

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS  
MESTRADO DE INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA (MILA)

**TENDO A CRUZ POR BANDEIRA:  
MOVIMENTOS RELIGIOSOS CONTRA-HEGEMÔNICOS NA AMÉRICA LATINA  
INSPIRANDO AS HISTÓRIAS DA FORMAÇÃO E A  
PRÁTICA DE AGENTES RELIGIOSOS EM MOVIMENTOS POPULARES NO RIO  
GRANDE DO SUL (1970-1980)**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Cléo Adriano Sabadi Bonotto**

**Santa Maria, RS, Brasil,**

**2008**

**TENDO A CRUZ POR BANDEIRA:  
MOVIMENTOS RELIGIOSOS CONTRA-HEGEMÔNICOS NA AMÉRICA LATINA  
INSPIRANDO AS HISTÓRIAS DA FORMAÇÃO E A  
PRÁTICA DE AGENTES RELIGIOSOS EM MOVIMENTOS POPULARES NO RIO  
GRANDE DO SUL (1970-1980)**

**por**

**Cléo Adriano Sabadi Bonotto**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Integração Latino-Americana (MILA), da  
Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS), como requisito parcial  
para obtenção do grau de  
**Mestre em Integração Latino-Americana.**

**Orientador: Prof. Dr. Phil Jorge Luiz da Cunha**

**Santa Maria, RS, Brasil,**

**2008**

**Universidade Federal de Santa Maria**  
**Centro de Ciências Sociais e Humanas**  
**Mestrado em Integração Latino-Americana - MILA**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**TENDO A CRUZ POR BANDEIRA:**  
**HISTÓRIAS DA FORMAÇÃO E PRÁTICA DE AGENTES RELIGIOSOS EM**  
**MOVIMENTOS POPULARES NO RIO GRANDE DO SUL (1970-1980)**

elaborada por

**Cléo Adriano Sabadi Bonotto**

Como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Integração Latino-Americana**

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Phil Jorge Luiz da Cunha**

(Presidente/Orientador)

---

**Prof. Dra. Lúcia Salete Celich Dani (UFSM)**

---

**Prof. Dra. Jânia Lopes Saldanha (UFSM)**

Santa Maria, maio de 2008.

**Dedico à Ivo, Lourdes,  
Letícia, Cátia, Leliane e Rodrigo.**

## AGRADECIMENTOS

Esta dissertação não ficaria como ela é sem a ajuda de muitas pessoas, a quem desejo agora agradecer.

Em especial aos meus colaboradores da pesquisa, com os quais muito aprendi não só teoricamente, mas em humanidade. Ao Irmão Antônio Cechin, Selvino Heck, Frei Sérgio Görgen, Monge Marcelo Barros, Padre Irineu Stertz, Padre Carlos Ivo Menegais, Irmã Teresinha Hoffmann, Ivo Léo Bonotto, Celso Gayger, Frei Arno Reckziegel (*in memoriam*), João Damian, Frei Betto e Leonardo Boff.

Aos amigos da Comissão Pastoral da Terra que me disponibilizaram acesso aos arquivos da CPT.

À professora Cláudia Regina Costa Pacheco pela leitura e constante incentivo nos momentos de maior dificuldade.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Jorge Luiz da Cunha pela autonomia e confiança depositada no meu trabalho de dissertação.

À professora Rosangela Montagner pelo apoio e confiança desde que eu estava na graduação em História na URI/Santiago.

Ao Prof. Dr. Miguel Carter pelas orientações sobre a pesquisa que contribuíram substancialmente para a realização do trabalho.

Ao professor Dr. Guilherme Carlos Correa pela leitura e considerações feitas a meu trabalho dissertativo.

Aos colegas de apartamento Márcio e Alejandro pelo companheirismo.

Aos colegas do Povo de Clio pelos momentos de sincera alegria que vivemos ao longo do mestrado.

## RESUMO

Dissertação de Mestrado  
Mestrado em Integração Latino-Americana  
Universidade Federal de Santa Maria

**TENDO A CRUZ POR BANDEIRA:  
MOVIMENTOS RELIGIOSOS CONTRA-HEGEMÔNICOS NA AMÉRICA LATINA  
INSPIRANDO AS HISTÓRIAS DA FORMAÇÃO E A  
PRÁTICA DE AGENTES RELIGIOSOS EM MOVIMENTOS POPULARES NO RIO  
GRANDE DO SUL (1970-1980)**

