que tinha um pouco de informação percebia que a Arquidiocese estava dando uma guinada. (Padre Douglas).

Na pesquisa, os depoimentos dos padres e atores sociais acabaram indo ao encontro das afirmações de Novaes (2002), que ressalta a importância da atuação dos bispos para a inserção e divulgação de novas idéias religiosas. Segundo ela, a importância dos bispos se deu tanto durante a ditadura militar, em que era importante o bispo legitimar a atuação dos padres para que estes pudessem difundir as idéias da Teologia da Libertação, como na década de noventa, em que havia um “movimento restaurador” cujo objetivo era diminuir a influência da Teologia da Libertação.

O “movimento restaurador” iniciou-se na década de 1980 com uma escalada conservadora que pretendia frear a atuação de católicos engajados na Teologia da Libertação. A revisão dos rumos da Igreja se traduzia na

aplicação mais rigorosa das normas canônicas sobre a censura prévia às publicações que se referem à doutrina, na busca de uma progressiva limitação dos poderes episcopais (...), na nomeação de bispos ‘confiáveis’, ou seja, de prelados considerados ‘rigorosamente ortodoxos’ e dóceis às determinações de Roma. (Folha de São Paulo, 28/4/1988, citado por VALENTE, 1994:87).

No Brasil, a política do Vaticano se fez notar com a ofensiva de setores conservadores, em que se destaca Dom Eugênio Sales, principal interlocutor do cardeal Joseph Ratzinger, fiscal da ortodoxia e poderoso assessor de Dom Paulo II. Uma das estratégias apontadas por Valente (1994) foi

a transferência de Dom Luciano Mendes de Almeida, presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e ex-auxiliar da arquidiocese paulista, para arquidiocese mineira de Mariana, uma das antigas na história religiosa do país, mas com pouca expressão sócio - política. Esta transferência foi feita à revelia do cardeal D. Paulo Evaristo Arns, pertencente à ala esquerda do clero brasileiro, que desejava que D. Luciano o sucedesse no arcebispado de São Paulo. Além disso, como se sabe, com o objetivo de esvaziar o poder de D. Paulo Ervaristo Arns, que dirige a maior arquidiocese, estudos estão sendo feitos em Roma para dividir a arquidiocese paulistana em quatro regiões episcopais – Osasco, Itapecirica da Serra, Amaro e São Miguel Paulista, que são as principais áreas de ação pastoral do cardeal e de maior força popular. (VALENTE, 1994:88).

Para Smith (1991), uma das mais consistentes maneiras que Roma tem encontrado para diminuir a influência da Teologia da Libertação tem sido a indicação de bispos conservadores para a América Latina (p.223). Segundo Souza (2004), “é inquestionável que a Igreja Católica, como instituição, vive uma conjuntura menos aberta do que aquela do imediato pós-concílio e dos tempos entre Medellín e Puebla” (SOUZA, 2004:88).

Os sintomas disso são bastante claros: a Teologia da Libertação tem menos visibilidade, não faz mais tantas notícias como fazia antes, publica menos, vende menos, é menos tema de conversas; para alguns, é um tema do passado, e pergunta-se se ela hibernou ou se de fato morreu (BOFF, 1996: 98).

A política do Vaticano de transferir Dom Luciano para o interior acabou criando oportunidades políticas para os católicos da Arquidiocese de Mariana. Assim, a política de tentar diminuir o ativismo católico em São Paulo acabou sendo benéfica aos progressistas da Arquidiocese de Mariana. Só não se deve acreditar que a chegada de Dom Luciano na Arquidiocese em 1988 foi o que fez com que esta tomasse um rumo diferente. Acreditar nisso é apenas personalizar um acontecimento complexo que contou com a participação importante de diversos atores sociais de dentro e de fora da Arquidiocese, como mostrado no tópico anterior. De qualquer forma, a presença dele é sempre valorizada.

Na época da substituição de Dom Oscar por Dom Luciano, diversos padres e leigos da Arquidiocese, e até mesmo do Brasil, ficavam a imaginar o que seria da Arquidiocese com um arcebispo progressista como Dom Luciano. Percebendo essa repercussão, o jornal Estado de Minas de 5 de maio de 1988 publicou uma entrevista com ele, que foi também publicada no jornal O Arquidiocesano. A primeira pergunta e a primeira resposta dessa entrevista refletem bem a preocupação daquele momento.

“Pergunta: O Arcebispo de Mariana foi considerado um “autêntico” representante da ala conservadora da Igreja, enquanto o senhor sempre foi identificado como um “progressista” da Instituição. A vinda do Senhor para Mariana significa uma mudança de mentalidade na diocese de Mariana?”

Dom Luciano – Em primeiro lugar peço licença para aceitar a pergunta, mas não aceitar o adjetivo que foi empregado em relação a quem aprendi desde logo a estimar e que me acolhe com muita amizade e de que há de me dar muito também de sua experiência. O certo é que o embate e a vida em São Paulo abriu campo para um tipo de serviço que não é exatamente o que foi necessário em outras áreas do Brasil. São Paulo, hoje, é a grande cidade desafio, com populações empobrecidas, com grande dificuldade de acesso ao trabalho, com insuficiência de salário e de promoções indispensáveis à dignidade da vida como educação, saúde, transporte e abastecimento. Não é o caso de Mariana. Portanto, se o bispo está ligado à vida do povo, evidente, ele terá manifestações diferentes conforme o tipo de ministério e a atuação que ele deve exercer...(O Arquidiocesano, ano XXIX, Mariana, 12 de junho de 1988).

No relato anterior, Dom Luciano procurou não entrar na polêmica referente às diferenças entre ele e seu antecessor, Dom Oscar. Entretanto, as diferenças aparecem explicitamente na análise do jornal O Pastoral, lançado por Dom Luciano em substituição ao jornal anterior, O Arquidiocesano, que fora lançado por Dom Oscar ainda na década de 1950.

No jornal O Pastoral são comuns notícias: de apoio à formação de sindicatos, sobre as CEBs, sobre os problemas sociais da população, textos de

católicos progressistas, como Pedro Casaldáliga, algo que não acontecia no jornal anterior.

Na segunda edição do jornal foram feitas críticas à paróquia tradicional, afirmando que “esta facilita a acomodação. A caridade fica muito no assistencialismo ou fraternalismo, no nível inter-pessoal”(O Pastoral, n. 2, março de 1991, p.4), assim, já se deixa clara a perspectiva de mudanças na Arquidiocese e que existem formas de caridade que fogem da idéia de assistencialismo.

Na visão do padre Douglas, uma vantagem de Dom Luciano é que ele, apesar de sua postura progressista, não impôs suas idéias, dando assim maior tranquilidade à Arquidiocese, pois

Se viesse uma pessoa também muito avançada, mas que não soubesse dialogar com esse passado da Diocese de Mariana, poderia haver um conflito que redundasse, não no crescimento da Diocese, mas até num impasse, e não foi o que aconteceu. Ele realmente conseguiu fazer uma mudança a meu ver, uma mudança na Diocese de Mariana, com o mínimo de tensões possível; aconteceram tensões é claro, mas elas foram menores do que se fosse alguém com o perfil dele, mas sem o tato dele.

Com imposição, ou não, as notícias do jornal oficial da Arquidiocese demonstravam outra perspectiva religiosa. Na década de 1990, as notícias iam no sentido de promover as CEBs, para que estas pudessem aumentar em número e em qualidade em toda a Arquidiocese.

Diversas reuniões e convocações da população, para participação, aconteceram. O Pastoral, de agosto de 2004, reflete bem essa preocupação. Logo na primeira página vem o título, Espiritualidade Libertadora, e logo abaixo vem uma mensagem afirmando que as CEBs “continuam se mobilizando para garantir um jeito popular de ser Igreja, sustentando a mística da participação e Comunhão Eclesial que brota da palavra de Deus e da Eucaristia” (Jornal Pastoral, agosto de 2004, ano XIV, número 158).

Na segunda parte do jornal, afirma-se que muitos acreditam que a vez das Comunidades Eclesiais de Base já passou e até mesmo acreditam na morte da Teologia da Libertação e “entendem que o momento é dos movimentos espiritualistas de cunho pentecostal ou neopentecostal como a Renovação Carismática Católica, por exemplo” (Jornal Pastoral, agosto de 2004, ano XIV, número 158).

O editorial do jornal afirma que esses pensamentos em parte são verdadeiros, mas que em meio a tudo isso

é bom saber que Mariana, a primaz das Minas Gerais, acredita nesta Igreja que se faz pobre para libertador pobre. Em meio a tanta espiritualidade alienada e alienantes, consola saber que nas CEB's a espiritualidade é libertadora porque leva o compromisso com os excluídos, prova inequívoca do seguimento de Jesus Cristo, Caminho, Verdade e Vida. (Jornal Pastoral, agosto de 2004, ano XIV, número 158).

No mesmo jornal, Dom Luciano afirma que

dar auxílio a uma pessoa necessitada é sempre prova de amor fraterno. Temos, no entanto, que pedir a Deus que ilumine nossa responsabilidade política. Mais forte é a caridade de quem se empenha para elaborar e aperfeiçoar as leis do país de modo a assegurar decisões políticas adequadas, capazes de saciar as multidões de famintos e mendigos, de sem-terra e sem casa, dos que não tem trabalho nem assistência médica. (Jornal Pastoral, agosto de 2004, Ano XIV, número 158).

Dom Luciano deixa claro que a melhor maneira de ajudar os pobres não é fazer uma caridade, dando um alimento ou uma moeda aos mendigos pelas ruas, os quais aliás, podem ser vistos em bom número pelas cidades da Arquidiocese. Ele acredita que a melhor maneira de resolver os problemas do país é realizar políticas públicas adequadas à situação encontrada no país.

Dessa forma, os setores progressistas da Arquidiocese de Mariana encontravam respaldo institucional para trabalharem no apoio à população de acordo com suas necessidades. Embora os exemplos citados anteriormente sejam de 2004, as atuações e preocupações do arcebispado se davam antes desse período.

Em meados da década de noventa, mais especificamente na Zona da Mata mineira, no Alto Rio Doce, devido ao grande número de projetos para construção de pequenas e médias barragens planejadas para a região pela iniciativa privada, a Arquidiocese de Mariana se mostrou mobilizada no apoio às populações atingidas pelas barragens.

Em geral, os meios de vida e cultura dessas populações se vêm ameaçados pelo deslocamento via reassentamento, indenização e até mesmo expropriação. Cientistas sociais do Banco Mundial mostraram que o “deslocamento involuntário provoca a deteriorização da organização social e o empobrecimento de populações locais” ⁶¹ (Cernea, 1991: 15, citado por ROTHMAN, 2002:46).

Devido a esses problemas, consolidou-se no Brasil, no decorrer dos anos de 1980, o Movimento Nacional dos Atingidos por Barragens (MAB), com os objetivos de proporcionar às populações locais maiores informações sobre as questões que envolvem as barragens, aumentar o poder de negociação com as empresas empreendedoras e até mesmo impedir que as barragens fossem construídas, o que evitaria o deslocamento de um grande número de famílias para outros lugares. Enfim, um dos objetivos do MAB é dar maior poder de barganha aos atingidos e fazer com que a construção das barragens “contemple a participação da população no seu planejamento, decisão e execução” (MAB, 2004).

Sobre o Movimento dos Atingidos por Barragens na região, Dom Luciano afirma que:

⁶¹ O deslocamento de pessoas traz sérias conseqüências econômicas e socioculturais aos deslocados. Martins (1994) afirma que, quando se construíram grandes rodovias no Norte do Brasil, várias tribos indígenas foram deslocadas do lugar de origem e que num curto espaço de tempo viam-se índios mendigando no entorno da rodovia (p.135-136). Ver também Rothman (1993, 1996) e Cernea (1991).

o Movimento do MAB aqui na nossa área é um movimento heróico, generoso, combativo e que dialoga, embora, com dificuldades, e tem procurado defender os direitos da população, às vezes nem sempre os mesmos para todos. Às vezes a pessoa é um posseiro e quer um ressarcimento, ou teve menos tempo no lugar, o equilíbrio dessas ações requer um organismo de referência, mas as intenções são justas e eu creio que devem ser respeitadas.

Segundo padre Claret⁶², “o D. Luciano e um grupo de padres dão todo apoio à defesa da vida do Atingido, das populações ribeirinhas...”. Em 1996, Dom Luciano reforçou sua preocupação com a situação dos Atingidos por Barragens na região ao convidar o agente da CPT-MG, Ricardo Ribeiro, para uma palestra para a discussão da questão das barragens, em que estavam presentes padres de municípios afetados pelas barragens da região Mariana Pastoral Leste (ROTHMAN, 2002:7).

O Movimento Regional dos Atingidos por Barragens do Alto Rio Doce (MAB – ARD) teve suas “raízes” em meados da década de noventa, no contexto do surgimento de diversos projetos de empresas privadas interessadas na construção de usinas hidrelétricas. Nesse contexto, surgiu o trabalho conjunto de um grupo dos setores progressistas da Arquidiocese de Mariana, professores progressistas da UFV, agentes da Comissão Pastoral da Terra, MAB nacional e uma ONG ambientalista, que levaram à emergência do MAB-ARD ao final da década de 1990.

Na fase inicial do trabalho com os atingidos, a presença de Ricardo Ribeiro, “agente” da CPT de Minas, foi de grande importância à medida que acompanhou os projetos de barragens na Zona da Mata entre 1995 e 1996, quando se afastou para cursar o doutorado. Concomitante à presença de Ribeiro, o professor Franklin Daniel Rothman, junto com quatro outros professores da Universidade Federal de Viçosa que tinham experiência no campo político como militantes do Partido dos Trabalhadores, elaborou um projeto de extensão no intuito de apoiar as comunidades locais atingidas pelas barragens (ROTHMAN, 2002:2). Alguns alunos da pós-graduação e graduação se integraram ao grupo. A

⁶² Padre Antônio Claret Fernandes.

esse grupo somou-se um diácono⁶³ ligado à Dimensão Social da Região Pastoral Mariana Leste, da Arquidiocese de Mariana.

Em 1996, o grupo de professores da Universidade Federal de Viçosa se organizou e realizou o I Seminário sobre Impactos Socioeconômicos, Culturais e Ambientais da Construção de Barragens do Alto Rio Doce de Minas Gerais. Esse seminário contou com a presença de aproximadamente 250 participantes e teve como objetivos:

**Informar à comunidade universitária e às comunidades atingidas pela construção de barragens sobre os planos e processos para instalação de barragens e usinas hidrelétricas na região e promover a participação de representantes do setor elétrico, das comunidades atingidas, de organizações não-governamentais e da comunidade universitária (ROTHMAN, 2005:7).*

Em 1997, a CPT se fazia presente com o trabalho de dois agentes da CPT – Regional de Barbacena (ROTHMAN, 2002:7). A preocupação de alguns padres com os atingidos era também evidente, tanto que em julho de 1997, com a intermediação do então diácono Claret, foi realizada uma reunião de padres e do assessor de Dom Luciano com o coordenador do Projeto de Extensão – UFV, em que aqueles buscavam orientações sobre a interação de padres com as atividades de assessoria, com intuito de atenderem melhor às comunidades atingidas do Alto Rio Doce (ROTHMAN, 2002:9).

Esses grupos, juntamente com alguns líderes das comunidades atingidas e um ambientalista, presidente da ONG Associação de Pescadores e Amigos do Rio Piranga (ASPARPI), iam se transformando numa rede de pessoas que compartilhavam de uma identidade social, a de serem sensíveis aos problemas vividos pelas comunidades atingidas pelas barragens, e uma consciência insurgente, uma vez que acreditavam que uma mobilização social era viável e se fazia necessária aos atingidos.

⁶³ O diácono Claret foi ordenado padre em 1996.

Dom Luciano também afirma ter se empenhado em todas as instâncias possíveis para ajudar as pessoas atingidas pelas barragens. Essas atitudes de Dom Luciano e de alguns padres da Arquidiocese foram importantes, pois através deles se conseguiram salas, telefone e secretária, recursos muito relevantes para a consolidação do MAB do Alto Rio Doce de Minas em 1999, este fica sediado no município de Ponte Nova - MG (MAB-ARD)⁶⁴.

Em abril de 1997, publica-se que

a Arquidiocese de Mariana vem se posicionamento a favor da vida, defendendo a idéia de que PRIMEIRO É PRECISO PENSAR NOS ATINGIDOS E DEPOIS NO PROGRESSO. Além da distribuição de um planfeto, onde se apresenta a realidade das Barragens na Região, Dom Luciano gravou uma fita cassete que está sendo transmitida pela Rádio Montanhesa (Viçosa) e outros da região, CONVIDANDO O POVO A PARTICIPAR DAS DISCUSSÕES (O Pastoral, ano VII, n. 70, abril de 1997, n. 11).

No mesmo sentido, ou seja, o de explicitar a preocupação com os atingidos e deixar claro o posicionamento da Arquidiocese, em 1997, Dom Luciano e o padre João do Carmo Macedo escreveram no jornal oficial da Arquidiocese como esta se posicionava diante da iminente construção de barragens:

Posição da Arquidiocese de Mariana

No desejo de estar a serviço da Vida, a Arquidiocese de Mariana fica ao lado dos atingidos e contra a construção de barragens:

**Juntando-se a entidades, grupos e pessoas que já estão trabalhando na conscientização e organização dos Atingidos;*

**Visitando e solidarizando-se com os atingidos, ajudando-os a enfrentar os problemas e defender os seus direitos;*

**Denunciando publicamente, sempre que houver manipulação, agressão ou exclusão de pessoas atingidas” (O Pastoral, janeiro de 1997, ano VI, nº 67, p.3).*

⁶⁴ O estudo de Rothman (1996) demonstrou a importância de recursos da Igreja para a emergência do Movimento Regional do Atingidos por Barragens do Sul do Brasil.

Antes de chegar ao posicionamento da Arquidiocese de Mariana, o jornal mostrava claramente os grupos que levavam vantagens e aqueles que levavam desvantagens com a construção das barragens. Entre os primeiros estão:

- *As empresas, donas das barragens*
- *As empresas e barrageiros encarregados da construção*
- *Algumas poucas pessoas dos lugares que trabalharão na obra*
- *Pessoas de outros lugares do país que receberão a energia gerada aqui (O Pastoral, janeiro de 1997, ano VI, n.67, p.3).*

Já no segundo grupo encontram-se:

- *Todas as pessoas moram onde vão ser construídas as barragens, pois suas terras, quintais, plantas, escolas, casas cemitérios, igrejas, tudo vai ficar inundado;*
- *Todas as pessoas que moram abaixo das barragens, pois o volume de água do rio pode secar ou aumentar muito de uma hora para outra;*
- *As pessoas que gostam da beleza natural da região, pois muitas cachoeiras vão acabar e muitos rios serão represados e até desviados do curso normal;*
- *Diversos animais e plantas próprios da região,*
- *O meio rural, pois muita gente vai para a cidade praticamente obrigada;*
- *O meio urbano, pois muita gente pode engrossar a fileira dos desempregados na cidade (O Pastoral, janeiro de 1997, ano VI, n. 67, p.3)*

Em maio de 1998, reafirmando a posição da Arquidiocese, o jornal faz uma forte crítica à construção das barragens, afirmando que

é preciso desmentir a farsa do bem comum. É exatamente o contrário que está acontecendo. Empresas e grupos privados estão se apropriando daquilo que, a princípio pertence a todos. A água, os rios, as cachoeiras, os peixes, tudo bem comum, de repente passa a te

um dono. É uma questão ética que pode ser melhor refletida. (O Pastoral, ano VIII, nº 83, maio de 1998).

Diante de tantos grupos preocupados e atuantes no intuito de proporcionar maior poder de barganha aos atingidos, em 1999 consolidou-se a idéia de que a presença de uma organização regional seria de grande importância para a defesa dos direitos dos atingidos, até porque houve proliferação de projetos de consórcios privados para a construção de hidrelétricas na região.