**Autor: Cléo Adriano Sabadi Bonotto  
Orientador: Jorge Luiz da Cunha  
Local e Data: Santa Maria, maio de 2008.**

Esta dissertação tem por objetivo compreender os processos de formação e atuação de mediadores religiosos que se engajaram em Movimentos Sociais no fim da década de 1970 e início da década de 1980, no Estado do Rio Grande do Sul – RS/Brasil. Tendo em vista que, em plena ditadura militar, na ausência de sindicatos e de partidos políticos atuantes que expressassem os interesses das classes populares, reprimidos ou cooptados pelo regime ditatorial, outras organizações da sociedade civil ocuparam esse espaço, algumas dessas organizações tomaram parte ativa nos conflitos e colocaram-se a serviço das classes populares. No entanto, para que os setores progressistas pudessem atuar na Igreja Católica, essa instituição teve de passar por transformações internas e estar aberta ao mundo, pois só assim pôde sensibilizar-se com os problemas da sociedade. Contudo, uma religião necessita manter um sentido de continuidade mesmo em épocas de renovação interna e transformação social e, assim sendo, abordou-se as transformações ocorridas na Igreja Católica durante a segunda metade do século XX, principalmente com o advento da Teologia da Libertação. No que se refere à formação, analisou-se o papel do Centro de Orientação Missionária (COM) no que diz respeito às suas relações com a Igreja Institucional e com a formação teórica de lideranças e a organização de movimentos populares. Buscou-se compreender o papel da formação inserida em comunidades populares, estudando o caso do pioneirismo dos franciscanos na Lomba do Pinheiro, na periferia de Porto Alegre, examino a participação de religiosos na gênese do Movimento Sem Terra no Rio Grande do Sul como período prático da formação que influenciou na participação de mediadores religiosos em Movimentos Sociais, partindo do pressuposto de que esses três modos de formação complementam-se: a formação teórica, a inserida e prática. Para o desenvolvimento do trabalho, fez-se uso de entrevistas com religiosos, agentes de pastoral e outros mediadores que tiveram participação direta no surgimento e organização de movimentos populares no Rio Grande do Sul.

**Palavras-chaves:** Teologia da Libertação, mediadores religiosos, movimentos sociais.

**ABSTRACT**

**Master's Dissertation  
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brazil**

**USING A CROSS AS A FLAG: RELIGIOUS MOVEMENTS AGAINST-  
HEGEMÔNICOS IN LATIN AMERICA INSPIRING THE HISTORIES OF THE  
FORMATION AND PRACTICE OF RELIGIOUS AGENTS WITHIN POPULAR  
MOVEMENTS IN THE RS (1970-1980)**

**Author: Cléo Adriano Sabadi Bonotto  
Adviser: Jorge Luiz da Cunha  
Defense Place and Date: Santa Maria, May, 2008**

This dissertation aims to comprehend the process of formation and acting of religious preachers who got engaged in social movement in the end of 1970 decade and the beginning of the 1980, in Rio Grande do Sul – RS/BRAZIL. In spite of Brazil was within a dictatorial regime, and in this period there were no workers trade neither politics parties that were allowed to act or to express the folk classes interest; because of it other civil organization had to play this role, some of them were ready to organization had to play this role. However, the progressive sectors to be allowed to be active in the Catholic Church this institution was supposed to change, and see the real world; because only in this way the Church could be sensitive about the social problems. Nevertheless, a religion needs to keep a continuity meaning, even in changing times, in this way, the dissertation discuss the transformations occurred with the Catholic Church in the 20<sup>th</sup> Century, mainly with the liberation theology. The Centro de Orientação Missionária's role was analyzed referring to the theoretical formation of leaders and the organization of social movement. Trying to comprehend the formation's role in poor communities, starting to the pioneers Franciscans in Lomba do Pinheiro, it is located in the suburbs of Porto Alegre; also the participation of religious people in the landless workers' movement – MST ( Movimento dos Trabalhadores Sem Terra) – organization in Rio Grande do Sul was analyzed as a practical period of formation to these religious preachers that are going to influence their participation in the social movement, presupposing that these three cases complete themselves, theoretical formation, inserted and practice. In order to develop this search, interviews with religious people, pastoral people and other preachers that were involved directly with this Movimentos were used.

**Keywords:** Liberation theology, religious preachers, social movement

## **Anexos**

Anexo 01	Carta de D. Urbano Allgayer para Celso Gayger
Anexo 02	Reportagem Zero Hora de 09/09/1984
Anexo 03	Reportagem Zero Hora de 09/09/1984
Anexo 04	Reportagem Jornal do Brasil de 28/09/1984
Anexo 05	Reportagem de O Estado de São Paulo de 27/09/1984
Anexo 06	Reportagem da Folha de São Paulo de 17/08/1984
Anexo 07	Reportagem da Folha de São Paulo de 06/11/1983
Anexo 08	Reportagem Zero Hora de 27/10/1983
Anexo 09	Reportagem Zero Hora de 27/10/1983
Anexo 10	Jornal Sem-Terra, maio de 1982
Anexo 11	Coluna de Rogério Mendelski. Folha da Tarde 16/01/1982
Anexo 12	Poema “Nova Ronda Alta” Pedro Casaldágua



## Sumário

	Considerações Iniciais	09
1.	As ferramentas	17
1.1	Instrumental metodológico	17
1.1.1	A propósito da História Oral	18
1.1.2	Sobre a memória	21
1.2	O instrumental teórico	22
1.2.1	Movimentos Sociais	23
1.2.2	Sobre religião, hegemonia, sociedade civil e intelectuais	25
2.	Transformações na Igreja Católica	31
2.1	A Ação Católica Brasileira as CEBs e a CNBB	33
2.2	O Concílio Vaticano II e os “golpes”: dos bispos brasileiros conservadores em Roma e a ditadura militar	37
2.3	Medellín e a Teologia da Libertação	43
2.4	A estratégia discursiva: vencer na interpretação dos documentos	47
3.	Da formação à prática: o degelo dos Movimentos Sociais no Brasil (1970-1980)	55
3.1	As Comunidades Eclesiais de Base	57
3.2	A “guerra de posições” dentro da Igreja	60
3.3	A formação teórica: O Centro de Orientação Missionária	65
3.3.1	Os cursos do Centro de Orientação Missionária e os movimentos populares	68
3.4	A formação inserida	70
3.4.1	O pioneirismo franciscano na Lomba do Pinheiro: “A vida no meio do povo: re-aprendendo a ler a Bíblia”	70
3.4.2	Servindo de laboratório e formando “intelectuais orgânicos”	73
3.4.4	Sobre organização popular na periferia	75

4.	A prática: as primeiras ocupações urbanas e rurais no RS	79
4.1	A Romaria da Terra e o 1º Encontro de CEBs e a mística do Sepé Tiaraju	79
4.2	Sobre a ocupação da Vila do Santo Operário em Canoas	82
4.3	Rumo à Terra Prometida: as ocupações em Ronda Alta	83
4.4	A rede: apoiadores e articulações entre as organizações populares	88
4.5	A mística no Movimento Social	93
4.6	Sobre a autonomia do Movimento Social	100
	Considerações Finais	104
	Referências	107

## Considerações Iniciais

A pesquisa de que resulta esta dissertação<sup>1</sup> teve como objeto conhecer os processos de formação e atuação de mediadores religiosos que se engajaram em movimentos sociais no fim da década de 1970 e início da década de 1980, no Rio Grande do Sul. Somando-se a isso, foram discutidas as transformações ocorridas na Igreja Católica na segunda metade do século XX e abordados os conflitos que os setores progressistas da Igreja<sup>2</sup> - principalmente aqueles ligados à Teologia da Libertação<sup>3</sup> - tiveram com os segmentos conservadores e com a ditadura militar.

A partir daí, estabeleci os objetivos específicos que nortearam a presente investigação. Sendo assim, analiso o papel do Centro de Orientação Missionária (COM) no que diz respeito às suas relações com a Igreja Institucional e com a formação teórica de lideranças e organização de movimentos populares. Busco compreender o papel da formação prática de lideranças através da inserção em comunidades populares, estudando o caso do pioneirismo dos franciscanos na Lomba do Pinheiro, na periferia de Porto Alegre. Examinando a participação de religiosos na gênese

---

<sup>1</sup> O título desta dissertação faz referência ao poema “Nova Ronda Alta”, de Dom Pedro Casaldáglia (Poema em anexo).

<sup>2</sup> Embora sabendo que a Igreja não se divide somente em segmentos progressistas e conservadores, mas que existem uma multiplicidade de correntes, para realização desse trabalho apontei os dois extremos: progressistas e conservadores. O que no presente trabalho defino como progressistas seriam os membros da Igreja engajados nas lutas populares e na defesa dos Direitos Humanos, principalmente os setores influenciados pela Teologia da Libertação. Essa definição só é possível a partir compreensão do contexto histórico que delimitei na pesquisa, ressaltando as ações e atitudes desse segmento da Igreja perante a estrutura social vigente, a ditadura militar e também com relação à Igreja Oficial.