Nesse sentido, foi criado o Conselho Regional dos Atingidos por Barragens do Alto Rio Doce, cuja secretaria funcionava num prédio anexo à Igreja Matriz de Ponte Nova, sendo secretária paga pela Arquidiocese de Mariana (ROTHMAN, 2002:9-10). Diante disso, tanto em termos geográficos quanto organizacionais, o lugar da mediação tinha passado do grupo de extensão da UFV, em Viçosa, para o setor progressista da Igreja Católica, com base no eixo Ponte Nova-Mariana (ROTHMAN, 2005: 12).

Para fortalecer a organização regional, a partir de 2001, a presença e influência do MAB nacional na região assumiram uma importância maior com a presença de suas lideranças, que inclusive promoveram cursos de formação de lideranças. O movimento regional continuou apoiando as comunidades atingidas e, em 2004, estava em expansão, acompanhando mais de 15 projetos de barragens; para isso, abriu uma outra secretaria regional, no município de Raul Soares (ROTHMAN, 2005:14)

Por último, é importante ressaltar que, condizente com a teoria da mobilização política, as estruturas de mobilização foram importantes para a emergência do movimento regional dos atingidos pelas barragens. Constituíram essa estrutura: os grupos progressistas da UFV, da Arquidiocese de Mariana, o líder da ONG ambientalista ASPARPI, a CPT-MG e o MAB nacional, que somados à interação com entidades representativas e lideranças das comunidades atingidas, ofereceram uma estrutura organizacional, de grande para a mobilização popular na região do Alto Rio Doce.

Esses grupos importantes para a consolidação do MAB-ARD compartilhavam a idéia da necessidade de apoio aos atingidos e da consciência insurgente, ou seja, acreditava-se na viabilidade das manifestações para maior poder de barganha aos atingidos.

5.5 A assessoria junto aos Atingidos e religiosidade

Não obstante o fato de grupos da Arquidiocese de Mariana terem se empenhado na consolidação do MAB-ARD, o trabalho dos padres e religiosos engajados com os atingidos é um secular. O Padre Claret, por exemplo, faz uma distinção entre o seu trabalho com os atingidos e o trabalho como padre, no MAB, ele se vê “como alguém que tá junto que se preocupa e motiva o pessoal. Mas não como padre não, e isso é uma coisa bem tranqüila”.

Nesse sentido, as diferenciações entre o religioso e o secular se fazem revelar na própria dinâmica e método do Movimento dos Atingidos. O Padre Claret explica essa diferenciação ao afirmar que

o método do MAB é da organização, da informação e do enfrentamento, né? E o método que é tradicionalmente usado pela Igreja, e acho que é o método que geralmente toda autoridade defende, é justamente o da informação sim, organização sim, mas do enfrentamento nem tanto. E aí existe esta diferença. E o Dom Luciano é uma pessoa muito sensível, defendendo também esta conversa com o outro lado. Em termos estratégicos, assim, não é que você não vai conversar com o adversário. Não é neste sentido. Mas em termos estratégicos você tem que manter uma distância e isso nem sempre ele entende, mas é uma coisa assim muito tranqüila.

De acordo com o Padre Claret, os métodos adotados pelo MAB-ARD e aquele proposto pelo arcebispado são diferenciados e as empresas empreendedoras interessadas e engajadas na construção das hidrelétricas, percebendo essas diferenciações, tentam colocar o movimento contra autoridades eclesiais, objetivando diminuir a legitimidade de padres e

lideranças católicas diretamente envolvidas na organização e mobilização dos atingidos pelas barragens.

Segundo o Padre Claret, “há empresas que até tentaram fazer isso” e “inclusive o jornal daqui da cidade veio e publicou como se estivesse havendo uma briga entre Dom Luciano e nós. Na verdade não é nada disso é só uma diferença de método”. Essas diferenças de método de trabalho refletem a posição institucional da Igreja Católica, que procura ser um espaço de diálogo e entendimento mútuo, e do MAB-ARD, que precisa ter um posicionamento de mais enfrentamento aos grupos empreendedores.

Muitas as diferenças emergem dentro da própria Igreja Católica em que grupos progressistas vêm diante da necessidade de envolvimento junto à população num movimento social e outros consideram que esta não seria uma prioridade ou mesmo uma questão em que padres tenham que se envolver. Mas, quando há um envolvimento da Igreja Católica como ocorreu no MAB-ARD e na região sul do Brasil conforme Rothman (1993, 1996), esta instituição torna-se uma importante estrutura de mobilização.

Vale ressaltar que embora a Arquidiocese de Mariana invista na tentativa de evitar um conflito entre as partes e passar a imagem dela como um espaço do diálogo, Dom Luciano deixa evidente a preocupação com os atingidos pelas barragens em detrimento das empresas empreendedoras, como visto nos relatos anteriormente. Essa preocupação é especialmente maior com a população mais pobre, porque segundo Dom Luciano, a construção das barragens traz grandes conseqüências às

famílias geralmente pobres, porque uma ou outra aquinhoada, era inicialmente bem remunerada ou compensada, já para as famílias isoladas e pequenas, havia necessidade de uma associatividade maior de as pessoas conhecerem seus direitos, defenderem seus direitos, naturalmente também cumprirem as exigências que a elas cabem. Então foi surgindo esse agrupamento de pessoas atingidas por barragem, depois consolidou-se o movimento MAB, Movimento dos Atingidos por Barragem (Dom Luciano).

O MAB-ARD inicia o trabalho de apoio às comunidades primeiramente se informando do objetivo da construção de barragens na região com os mapas fornecidos pela FEAM⁶⁵, um documento público que qualquer pessoa interessada pode obter; assim, ficam sabendo dos projetos de barragens. Segundo Padre Claret, o contato é feito com a população que será afetada pela construção da hidrelétrica, ou pessoas que serão atingidas procuram o MAB no intuito de se organizarem e obterem maiores informações sobre a construção das barragens.

Depois desde primeiro contato, o MAB-ARD trabalha junto à população, visando prepará-la para defender seus direitos. O trabalho funciona da seguinte forma:

O MAB organiza os conselhos que se reúnem de dois em dois meses e a gente discute a situação dos projetos, hoje nós acompanhamos quinze projetos. Então as pessoas se reúnem, e não naquele sentido de deliberar, é mais no sentido de socializar e contar como é que tá, e aí, tendo a informação, a gente vai acompanhando (Padre Claret).

Nessa etapa em que os grupos se encontram para discutir suas dificuldades e a situação dos projetos em andamento, as reuniões se tornam um importante momento de socialização e discussão das necessidades urgentes e da situação vivida pelos atingidos. Esse espaço de reunião é importante na construção da identidade social de atingido, pois é se vendo em grupo que se constrói a identidade.

Nesse sentido, nas reuniões são compartilhados os problemas e a identidade comum que os unem, ficando mais evidente o fato de serem atingidos pelas barragens e serem possuidores de uma consciência insurgente, que os encorajam a lutar pelos direitos que possuem. Inicialmente as reuniões realizadas pelo MAB-ARD serviriam mais para ouvir e “depois para organizar o grupo de base, que é o ponto central do movimento” (Padre Claret).

Nessa perspectiva, “as pessoas que moram mais próximo se organizam em cinco, dez famílias e ali as pessoas decidem o quando vão reunir, se de mês

⁶⁵ A FEAM é a Fundação de Estudo de Meio Ambiente. Ela é responsável pelos estudos de impacto ambiental das barragens e pela licença ou embargo da construção da barragem.

em mês, ou quando precisar e discutem os assuntos das barragens” (Padre Claret). Dessa forma, estamos de acordo com o argumento de Comerford (1999), para quem as reuniões além de sua dimensão instrumental de tomar decisões ou discutir interesses dos grupos elas “criam espaço de sociabilidade que contribui para a consolidação de redes de relações que atravessam a estrutura formal das organizações.” (p. 47).

Assim, as reuniões para discussões a respeito das posturas e decisões que se deve tomar a respeito dos atingidos são pensadas

como um momento fundamental de participação, de democracia e de organização, uma oportunidade para que todos falem abertamente o que pensam, um espaço para tornar públicos os problemas e dilemas da organização de seus membros, e ainda um espaço para aprendizado e para conscientização através da discussão participativa, reflexiva e livre (COMERFORD 1999: 49)

Dentro dessa perspectiva Padre Claret nos afirmou que a base de informação do movimento se dá através das reuniões que são realizadas. Os grupos de base decidem as demandas e questões de urgência para a comunidade, depois os representantes das comunidades se reúnem no conselho, “então vem a demanda, as questões e vão para lá as propostas, essa é base do movimento” (Padre Claret). Assim

vai acontecendo o processo de informação, o processo de conscientização e periodicamente tem alguma ação mais de enfrentamento que pode ser num canteiro de obra. Pode ser na estrada, num órgão do governo. Essas coisas são essenciais. A ida nas comunidades, a reunião do conselho, o fortalecimento dos grupos de base, a conscientização e a informação e o enfrentamento, é assim que se dá o processo de resolução (Padre Claret).

Depois de resolvidas as atitudes que serão tomadas, elas são repassadas e discutidas junto com os atingidos e, evidentemente, não encontram unanimidade, devido às diferenças culturais, financeiras, de visão de mundo, etc. Apesar das diferenças, para o Padre Claret a maioria tem uma primeira motivação para se

interessar pelo trabalho do MAB, que é: o problema que ela enfrenta de deslocamento, de indenização, etc.

Para o Padre Claret, depois dessa motivação o pessoal “vai ficando mais à vontade e vai abrindo a mente e vai abrindo a visão também e vai percebendo que a luta é maior e se engaja de verdade.” Esse processo

naqueles lugares em que existe a experiência principalmente das CEBs, esse passo parece que ele acontece de uma forma mais tranqüila. Esse passo da visão do interesse mais individual, quer dizer a minha casa, a minha terra, o rio do qual preciso para a questão do bem comum, da defesa das pessoas, do entendimento de como funciona o setor elétrico (Padre Claret).

A presença das CEBs se faz então como importante estrutura de mobilização. Esses pequenos grupos, através da organização dos leigos, das reflexões acerca do cotidiano e dos problemas diários tendo como referência a bíblia, além do apoio de padres e bispos para a mobilização popular, acabaram gerando e/ou apoiando vários movimentos sociais por todo o país, seja no meio urbano ou rural. Dessa forma, podemos afirmar que, a Teologia da Libertação e as CEBs tiveram grande envolvimento em movimentos sociais (PETRINI 1984; GAIGER 1987; ROTHMAN 1993; IOKOI 1996; LESBAUPIN, 1999).