<sup>3</sup> A escolha desse tema para o Mestrado de Integração Latino-Americana justifica-se a partir do fato de que a Teologia da Libertação foi o grande movimento teológico que nasceu na América Latina como expressão da realidade latino-americana em um processo histórico caracterizado pela inserção de grupos cristãos nas lutas políticas e sociais e se desenvolveu almejando torná-la uma sociedade mais justa e igualitária, e que motivou muitos cristãos a se engajarem na defesa dos Direitos Humanos, contra as diversas ditaduras que afligiram o continente e a organizarem e participarem de movimentos sociais.

do Movimento Sem-Terra no Rio Grande do Sul, partindo do pressuposto de que esses três casos complementam-se na medida em que fazem parte do processo de formação de mediadores religiosos para a atuação em movimentos populares. A maioria dos colaboradores da presente pesquisa participaram desses três níveis: a formação teórica, a inserida e a prática. Destaco também que, embora existam inúmeros trabalhos sobre a atuação de agentes religiosos nos movimentos sociais, ainda há lacunas no que tange ao processo de formação desses mediadores, ou seja, intelectuais, agentes de pastoral, religiosos, educadores, ministros da palavra, enfim, “pessoas portadoras de experiência política e conhecimento formal trazidos de fora, para atuar junto aos grupos base do movimento” (SCHERER-WARREN, 2005, p. 49).

Dentre as motivações que me levaram a esta investigação, destaco que desde a infância, tive contato com setores progressistas da Igreja Católica (a maioria deles influenciados pela Teologia da Libertação), com a prática dos agentes pastorais da Comissão Pastoral da Terra (ainda na infância visitei um acampamento do MST através de excursão organizada pela Igreja), participei de muitas Romarias da Terra (onde o sentido político e ideológico da opção pelos pobres pode ser percebido claramente).

Sabendo que o historiador também re-significa o passado à luz do presente e que é o presente que ilumina ou fornece sua interpretação sobre os acontecimentos do passado, é importante ressaltar o papel que o presente teve na escolha do objeto de pesquisa. Nesse âmbito, destaco a virada conservadora que a Igreja Católica sofreu nos últimos anos, evidenciada com a eleição do cardeal Ratzinger, que foi quem comandou a perseguição aos principais intelectuais da Teologia da Libertação<sup>4</sup>, e de sua visita ao Brasil<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup>No início da década de 1980, o Vaticano preocupa-se com a grande repercussão da Teologia da Libertação na América Latina e a sua difusão para outros continentes. O Cardeal Joseph Ratzinger, então Prefeito da Sagrada Doutrina da Fé, órgão que substituiu a Santa Inquisição, comandou uma rígida perseguição aos principais Teólogos da Libertação, tais como o padre peruano Gustavo Gutierrez, criador do termo Teologia da Libertação, dos irmãos Leonardo Boff e Clodovis Boff, que figuram entre os principais representantes dessa corrente teológica no Brasil e na América Latina. Sobre o atual conservadorismo do Vaticano é esclarecedor o depoimento do Monge Beneditino Marcelo Barros: “O Concílio Vaticano II definiu a Igreja como Igreja local. Ou seja, a Igreja é comunidade local e a Igreja universal seria a comunhão das Igrejas comunidades locais. No entanto, a Cúria Romana se opôs ao Vaticano II e, praticamente, esvaziou a Teologia do Concílio, retomando uma Igreja centralizadora, imperial, piramidal, que manda em todas as Igrejas. Hoje, na Igreja Católica, é o Vaticano que determina até a tradução de um texto do latim para o japonês, ou seja, os monsenhores da cúria romana se sentem mais capazes de dizer qual a palavra adequada em japonês do que os japoneses que vivem no Japão. É claro que, com esse tipo de centralização, a Teologia da Libertação e outros movimentos de base que procuram inculturar a fé na América Latina encontram dificuldade de compreensão e eles não entende. Metem pau. Combatem uma coisa que eles nem conhecem, nem sabem o que é, e combatem por que a idéia de uma ‘Teologia mais autônoma de uma igreja com cara local’. No entanto, pessoalmente, eu não acho que seja uma coisa tão importante, tão fundamental, se o Vaticano aceita ou não aceita, se

Percebi, desde o princípio, a influência da Teologia da Libertação para os movimentos sociais, principalmente no que diz respeito ao MST, não obstante sem saber muito bem como efetuar o recorte preciso para o desenvolvimento da pesquisa. O campo era muito vasto e logo senti a necessidade de um recorte temporal e uma delimitação precisa para uma objetividade científica. Assim, por um bom tempo, a pesquisa e a reflexão se fizeram sob aspectos muito variados, mas com um ponto em comum: a influência da Igreja Católica do Rio Grande do Sul em movimentos sociais, na década de 1970 e início da década de 1980, momento em que ocorre o degelo dos movimentos sociais depois de anos de dura repressão. No entanto, as indagações oriundas da minha história de vida, aliadas com reflexões provocadas por acontecimentos do presente, levavam sempre a uma ampliação do campo de pesquisa. Assim, o modo que procurei entender a influência da Igreja nos movimentos sociais no Rio Grande do Sul exigiu grande esforço teórico que fui desenvolvendo na medida que buscava responder às interrogações que inicialmente não tinham um objetivo definido, mas que foram importantes para me proporcionar uma compreensão global do objeto de estudo e para estabelecer a conexão entre os diversos aspectos da relação entre Igreja e movimentos sociais.

Assim sendo, o objeto de estudo teve seus contornos delineados somente no decorrer da pesquisa, definindo-se a partir desses questionamentos iniciais com outros estudos sobre o assunto, com o diálogo com o orientador e outros pesquisadores, bem como no contato direto com as fontes de pesquisa. Foi no cruzamento desses diversos elementos da pesquisa que defini o problema: Como se deu a formação de mediadores religiosos que atuaram nos movimentos sociais, no final de década de 1970 e início da década de 1980, no Rio Grande do Sul?

Nesse sentido, foi de extrema importância o contato direto com esses “mediadores” porque, através de suas narrativas, consegui estabelecer as questões centrais do trabalho: a formação teórica dos mediadores religiosos que estudo através do papel do Centro de Orientação Missionária e a *formação inserida*, com a inserção junto aos meios populares que estudo através da experiência de *formação inserida* dos franciscanos na comunidade da Lomba do Pinheiro, periferia de Porto Alegre e a prática nas primeiras ocupações rurais no Rio Grande do Sul,

---

entende ou não entendem, eu acho que o nosso compromisso é com o povo, com as bases e isso que é fundamental e não a aceitação da cúpula” (2008).

<sup>5</sup> Durante a 5<sup>o</sup> Conferência Episcopal Latino-americana e Caribenha realizada em Aparecida (Brasil), o Papa Bento XVI deixou clara a postura oficial da Igreja Católica. O Sumo Pontífice declarou que “Fé não é ideologia política, nem movimento social e tampouco um sistema econômico”. E a América Latina deveria se manter firme na “Fé no Deus-Amor, pois esta é a grande riqueza do Continente” (Papa Bento XVI, 2007).

quando a formação desses mediadores foi posta em prova. Esses três aspectos\_ a formação teórica, a inserida e a prática \_ são essenciais para entender a grande influência da Igreja junto aos movimentos sociais a partir do final da década de 1970, sendo que aqui se trata também de compreender a formação, as condições e o contexto que tiveram a participação desses sujeitos, aportando suas contribuições no processo de construção de cidadania ativa.

Ressalto que a prática da Teologia da Libertação se manifesta em três níveis: no nível teórico, através do trabalho de formação teológico-político comprometido com a libertação; no nível de mudança cultural, na qual a consciência e a mudança de valores são estimuladas, na base de discussões grupais e interpretações renovadas da Bíblia e sempre a relacionando com a vida cotidiana; e no nível de intervenção política, com a participação de agentes religiosos nos movimentos sociais (SCHERER\_WARREN, 1996).

Para a realização do trabalho, utilizei os conceitos de “hegemonia, sociedade civil e intelectuais” desenvolvidos por Antônio Gramsci. A importância destes conceitos como chaves interpretativas se encontra nos seguintes pontos: 1) Em Gramsci, a luta pela obtenção de hegemonia é sempre construída em torno de projetos, que representam interesses de grupos que desejam chegar ao controle da sociedade. O grupo que conseguir transformar com eficácia seus projetos em projetos de toda a sociedade terá alcançado o controle da hegemonia. 2) O conceito de “intelectual” de Gramsci serve como base para explicar as lideranças que atuaram na organização ou diretamente nos movimentos sociais.

Nesse ponto, é preciso esclarecer que, no Brasil, após um período de relativa paralisia da sociedade civil, resultado da ditadura militar que concentrou o poder na sociedade política, o final da década de 1970 caracterizou-se por uma revitalização dos movimentos sociais, os quais, opondo-se ao modelo econômico e ao regime político em vigor, exigiram uma ampliação da participação social e política, contribuindo assim como força de pressão para o deterioramento do regime militar instalado em 1964.