Neste sentido, o Padre Claret afirma que no MAB-ARD a “questão religiosa vai junto” (Padre Claret). Segundo ele,-

aí, Deus é “usado” entre aspas tanto prum lado quanto pro outro né. Quando as pessoas vão se despertando, isso não tem como tirar, porque realmente, fica junto mesmo. O pessoal todo é muito religioso, .(.....) num certo sentido toda essa mística, isso tá muito presente, o fator religioso também. Então, assim, isso fica junto. E quanto as pessoas começam a se despertar, então começa, por exemplo, a buscar texto na Bíblia. Principalmente onde tem CEBs. E a experiência religiosa vai ajudando a pessoa a ir pra frente. Isso vai sempre muito junto. Nas nossas manifestações, ocupações, quando o bicho tá pegando mesmo e tal, o pessoal celebra, canta, é um processo muito interessante. O fator religioso é muito presente.

O trabalho junto com os atingidos e a forma de estes verem o mundo acabam sendo permeados pelos valores religiosos, assim se configura uma situação em que a religião acaba sendo uma referência de extrema importância para a prática política. Nessa perspectiva,

uma coisa que a gente percebe, a gente vai aprendendo, sem considerar os valores que as pessoas têm, a gente não consegue ir pra frente não. O fator religioso é essencial. Então, assim, fazer de tudo não é pra manipular. Mas pra, essa é uma experiência interessante que justamente as CEBs tentam fazer. Uma interpretação mais crítica da Bíblia, mais contextualizada, né. Sem considerar o fator religioso, principalmente, numa região marcada questão religiosa as pessoas não conseguem muito ir pra frente (Padre Claret).

No entanto, aspecto religioso dos atingidos não serve apenas para estes se engajarem na mobilização contra as empresas empreendedoras, dessa forma, também existem pessoas que

dizem que a gente como cristão não pode ficar brigando né, que não pode entrar na baderna. Isso é muito comum existir também. Que Igreja, que templo, não é pra ficar discutindo barragem, é pra rezar. Existem os dois lados, e os dois lados são muito fortes.....Isso entre os próprios atingidos. Entre os atingidos, sem dúvida (Padre Claret).

Assim, “cada um usa a seu modo a experiência religiosa. Então é interessante” (Padre Claret). Até mesmo entre os padres há diversidade de pensamentos e prática em relação aos atingidos: alguns discordam da atuação dos religiosos em prol dos atingidos; outros atuam diretamente junto a estes; e outros, apesar de acreditarem que a luta é justa, não se empenham diretamente em favor dos atingidos na militância.

Não obstante o apoio dos padres e de diversos grupos engajados no apoio ao MAB-ARD, este encontra algumas dificuldades, sendo uma delas a precariedade de vida das populações atingidas, que vêm na construção das barragens uma chance de “subirem na vida”, de melhorarem suas condições, de poderem comprar um automóvel - os mais jovens enxergam uma possibilidade

de irem para a cidade. Contudo, essa questão da qualidade é ambígua, pois, segundo o Padre Claret,

quando você olha assim é uma coisa até ambígua, quando você olha a qualidade de vida é até boa porque a pessoa mora na beira do rio, tem peixe, tem areia, tem um lugarzinho de plantar, né. Não é essa qualidade de vida no sentido mais urbano, mas as pessoas têm saúde tanto que foi feito um levantamento aqui em Casa Nova pela Universidade Federal de Juiz de Fora e era a região onde a qualidade de vida era melhor, justamente no lugar onde tinha o projeto de barragem. Então assim, as pessoas são simples mas tem uma qualidade de vida boa. Mas, só que assim, as pessoas acabam sonhando com este mundo imposto pelo capitalismo né, então quando chega a empresa e fala: vocês vão ter um emprego, uma casa bonita. Aí isso cria um mundo de fantasias na pessoa e essa é a principal dificuldade. Consegui perceber junto com a pessoa que aquele jeito de vida é um jeito bom e que a pessoa pode até conseguir o que a pessoa tá prometendo, potencializando a cachoeira que existe ali, o rio, o artesanato

Por essa razão, o trabalho junto aos atingidos precisa passar pela prática do convencimento de que a vida que a pessoa (atingido) leva não é ruim como muitas vezes acredita. Assim, para o padre Claret, muitas vezes a idéia de que a vida que levam é ruim é mais um “produto” do discurso da empresa e uma das partes mais difíceis do trabalho de assessoria é convencê-los disso:

porque fica parecendo que a empresa quer vir e trazer o progresso e nós tamos querendo manter todo mundo no tempo da pedra e da lamparina e do lampião, e não é isso aí não. Dá uma angústia, você não consegue mostrar que a verdade é outra. Eu acho assim que essa é a maior dificuldade inicial. Agora existe as outras dificuldades normais. A prepotência da empresa, ela tenta jogar , todo e qualquer e qualquer um que se destaca enquanto liderança, ela tenta desclassificar, jogar a comunidade contra. Aí se não consegue tenta perseguir, processa, aí tem dificuldades. Mas acho, Fabrício, que a maior dificuldade é essa, porque quando a pessoa percebe que tudo que ela tem é melhor até do que a empresa promete com a força da organização, quando ela percebe isso ela resiste (Padre Claret).

Para o padre Claret, então, uma das dificuldades é a constituição de uma consciência insurgente, ou seja, que é possível permanecer no lugar em que vivem e que a resistência ao processo de construção da barragem é possível. Essa forma de trabalhar com a população parece ter uma inspiração da obra de Clodovis Boff (1984), “Como trabalhar com o povo”, em que ele narra os processos metodologias de inserção e de trabalho com a população.

Apesar das dificuldades de convencer a população dos problemas e das injustiças que se tornaram comuns, como a subestimação do valor de indenização e do fato de alguns grupos não serem indenizados, alguns sucessos são conseguidos, como, por exemplo, no veto das construções das hidrelétricas “Cachoeira Grande em Canaã-Pedra do Anta, Providência e Pilar”, que contaram com a resistência da população.

Essas resistências se viram facilitadas pelas oportunidades políticas, articuladas tanto num contexto nacional de democracia tanto local pela legitimidade empreendida pela Arquidiocese de Mariana, pela formação das estruturas de mobilização constituída por religiosos, lideranças locais e ONGs, e pela consciência insurgente e identidade constituídas nestas localidades.

CAPÍTULO VI - CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho procuramos analisar principalmente como, num período em que há tentativa do Vaticano de frear a atuação progressista, ocorreram transformações na Arquidiocese de Mariana que contribuíram para que setores progressistas pudessem fazer uso de idéias da Teologia da Libertação e contribuir para os processos de mobilização e organização de movimentos populares.

Antes de chegarmos diretamente a essa questão, consideramos ser necessária uma contextualização histórica da Arquidiocese de Mariana desde o período colonial. Nessa contextualização pudemos perceber que esta Arquidiocese foi criada no período colonial como forma de fiscalização da prática religiosa na região mineradora e seu seminário foi importante para os estudos da elite daquela localidade.

No século XIX, a Arquidiocese de Mariana foi precursora do processo de romanização e até a década de 1980 esteve aliada ao Estado, defendendo, na maioria das vezes, práticas conservadoras. Essa contextualização foi importante para visualizarmos a trajetória conservadora da Arquidiocese com o intuito de

percebermos o significado que tem o fato de ela estar engajada com o Movimento dos Atingidos por Barragens do Alto Rio Doce.

Na trajetória conservadora da Arquidiocese, é importante destacar que nem as transformações na Igreja Católica incentivadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), por Medellín e por Puebla tiveram efeito transformador do discurso oficial arquiocesano. A Arquidiocese continuou apoiando o Regime Militar, e não incentivava a presença de CEBs e de idéias progressistas.

O conservadorismo do arcebispado continuou na década de 1980. Período em que, no Brasil, as CEBs se destacavam pela presença em movimentos sociais, na campanha das Diretas Já e na greve de metalúrgicos, o arcebispado, sob a liderança de Dom Oscar de Oliveira (1960 -1988), se preocupava com a difusão dos livros de Leonardo Boff, com a interpretação de seus textos e apoiava de forma consistente o Vaticano na contenção do ativismo católico.

Não obstante o engajamento do arcebispado na tentativa de frear a atuação progressista, na década de 1980, o MOBON e a Diocese de Caratinga acabaram tendo influência na Arquidiocese, com o apoio de padres e leigos que se organizaram para receber e difundir mensagens religiosas progressistas.

A presença de aproximadamente 800 pessoas oriundas da Arquidiocese de Marina na casa de cursos do MOBON foi um fato não esperado no início da pesquisa e demonstrou um certo limite à autoridade do arcebispado, uma vez que leigos e padres puderam construir alternativas às suas práticas religiosas. Dentro dessa perspectiva, o contato com o MOBON foi de grande importância, pois suas idéias religiosas mostraram muita semelhança com idéias da Teologia da Libertação, principalmente no sentido de estimular a participação política e a reflexão crítica da realidade.

A presença das idéias e grupos de pessoas engajadas com o trabalho do MOBON foi de grande importância na difusão de idéias progressistas pela Arquidiocese. Em 1988, com a chegada de Dom Luciano, esses grupos obtiveram maior espaço e liberdade de atuação, muito embora a presença de idéias e de pessoas do MOBON não tenha sido estimulada. De qualquer forma, a

exposição de idéias e práticas políticas que estavam “abafadas” tiveram maior liberdade de atuação com a chegada de Dom Luciano.

Assim, a chegada de Dom Luciano foi muito importante para que a Arquidiocese de Mariana se engajasse na luta dos atingidos pelas barragens em sua jurisdição eclesiástica. Neste sentido a Arquidiocese cedeu sala e funcionária, pago por ela, para trabalhar junto ao MAB-ARD. A legitimação de práticas progressistas e o engajamento no MAB-ARD são fatos muito reveladores para uma Arquidiocese de trajetória conservadora como a de Mariana.

Na busca de fontes consistentes para o desenvolvimento da dissertação, a opção metodológica se mostrou eficaz, embora tenhamos percebido que, para se trabalhar com história oral, principalmente com padres que fazem parte de uma instituição hierárquica como a Igreja, seja necessário mais de uma entrevista e a construção de uma relação de confiança com o entrevistado, o que na maioria das vezes não conseguimos fazer, devido à escassez de tempo.

A opção teórica também se mostrou eficaz. A Teoria da Mobilização Política foi importante para tratarmos das mobilizações sociais, das buscas por transformações religiosas, da formação do MAB e da consolidação de idéias progressistas na Arquidiocese de Mariana.

O conceito de estrutura de oportunidades políticas foi relevante para o estudo do contexto político das idéias e das práticas religiosas. Nessa perspectiva, foi importante a análise dos constrangimentos aos grupos progressistas devido à postura conservadora do arcebispado, até 1988, e da abertura maior para as práticas progressistas, a partir desta data, com a chegada do novo arcebispo, Dom Luciano.

Condizente com a afirmação de Tarrow (1996), de que não devem ser analisados apenas aspectos formais, investimos no estudo das relações informais entre os atores sociais, que foi determinante na mobilização dos atores sociais, o que deixa evidente a importância dos fatores internos aos movimentos e/ou mobilizações sociais. Todavia, nem por isso se pode menosprezar a importância das instituições e de aspectos formais, bem como das elites, dos rachas entre elas

e da capacidade de repressão, como afirma Tarrow (1998), pois o posicionamento oficial da Arquidiocese e o discurso das elites eclesiásticas no período de 1960 a 1988 causavam constrangimentos aos progressistas; a partir deste momento, com a substituição da alta elite eclesiástica, os grupos progressistas se viram num ambiente mais propício às suas práticas.

O conceito de estrutura de mobilização foi importante para o estudo de como os atores se organizaram e se mobilizaram no intuito de promover idéias progressistas. Nesse sentido, percebemos a importância da relação de amizade e de contato entre padres, religiosos do MOBON e grupos leigos para a mobilização religiosa, mesmo numa instituição eclesiástica que não via com bons olhos essa prática.

Também se verificou a importância da infra-estrutura do MOBON para articular pessoas para a difusão de idéias progressistas. Nessa perspectiva, a Teoria da Mobilização Política enfatiza a relevância da articulação entre os atores sociais, tanto em organizações formais quanto informais, nas organizações das mobilizações e/ou movimentos sociais.

Os conceitos de *frame* e de consciência insurgente foram importantes para a reflexão sobre o pensamento dos atores sociais, pois estes viam as práticas religiosas e mobilizações de que participavam como legítimas uma vez que só assim conseguiam resistir aos ditames e aos interesses do arcebispado. Juntamente com a legitimação, se faz necessário que os atores se sintam em grupo, com uma identidade coletiva para agirem.

No início da mobilização religiosa progressista na Arquidiocese de Mariana, em meados da década de 1970, os grupos se viam constrangidos pela elite eclesiástica local, porém a abertura dada pelo Concílio Vaticano II, pela Conferência de Medellín e por Puebla, o abrandamento do regime militar e a emergência do movimento sindical e de diversos movimentos sociais populares acabaram por constituir uma estrutura de oportunidade política aos progressistas da Arquidiocese.

Nesse contexto, o contato e a amizade entre os atores sociais religiosos progressistas e o contato com o MOBON se mostraram uma importante estrutura

de mobilização, capaz de organizar pessoas para a busca e difusão de idéias religiosas diferentes daquelas propostas pelo arcebispado. Mas vale ressaltar que não percebemos uma ligação entre o MOBON e o MAB-ARD, tendo este último se estabelecido como movimento regional, com estruturas de mobilização da Igreja Católica (Arquidiocese de Mariana e CPT-MG), com o apoio do MAB nacional e segmentos da UFV.

Finalmente, gostaríamos de registrar que este trabalho pretende ser uma contribuição para o estudo das práticas religiosas na Arquidiocese de Mariana e uma fonte de reflexão sobre como as práticas e idéias religiosas podem contribuir para transformações na vida dos atores sociais e no futuro da sociedade.

FONTES DOCUMENTAIS

1. Cadernos de Visitas do MOBON (MOBON - Dom Cavati)
2. Jornal O Arquidiocesano, 1960-1990 (Arquivo Eclesiástico de Mariana)
3. Jornal O Pastoral, 1991-2004 (Imprensa Oficial da Arquidiocese de Mariana)
4. Jornal Estado de Minas, 2004 (MOBON – Dom Cavati)
5. Jornal O Germinal, 1935 (Arquivo Eclesiástico de Mariana)
6. Livro Religião na Política, sem data, autoria dos membros do MOBON (MOBON – Dom Cavati)
7. Livro Curso de Natal, sem data, autoria dos membros do MOBON (MOBON – Dom Cavati)
8. Livro Iniciação Bíblica, sem data, autoria dos membros do MOBON (MOBON – Dom Cavati)

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ivan Antônio de. **A síntese de uma tragédia: Movimento Fé e Política**. Ouro Preto: Editora Ufop, 2000.

AZEVEDO, Dermi. **A Igreja Católica e o seu papel político no Brasil**. In: Estudos Avançados n° 52 , Dossiê: Religiões no Brasil, USP, 2004.

BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1993.

BEIRED, José Luis. **Sob o signo da nova ordem: Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina**. Edições Loyola.São Paulo, 1999.

BERNARDO, Teresinha. Técnicas qualitativas na pesquisa da religião. In: SOUZA, Beatriz Muniz. Et ali (Org). **Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologia, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC-SP/ UMESP, 1998.

BERGER, Peter Ludwing. **O dossel do sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo. Paulus, 1985.

BOFF, Clodovis. **Como trabalhar com o povo**. Petrópolis, Vozes,4ª edição, 1984.

BOFF, Clodovis. A Teologia da Libertação e a crise de nossa época. In: **A Teologia da Libertação: Balanço e Perspectivas**. Editora Ática, 1996.

BOFF, Leonardo. **Igreja, Carisma e Poder**. Petrópolis, Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer Teologia da Libertação**.8ªedição. Petrópolis.Editora Vozes, 2001.

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder: Irmandades Leigas e a Política Colonizadora em Minas Gerais**. São Paulo: Ática, 1986.

BOURDIEU, Pierre(coord.). “Compreender”. In: **A miséria do mundo**. Petrópolis. RJ: Vozes, 1997.

BRAGA, Aroldo. **Leigo, Igreja e Sociedade no Brasil**. Cadernos Adenauer 9: Fé, vida e participação – São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, novembro, 2000.

BROCKETT, Charles D.. **The Structure of Political Opportunities and Peasant Mobilization in Central América**. Comparative Politics. April: 253-274, 1991.

BRUNEAU (1979), **Thomas C. Religião e politização no Brasil: Igreja e o Regime Autoritário**. São Paulo, Loyola, 1979.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ (Coleção Antropologia da Política), 2003.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de, SOUZA, Beatriz Muniz de, PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. Comunidades Eclesiais de Base. In: **São Paulo: O Povo em Movimento**. SINGER e BRANT, Vinícius Caldeira (organizadores). Petrópolis. Editora Vozes Ltda, em co-edição com CEBRAP, 1982.

CAVA, Ralph Della. A Igreja e a Abertura, 1974-1985. In: **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)**. Org, KRISCHKE, Paulo e MAINWARING, Scott – Porto Alegre: L & PM: CEDEC, 1986.

CORTEN, André. **Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

DOIMO, Ana Maria (1993). **“Movimento Popular” no Brasil pós-70: formação de um campo ético-político**, tese de doutorado. São Paulo, USP, Departamento de Ciência Política, 1993.

FERLINI, Vera Lúcia do Amaral. **A civilização do Açúcar** (século XVI a XVIII). São Paulo: Brasiliense, 1984.

FERREIRA, Silvana Maria. **A Agricultura Familiar como Ideal Cristão: uma análise sociológica da política agrária da Comissão Pastoral da Terra**. Dissertação de Mestrado, 1999.

FIGUEIREDO, C. M. F. Religião, Igreja e Religiosidade em Mariana no século XVIII. In: **Termo de Mariana: História e Documentação**. Mariana: Imprensa Universitária da UFOP, p. 98-125, 1998.

GAIGER, Luiz Inácio Germany. **Agentes Religiosos e Camponeses Sem Terra no Sul do Brasil**. Petrópolis Vozes, 1987.

GOHN, Maria da Glória. **A formação do cidadão no MST: cultura política e “frames” organizativos**. XIII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 1999.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos.** Edições Loyola, 2002.

GOHN, Maria da Glória (organizadora). **Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores** –Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia.** Petrópolis. Editora Vozes, 1992.

HAMMES, Roque. **Igreja Católica, Sindicatos e Movimentos Sociais: Quarenta anos de história projetando Luzes para a defesa e a promoção da vida na região.** Santa Cruz do Sul. Edunisc, 2003.

HOONAERT, Eduardo. **Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800.** Editora Vozes. Petrópolis, 1991.

IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. **Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo, Brasil e Peru, 1964-1986.** Editora Hucitec. São Paulo (SP), 1996.

KRISCHKE, Paulo e Scott, MAINWARING. **Igreja nas Bases em tempo de transição (1974-85).** Porto Alegre: L & PM, 1986.

KITSCHOLT, Herbert. Political Opportunity Structures and Political Protest: Anti-Nuclear Movements. In: **Four Democracies. British Journal of Political Science** (p.57-85), 1991.

LESBAUPIN, Ivo. **Comunidades de base e mudança social.** UFRJ, 1999.

LIBÂNIO, João Batista. **A volta à grande disciplina.** São Paulo, Loyola, 1985.

LIMA, Maurílio César de Lima. **Breve História da Igreja no Brasil.** São Paulo, Edições Loyola, 2004.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política: Dos Católicos e da Igreja no Brasil, Hipóteses para uma interpretação.** Petrópolis, Vozes, 1979.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação.** São Paulo. Cortez, autores associados, 1995.

MAB. Site do MAB: www.mabnacional.org.br. Outubro de 2004.

MACHADO, Maria D. C. e MARIZ, Cecília. **Mulheres e prática religiosa nas classes populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos.** Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: Anpocs 34 pp. 71-87, 1997.