Na ausência de sindicatos e de partidos políticos atuantes que realmente expressassem os interesses das classes populares, reprimidos ou cooptados pelo regime ditatorial, outras organizações da sociedade civil vão ocupar esse espaço, sendo que algumas dessas organizações irão tomar parte ativa nos conflitos, colocando-se a serviço das classes populares. Cabe destacar o papel desempenhado pela Igreja Católica, seja por sua ação propriamente institucional face ao poder, como uma das poucas instituições capazes de entrar em conflito aberto com o Estado no

referido período, seja pelo engajamento direto de muitos de seus membros junto à movimentos sociais que se deu de maneira tão significativa. Dessa forma, empreender um estudo sobre movimentos sociais na América Latina, nas décadas de 1970 e 1980, implica, necessariamente, falar em Teologia da Libertação, uma vez que esteve, nesse período, ligada a uma ampla lista de movimentos populares, apoiando-os direta ou indiretamente.

Para o desenvolvimento do trabalho, fiz uso de entrevistas com religiosos<sup>6</sup>, agentes de pastoral e outros mediadores que tiveram participação direta no surgimento e organização de movimentos populares no Rio Grande do Sul. Foram colaboradores na construção da presente dissertação:

- Irmão Antônio Cechin: Irmão Marista, graduado em Letras Clássicas (grego, latim e português) e em Ciências Jurídicas e Sociais. Especialista em Economia e Humanismo, ele já trabalhou, entre outras coisas, como diretor do Colégio Marista São Luís, em São Leopoldo, foi criador e Coordenador da Equipe de Catequese Libertadora do Regional Sul-3, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Secretário particular do Promotor Geral da Fé no Vaticano e assessor do MST enquanto esse estava ligado diretamente às Comunidades Eclesiais de Base (de 1979 a 1984). Morou e trabalhou vários anos nas periferias da região metropolitana de Porto Alegre, participou diretamente do processo de ocupação da Vila do Santo Operário em Canoas, em 1979, como também apoiou e participou das ocupações de terra em Ronda Alta como assessor da CPT. Foi denominado por Selvino Heck de “Monumento Vivo da Teologia da Libertação”.
- Selvino Heck: Assessor de movimentos sociais, foi seminarista franciscano na década de 1970, morou durante anos na Lomba do Pinheiro, e foi um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores no Rio Grande do Sul. Sua ordenação foi vetada por Dom Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre e principal líder da Igreja no estado e dos principais representantes da Igreja conservadora no Brasil devido à sua militância política.
- Frei Sérgio Görden: Frei Franciscano, morou na Lomba do Pinheiro durante sua formação, atuou na periferia de Porto Alegre, no fim da década de 1970, militando na

Pastoral da Juventude e na Pastoral Universitária e quando ocorreram as primeiras ocupações de terras em Ronda Alta, começou a participar ativamente junto aos movimentos camponeses.

- Ivo Léo Bonotto: Pequeno agricultor, líder comunitário e agente da Comissão Pastoral da Terra em Santiago, desde o início dos anos de 1980.
- João Damian: Também participou do processo de formação inserido morando na periferia de Santa Maria; membro da Pastoral da Juventude e da Comissão Pastoral da Terra na década de 1980 e Secretário da CPT/RS de 1990 a 1994.
- Padre Irineu Stertz: Padre diocesano, durante as décadas de 1970 e 1980 desenvolveu trabalho junto aos setores populares na cidade de Santiago/RS dentro de uma perspectiva da Teologia da Libertação.
- Frei Betto: dominicano, é um dos grandes representantes da Teologia da Libertação, teve participação direta na gênese e desenvolvimento de movimentos populares no Brasil, participou da luta contra a ditadura, foi preso e torturado na década de 1970.
- Frei Arno Reckziegel: foi o pioneiro no processo de formação inserido da Província Franciscana do Rio Grande do Sul quando foi morar na comunidade da Lomba do Pinheiro, na periferia de Porto Alegre, atuando junto aos segmentos populares.
- Celso Gayger: participou ativamente da luta pela defesa dos Direitos Humanos na Comissão de Justiça e Paz e auxiliou vários exilados políticos latino-americanos perseguidos pelas diversas ditaduras instauradas no continente nas décadas de 1970 e 1980; participou da Comissão Pastoral da Terra na década de 1980, colaborando ativamente no processo de gênese do Movimento Sem-Terra.
- Carlos Ivo Menegais: Padre diocesano, atuou dentro de uma linha progressista influenciada pela Teologia da Libertação juntamente com Padre Irineu Stertz e com a Irmã Teresinha Hoffmann, na cidade de Santiago, na década de 1970 e início da década de 1980.
- Irmã Teresinha Hoffmann: Trabalhou em Santiago nas décadas de 1970 e 1980 a partir de uma perspectiva progressista.