MAINWARING, Scott . **A Igreja e a Política no Brasil (1916-1985)**. A Igreja e a Política no Brasil. Tradução: Heloísa Braz de Oliveira Prieto. Editora Brasiliense, 1989.

MARIZ, Cecília Loreto. **Uma análise sociológica das religiões no Brasil: tradições e mudanças**. Cadernos Adenauer 9: Fé, vida e participação – São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, novembro, 2000.

MARIZ, Cecília Loreto. **Católicos da Libertação, Católicos Renovados e Neopentecostais**. Cadernos CERIS n°2, outubro, 2001.

McADAM, Doug & MCCARTHY, John D. & ZALD, Mayer N. “Opportunities, mobilizing structures, and framing processes – toward a synthetic, comparative perspective on social movements”.In: **Comparative perspectives on social movements – Political opportunities, mobilizing structures and cultural framings**. Cambridge: University Press, 1996.

MEIHY, José Carlos S. B (1996). **Manual de história Oral**. 2ª ed. São Paulo: Loyola.

McADAM, Doug & MCCARTHY, John D. & ZALD, Mayer N.. “Opportunities, mobilizing structures, and framing processes – toward a synthetic, comparative perspective on social movements”.In: **Comparative perspectives on social movements – Political opportunities, mobilizing structures and cultural framings**. Cambridge: University Press, 1996.

McADAM, Doug (1982). **Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970**. Chicago: University of Chicago Press.

MCCARTHY, John D. Constraints and opportunities in adopting, adapting, and inventing. In: McADAM, Doug & MCCARTHY, John D. & ZALD, Mayer N.. “Opportunities, mobilizing structures, and framing processes – toward a synthetic, comparative perspective on social movements”.In: **Comparative perspectives on social movements – Political opportunities, mobilizing structures and cultural framings**. Cambridge: University Press, 1996.

MELUCCI, Alberto. **Challenging Codes: Collective action in the information age**.Cambridge University Press, 1996.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920-1940)**.DIFEL Difusão editorial. São Paulo-Rio de Janeiro, 1979.

MONTEIRO, Paula (1999). Religiões e dilemas da Sociedade Brasileira. In: MICELI, Sérgio. **O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970 – 1998)**. Antropologia 1. São Paulo: Sumaré/Brasília: ANPOCS.

NOVAES, Regina. Crenças religiosas e convicções políticas: crenças e passagens, In: **Política e Cultura, século XXI**. Editora Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2002.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**: gênese e função do catolicismo romanizado no Brasil. Editora Vozes. Petrópolis, 1985.

PAIVA, Ângela Randolpho. **Católico, protestante, cidadão**: Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos. Editora UFMG-IUPERJ. Rio de Janeiro-Belo Horizonte, 2003.

PETRINI, João Carlos. **CEB's**: um novo sujeito popular. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PIRES, Maria do Carmo. **De Juiz a infrator**: notas sobre o Juízo Eclesiástico do Bispado de Mariana (Século XVIII). Revista de História/UFOP, Editora UFOP, 1997.

POMPERMAYER, Marlory José (Org.). **Os Movimentos Sociais em Minas**: Emergência e Perspectivas. Editora UFMG, 1987.

PUC. **Introdução ao estudo do congado**. Belo Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais, 1974.

PRANDI, Reginaldo e SOUZA, André Ricardo de. A Carismática Despolitização da Igreja Católica in: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. **A Realidade das Religiões no Brasil**: Religião, sociedade e política. São Paulo. Ed. Hucitec, 1996.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: CERU e FFLCH/USP, 1983.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social**: métodos e técnicas. São Paulo, Atlas, 1985.

ROTHMAN, Franklin Daniel. **Political process and peasant opposition to large hydroelectric dams**: The case of rio Uruguai Movement in Southern Brazil, 1979 to 1992. Tese (Doutorado em sociologia). Univesity of Winsconsin – Madison, 1993.

ROTHMAN, Franklin Daniel. A emergência do movimento dos atingidos pelas barragens da bacia do rio Uruguai 1979-1983. In: NAVARRO, Zander Navarro. **Política, protesto e cidadania no campo**: as lutas sociais dos colonos e

trabalhadores rurais no Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Editora da Universidade/ UFRGS, 1996.

ROTHMAN, Franklin Daniel. “O Estudo de caso como método científico da pesquisa”. In: **Economia Familiar: uma olhada sobre a família nos anos 90**. I Simpósio de Economia Familiar. ANAIS. UFV/ Departamento de Economia Doméstica, Viçosa, 1996a.

ROTHMAN, Franklin Daniel; OLIVER, P. E. **From local to global: the anti-dam movement in southern Brazil, 1979-1992**. Mobilization: an International journal. V. 4, n. 1. San Diego, p. 41–47, 1999.

ROTHMAN, Franklin Daniel. **Política Ambiental e Lutas de Resistência a Barragens em Minas Gerais: Um Estudo de Caso**. Revista Raízes, vol. 21, nº 01, p. 45-52, jan/jun, 2002.

ROTHMAN, Franklin Daniel. **O projeto de assessoria às comunidades atingidas por barragens de Minas Gerais**. In: “A Extensão da UFV em Três Tempos”. Orgs. MORENO, Andréa; VIEIRA; Luciano Baião; RIBEIRO, Maria das Graças. Editora UFV 2005.

SANTANA, Marco Aurélio. **Militância, repressão e silêncio**: relato de uma experiência com a memória operária. In: História Oral; Revista Brasileira de História Oral, n.3. São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, 2000.

SALEM, Helena (1981). **A Igreja dos Oprimidos**. Brasil Debates. Coleção Brasil Hoje, nº 3.

SIGAUD, Lygia. **Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos**: as barragens de Sobradinho e Machadinho. In: PINGUELLI, Luiz; et. al, ed. Impactos de grandes projetos hidrelétricos e nucleares e nucleares. São Paulo; AIE/COPPE, 1998.

SMITH, Christian. **The emergence of Liberation Theology**: Radical religion and Social Movement Theory. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991.

SOARES, Taise Carolina Linhares. **Comunidades Eclesiais de Base**: Considerações sobre o caso de Mariana. Monografia de Bacharelado apresentada ao Departamento de História, UFOP, 2003.

SOUZA, Luis Alberto Gomes de. **Classes Populares e Igreja nos Caminhos da História**, Petrópolis, Vozes, 1982.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de Souza. **As várias faces da Igreja Católica**. In: Estudos Avançados N° 52, Dossiê Religiões no Brasil, USP, 2004.

TILLY, Charles. **From Mobilization to Revolution**. New York: Random House, 1978.

TARROW, Sideney. **Struggling to Reform: Social Movements and Policy Change During Cycle of Protest**. Ithaca: Cornell University, Western Europe and United States.” Annual Review of Sociology 14 : 421-440, 1983.

TARROW, Sidney. **Power in Movements: Social Movements and Contentions Politics**. Cambridge University Press, 1998.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: história oral**. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1992.

TRINDADE, R.. **Arquidiocese de Mariana: Subsídios para a sua História**. 2ª ed. Vol. I. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, p. 9-90, 1953.

TRIVINOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo. Atlas, 1987.

VALENTE, Ana Lúcia E Farah. **O negro e a Igreja Católica**. Campo Grande, MS: CECITEC/ UFMS, 1994.

ZALD, MAYER N. Culture, ideology, and strategic framing. In: McADAM, Doug & MCCARTHY, John D. & ZALD, Mayer N.. “Opportunities, mobilizing structures, and framing processes – toward a synthetic, comparative perspective on social movements”. In: **Comparative perspectives on social movements – Political opportunities, mobilizing structures and cultural framings**. Cambridge: University Press, 1996.

ANEXOS

FOTOS



Figura 1 – Entrada para o Seminário de Caratinga - MG. Fonte: Arquivo do autor.



Figura 2 – Seminário de Caratinga – MG. Fonte: Arquivo do autor.



Figura 3 – Dom Luciano, padres e leigos da Arquidiocese de Mariana no Grito dos Excluídos em Congonhas – MG. Fonte: Arquivo do autor.



Figura 4 – Membros do Movimento dos Atingidos por Barragens exibindo faixa para os populares no grito dos excluídos em Congonhas - MG. Fonte: Arquivo do autor.



Figura 5 – Membros do Movimento dos Atingidos por Barragem se preparando para uma caminhada do centro de Congonhas para a Basílica de Congonhas - MG. Fonte: Arquivo do autor.

MAPAS



Mapa 1 – Mapa dos Municípios da Arquidiocese de Mariana. Fonte: ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2000: 20.



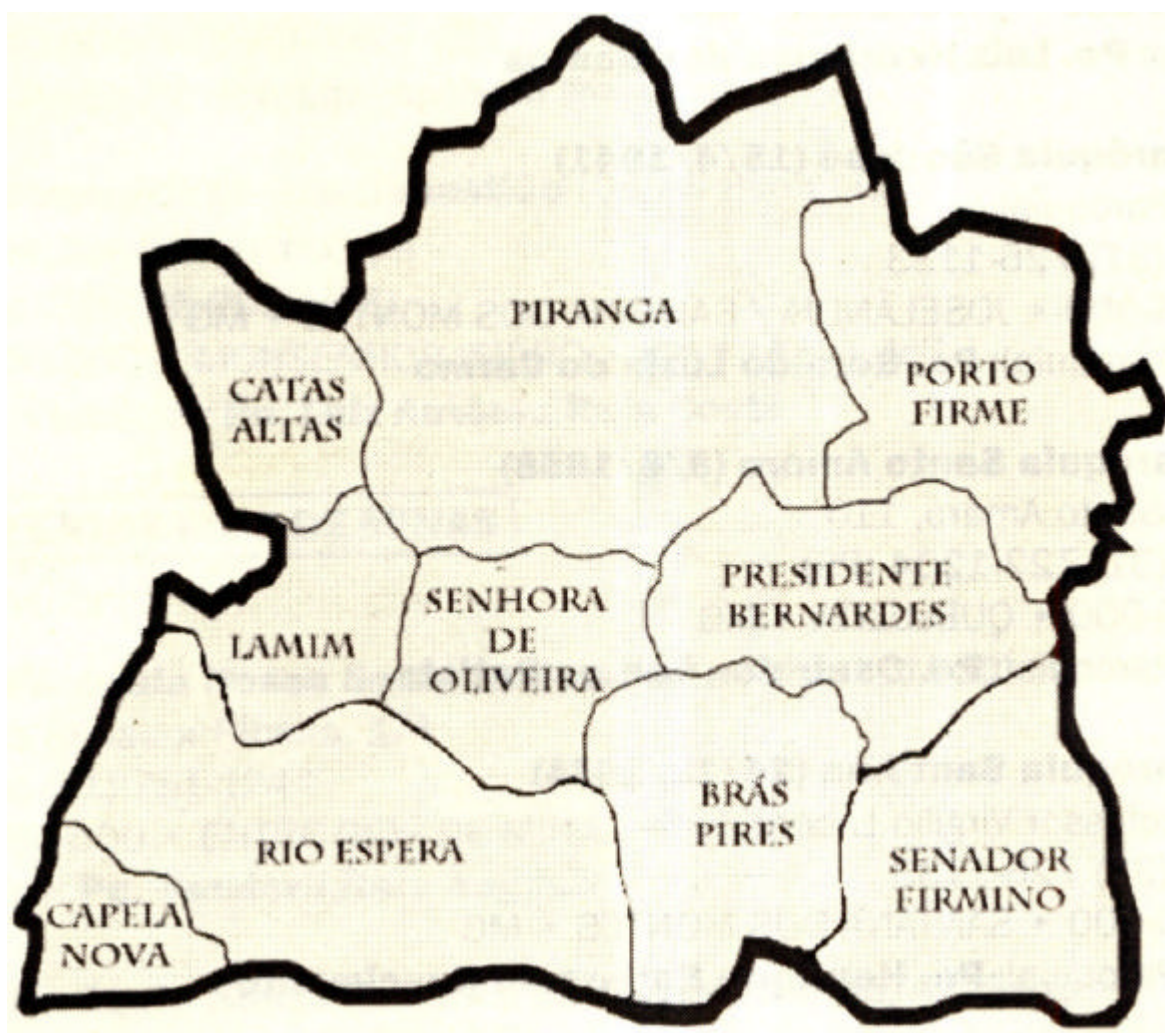
Mapa 2 – Mapa da Arquidiocese de Mariana - Região Pastoral Mariana Norte. Fonte: Ilha da Marambaia: mapa de ocupação. Fonte: ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2000:52.



Mapa 3 – Mapa da Arquidiocese de Mariana - Região Pastoral Mariana Sul. Fonte: ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2000:57.



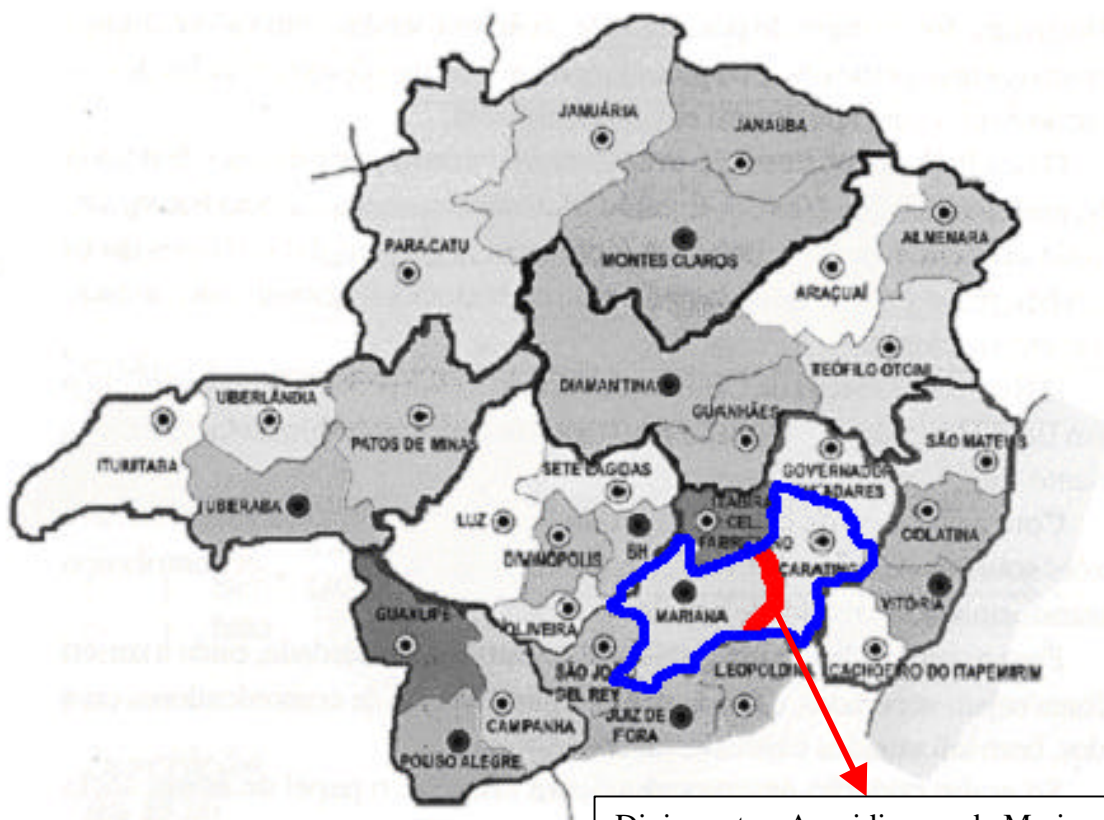
Mapa 4 – Mapa da Arquidiocese de Mariana – Região Pastoral Mariana Oeste. Fonte: ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2000:64.



Mapa 5 – Mapa da Arquidiocese de Mariana – Região Pastoral Mariana Centro. Fonte: ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2000:70.



Mapa 6- Mapa da Arquidiocese de Mariana – Região Pastoral Mariana Leste. Fonte: ARQUIDIOCESE DE MARIANA, 2000: 73.



Divisa entre: Arquidiocese de Mariana e Diocese de Caratinga.

Mapa 7 – Mapa demonstrativo da proximidade entre a Arquidiocese de Mariana e a Diocese de Caratinga – Minas Gerais – Brasil. Fonte: Adaptado do site:<http://www.cnbbeste2.org.br/mapa.asp>.

QUADRO DE ENTREVISTAS

Nome / Pseudônimo	Motivação	Duração e meio de gravação
Padre Claret	Padre engajado com movimentos sociais na Arquidiocese de Mariana.	1h e 15 minutos / fita cassete
Cônego Rodrigo	Cônego ligado aos grupos mais conservadores da Arquidiocese de Mariana	25 minutos / Não foi permitida a gravação
Padre Flávio	Facilitou o trabalho indicando outros e tem uma excelente relação com o arcebispo.	1 hora cada entrevista / fita cassete
Padre Douglas	Facilitou o trabalho indicando outros, tem boa relação com o arcebispo e é um dos dirigentes do seminário.	1 hora cada entrevista/ fita cassete
Padre José Roberto	Foi um dos precursores de criação de CEBs na Arquidiocese de Mariana	1 hora e vinte minutos/ fita cassete.
Padre Daniel	Foi um dos precursores de criação de CEBs na Arquidiocese de Mariana	1 hora e vinte minutos / fita cassete
Dom Luciano Mendes de Almeida	Arcebispo da Arquidiocese de Mariana	35 minutos/ fita cassete
Monsenhor André	Membro da Diocese de Caratinga que teve relevante influência na criação de CEBs na Arquidiocese da Mariana.	1 hora / fita cassete
Missionário Alípio	Um dos fundadores e atual presidente do MOBON	50 minutos / fita cassete
Everton	Pessoa que mais participou do MOBON entre 1979-1987 e importante divulgador destas idéias na Arquidiocese de Mariana.	1 hora e 30 minutos
Paulo	Acompanha a Arquidiocese de Mariana desde a década de 1950 com participação ativa na vida religiosa de Mariana	40 minutos / fita cassete
Hélcio	Importante incentivador de CEBs em Mariana, foi indicado por um padre como informante relevante.	30 minutos / fita cassete.

ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

1) Padre Claret

Motivação: Padre engajado com movimentos sociais na Arquidiocese de Mariana.

Duração e meio da gravação da entrevista: 1h e 15 minutos / fita cassete

- 1) Fale um pouco da sua trajetória na Arquidiocese de Mariana.
- 2) Como o senhor avalia a trajetória de atuação da Arquidiocese ?
- 3) Como avalia sua inserção nessa trajetória.
- 4) O que o senhor pensa da relação da Igreja com os movimentos sociais?
- 5) Fale um pouco sobre a Teologia da Libertação.
- 6) Fale um pouco sobre o MAB.
- 7) Como é seu trabalho junto ao MAB.
- 8) Explícite um pouco a relação do MAB com a Arquidiocese de Mariana?

2) Cônego Rodrigo

Motivação: Cônego ligado aos grupos mais conservadores da Arquidiocese de Mariana.

Duração e meio de gravação da entrevista: 25 minutos / Não foi permitida a gravação

- 1) Fale um pouco da sua trajetória na Arquidiocese de Mariana.
- 2) Como o senhor avalia a trajetória de atuação da Arquidiocese ?
- 3) Como avalia sua inserção nessa trajetória.
- 4) O que o senhor pensa da relação da Igreja com os movimentos sociais?
- 5) Fale um pouco sobre a Teologia da Libertação.

3) Padre Flávio (2 entrevistas)

Motivação: Facilitou o trabalho indicando outras pessoas e tem uma excelente relação com o arcebispado.

Duração e meio de gravação da entrevista: 1 hora cada entrevista / fita cassete

- 1) Fale um pouco da sua trajetória na Arquidiocese de Mariana.
- 2) Como o senhor avalia a trajetória de atuação da Arquidiocese ?
- 3) Como avalia sua inserção nessa trajetória.
- 4) O que o senhor pensa da relação da Igreja com os movimentos sociais?
- 5) Fale um pouco sobre a Teologia da Libertação.
- 6) Como tem se dado a presença da Teologia da Libertação na Arquidiocese de Mariana?
- 7) Quais os pontos você destacaria na Arquidiocese de Mariana de 1970 até hoje ?

Obs: Na primeira entrevista não utilizamos roteiro, pois ainda estávamos pensando na problemática de pesquisa.