---

<sup>6</sup>Alguns dos colaboradores responderam a questionários por e-mail (Frei Betto e Leonardo Boff), sendo que os demais colaboradores foram entrevistados pessoalmente. Os questionários realizados por e-mail tiveram um caráter complementar e foram possíveis através da mediação dos primeiros entrevistados.



- Irmão Marcelo Barros: Monge beneditino, trabalhou com Dom Hélder Câmara no Recife, foi do secretariado nacional da Comissão Pastoral da Terra no fim da década de 1970 e início da década de 1980 e assessorou os setores progressistas da Igreja do Rio Grande do Sul no mesmo período. Considerado um dos grandes estudiosos da Bíblia e um dos principais expoentes teóricos da Teologia da Libertação.
- Leonardo Boff: Um dos principais representantes mundiais da Teologia da Libertação. Seus questionamentos a respeito da hierarquia da Igreja, expressos no livro *Igreja, Carisma e Poder*, renderam-lhe um processo junto à Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, então sob a direção do então cardeal Joseph Ratzinger, que foi eleito Papa em 2006, com o título de Papa Bento XVI. Em 1985, foi condenado a um ano de “silêncio obsequioso”, perdendo sua cátedra e suas funções editoriais no interior da Igreja Católica. Em 1986, recuperou algumas funções, mas sempre sob severa vigilância. Nesse mesmo ano, participou da caminhada do MST de Ronda Alta até Porto Alegre. Em 1992, novamente ameaçado de punição, desligou-se da Ordem Franciscana e do sacerdócio.

## **1. As ferramentas**

Neste capítulo procuro explicitar minhas opções teórico-metodológicas para a realização da presente dissertação. Assim, com relação às escolhas teóricas da pesquisa, apresento o conceito de movimento social, destaco as categorias gramscianas de “sociedade civil”, “hegemonia” e “intelectuais” e enfatizo o papel da religião na transformação ou manutenção da estrutura sócio-política. Sobre os encaminhamentos metodológicos, recorri à História Oral e problematizo os usos da memória como suporte investigativo.

### **1.1 Instrumental metodológico**

Esta dissertação foi construída tendo como suporte entrevistas orais temáticas, através das quais procurei analisar o processo de transformações pelas quais passou a Instituição no sentido de tornar-se mais progressista na segunda metade do século XX, principalmente as que tornaram possível a emergência da Teologia da Libertação, o processo de formação de intelectuais mediadores de movimentos sociais na Igreja Católica do Rio Grande do Sul, bem como a atuação de grupos progressistas nos movimentos sociais. Assim sendo, acredito ser importante fazer referência à História Oral devido ao papel central das narrativas no desenvolvimento da pesquisa.

### **1.1.1 A propósito da História Oral**

A metodologia empregada para a construção deste trabalho dissertativo responde ao emprego das técnicas gerais da História Oral, sem descartar, ao mesmo tempo, a busca em arquivos e fontes escritas, que assim permitiram o cruzamento destas e corroboraram com a interpretação das narrativas dos entrevistados. A contemporaneidade dos sujeitos participantes me permitiu examinar não somente os fatos apresentados pelas fontes escritas como também elementos que não se faziam presentes nestas fontes e, principalmente, a percepção que os entrevistados tiveram dos acontecimentos dos quais participaram ou conheceram.

A possibilidade de entrecruzamento de fontes me possibilitou enriquecer a pesquisa, uma vez que, se todas as fontes são falíveis, e cada uma delas possui força variável em situações diferentes, na presente pesquisa, a evidência oral foi essencial para complementar a outras fontes, na re-interpretação de documentos e no preenchimento de suas lacunas e fraquezas que não seriam solucionados pelas fontes tradicionais. Assim sendo, utilizei a entrevista oral temática e a análise bibliográfica e documental, o que permitiu inferir conexões entre as fontes diferenciadas, pois, apenas por meio da análise dos documentos, não seria possível perceber aspectos referentes às transformações na Igreja Católica, à formação prática e teórica dos intelectuais mediadores, e a sua participação nos movimentos sociais.