4) Padre Douglas (2 entrevistas)

Motivação: Facilitou o trabalho indicando outros, tem boa relação com o arcebispado e é um dos dirigentes do seminário.

Duração e meio de gravação da entrevista: 1 hora cada entrevista/ fita cassete

- 1) Fale um pouco da sua trajetória na Arquidiocese de Mariana.
- 2) Como o senhor avalia a trajetória de atuação da Arquidiocese ?
- 3) Como avalia sua inserção nessa trajetória.
- 4) O que o senhor pensa da relação da Igreja com os movimentos sociais?
- 5) Fale um pouco sobre a Teologia da Libertação.
- 6) Como tem se dado a presença da Teologia da Libertação na Arquidiocese de Mariana?

7) Quais os pontos você destacaria na Arquidiocese de Mariana de 1970 até hoje ?

Obs: Na primeira entrevista não utilizamos roteiro, pois ainda estávamos pensando na problemática de pesquisa.

5) Padre José Roberto

Motivação: Foi um dos precursores de criação de CEBs na Arquidiocese de Mariana.

Duração e meio de gravação da entrevista: 1 hora e vinte minutos/ fita cassete.

- 1) Fale um pouco da sua trajetória na Arquidiocese de Mariana.
- 2) Como percebe a atuação da Arquidiocese
- 3) Como avalia sua inserção nessa trajetória
- 4) Fale um pouco sobre as CEBs.
- 5) Fale um pouco da relação da Arquidiocese com os Movimentos Sociais.
- 6) Fale um pouco sobre a Teologia da Libertação.
- 7) Em toda grande Instituição, normalmente existem diferentes formas de pensar, como isso se dá na Arquidiocese de Mariana.

6) Padre Daniel

Motivação: Foi um dos precursores de criação de CEBs na Arquidiocese de Mariana

Duração e meio de gravação da entrevista: 1 hora e vinte minutos / fita cassete.

- 1) Fale um pouco da sua trajetória na Arquidiocese de Mariana.
- 2) Como percebe a atuação da Arquidiocese

- 3) Como avalia sua inserção nessa trabetória
- 4) Fale um pouco sobre as CEBs.
- 5) Fale um pouco da relação da Arquidiocese com os Movimentos Sociais.
- 6) Fale um pouco sobre a Teologia da Libertação.
- 7) Em toda grande Instituição, normalmente existem diferentes formas de pensar, como isso se dá na Arquidiocese de Mariana.

7) Dom Luciano Mendes de Almeida

Motivação: Arcebispo da Arquidiocese de Mariana.

Duração e meio de gravação da entrevista: 35 minutos

- 1) Fale um pouco da sua trajetória na Igreja.
- 2) Fale um pouco do ambiente religioso, social e político quando chegou na Arquidiocese de Mariana.
- 3) Ao longo de todos estes anos na Arquidiocese de Mariana, quais as mudanças mais lhe chamaram a atenção?
- 4) Há um entendimento que a Arquidiocese de Mariana ficou mais progressista. Como o senhor avalia isso.
- 5) Qual a relação da Arquidiocese com o Movimento dos Atingidos por Barragens.
- 6) Como se dá o apoio da Arquidiocese aos Atingidos pelas Barragens.
- 7) Qual seu posicionamento diante dessa questão.
- 8) Como toda grande instituição, na Arquidiocese de Mariana deve haver diferentes formas de pensar. Fale um pouco sobre isso.

8) Monsenhor André

Motivação: Membro da Diocese de Caratinga que teve relevante influência na criação de CEBs na Arquidiocese da Mariana.

Duração e meio de gravação da entrevista: 1 hora / fita cassete.

- 1) Fale um pouco da sua trajetória na Igreja.
- 2) Como conheceu o MOBON?
- 3) Qual sua relação com o MOBON?
- 4) Como era seu trabalho entre o MOBON e a Diocese de Caratinga?
- 5) Em que lugares trabalhava?
- 6) O senhor conhecia pessoas da Arquidiocese de Mariana?
- 7) Como era o trabalho na Arquidiocese de Mariana?

9) Missionário Alípio

Motivação: Um dos fundadores e atual presidente do MOBON

Duração e meio de gravação da entrevista: 50 minutos / fita cassete

- 1) Fale um pouco da sua trajetória na Igreja.
- 2) Poderia me explicar o que é e quais as origens do MOBON?
- 3) Quais são os valores do MOBON?
- 4) Como são os Cursos do MOBON?
- 5) Fale um pouco da influência do MOBON.

10) Everton

Motivação: Pessoa que mais participou do MOBON entre 1979-1987 e importante divulgador destas idéias na Arquidiocese de Mariana.

Duração e meio de gravação da entrevista: 1 hora e 30 minutos.

- 1) Conte-me um pouco da sua trajetória de atuação na Igreja Católica.
- 2) Como conheceu o MOBON.

- 3) Quais os valores do MOBON mais te motivavam a participar dele.
- 4) Havia espaços de atuação pra vocês dentro da Arquidiocese de Mariana?
- 5) Como era a relação de vocês como os clérigos?
- 6) E com o arcebispado?
- 7) Poderia falar um pouco das conseqüências do trabalho do MOBON na Arquidiocese de Mariana.

11) Paulo

Motivação: Acompanha a Arquidiocese de Mariana desde a década de 1950 com participação ativa na vida religiosa de Mariana-MG

Duração e meio de gravação da entrevista: 40 minutos / fita cassete

- 1) Fale-me um pouco do seu contato com a Religião Católica.
- 2) Como tem visto o trabalho da Arquidiocese.
- 3) O que destacaria como ponto importante da Arquidiocese nos últimos tempos.
- 4) O senhor percebe alguma transformação na Arquidiocese.
- 5) Existem CEBs no seu bairro.

12) Hélcio

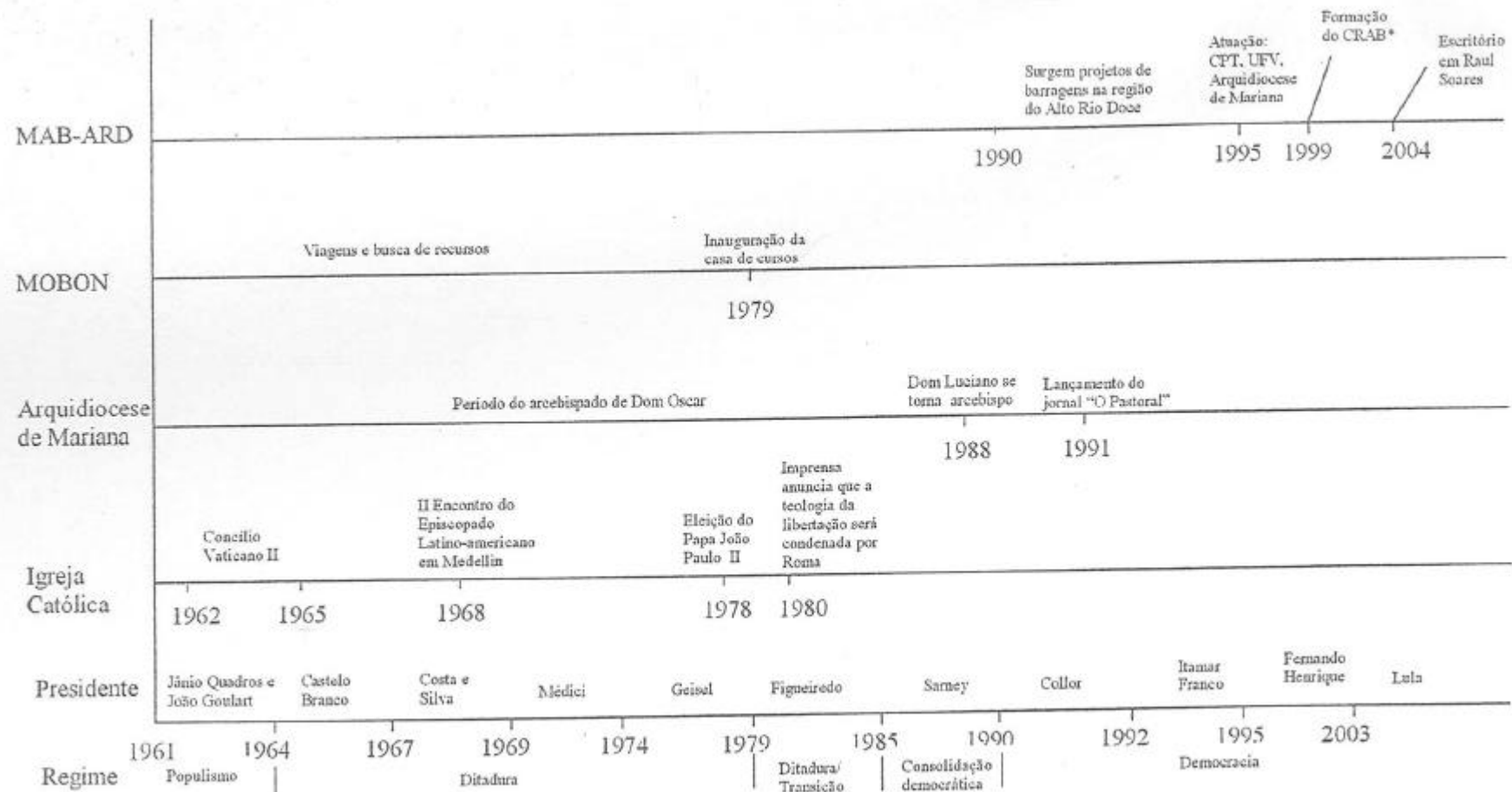
Motivação: Importante incentivador de CEBs em Mariana – MG, foi indicado por um padre como informante relevante.

Duração e meio de gravação da entrevista: 30 minutos / fita cassete.

- 1) Fale-me um pouco do seu contato com a Religião Católica.

- 2) Como tem visto o trabalho da Arquidiocese.
- 3) O que destacaria como ponto importante da Arquidiocese nos últimos tempos.
- 4) O senhor percebe alguma transformação na Arquidiocese.
- 5) Existem CEBs no seu bairro.

QUADRO DE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA



* Conselho regional dos atingidos por barragens