História oral é um conceito amplo que recobre uma quantidade de relatos acerca de fatos não registrados por outro tipo de documentação, ou cuja documentação se quer completar. É um recurso atualizado, empregado para elaboração de documentos, arquivamento e estudos relativos à existência social das pessoas. Assim, ela sempre é uma história do presente. Como história dos contemporâneos, a História Oral tem de responder a um sentido de proveito prático. Foi a partir do advento da Escola dos Annales que começaram a se transformar as maneiras de pesquisar e estudar história. Essa concepção expandiu o universo das fontes de estudo, passando a empregar também as fontes orais, tais como entrevistas, depoimentos e narrativas, pois tudo que é registro da atuação humana é considerado instrumento de pesquisa histórica. A moderna História Oral foi criada na Universidade de Colúmbia, EUA, em 1947, mas pode-se dizer que a História Oral é tão velha quanto a história, pois toda a história escrita passou pela oralidade. Logo, é possível dizer que a História Oral foi a primeira espécie de história (MEIHY,1996).

Vale lembrar também que os relatos orais podem trazer à tona acontecimentos de situações mais informais, tais como os conflitos do cotidiano, a divergência e conflitos internos na Igreja, os conflitos com o Estado. "Trata-se de trabalhar com narrativas, com subjetividades, contradições e conflitos; fontes abertas, inconclusas, pontos de vista parciais que possibilitam leituras e interpretações diversas. Daí o seu caráter construtivo..." (FONSECA, 1997, p. 56).

Entrevistas, depoimentos e histórias de vida são técnicas que estão sendo empregadas já há muito tempo para se conhecer determinados processos sociais a partir do olhar daqueles que estão imersos nesses mesmos processos.

Ressalto a importância de questionar, interpretar e cruzar os depoimentos orais com outras fontes durante o desenvolvimento da investigação, pois as narrativas dos mediadores são representações do momento vivido e, como pesquisador, procuro por meio delas verificar as transformações e mudanças no passado, fazendo uma leitura contextual através de uma crítica sistemática das fontes, tendo em vista uma realidade complexa e multifacetada.

Com a ampliação dos campos de pesquisas, é imprescindível que o pesquisador estabeleça, com cuidado, um diálogo profundo com as fontes, visto que estas podem ser usadas como um dispositivo no sentido de reproduzir algo. Como relata Paul Thompson, "As estruturas do poder modelavam o passado à sua própria imagem" (THOMPSON, 1998, p.23). Logo, trabalhar com História Oral é fazer vir à tona o que ainda não havia sido registrado pela documentação oficial, o que possibilita não cair nas ciladas das fontes oficiais e, deste modo, apenas reproduzir o que objetivaram que conhecêssemos. Daí a importância, para o diagnóstico do conhecimento complexo: esse método permite evitar erros que advêm da incapacidade de contextualizar e globalizar os dados, acontecimentos e problemas.

Desse universo dos mais variados segmentos, com o trabalho a história oral, pode-se configurar um mosaico, onde vários pedacinhos diferentes em cores, texturas, tamanhos, formas, encaixam-se em um conjunto harmonioso, que salta os olhos por sua complexidade. Ou seja, é possível de ser montada uma obra de grande significado, unindo partículas tão distintas entre si, cada uma com suas especificidades, formando um todo (MONTAGNER, 1999, p.46).

A História Oral possui a capacidade de incluir, mas também de excluir, importantes segmentos sociais, aos quais nunca se permitiu sequer a produção de documentos e a inclusão na história tradicional e literatura oficial (MONTAGNER, 1999). Nesse sentido, valoriza-se a oralidade dos que sempre estiveram à margem da maioria dos estudos.

... o pressuposto da História Oral implica uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado. A presença do passado no presente imediato é a razão de ser da história oral. Nesta medida, a história oral não só oferece uma mudança para o conceito de história, mais do que isto, garante sentido social à vida de depoentes e leitores que passam a entender a seqüência histórica e a sentirem-se parte do contexto em vivem (MEIHY, 1996, p.10).

Ela se alimenta da memória dos múltiplos e distintos sujeitos que são os verdadeiros agentes da história e é dessa memória que podemos extrair uma variada gama de representações de episódios que aconteceram no passado. O próprio sujeito é tido como um fenômeno social. Elementos importantes de seu grupo social, comportamentos e técnicas, valores e ideologias, podem ser captados através de depoimentos. De acordo com Thompson, a “evidência oral, transformando os ‘objetos’ de estudo em ‘sujeitos’, contribui para uma história que não só é mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira<sup>7</sup>” (1992, p. 137).

Para realização deste trabalho recorri à História Oral Temática, procurando utilizar a documentação oral da mesma maneira que as fontes escritas, uma vez que, nessa modalidade, o resultado do depoimento é tido como mais um documento, compatível com a necessidade de encontrar respostas para o tema (MEIHY, 1996). Além de ser um sustentáculo da pesquisa, onde se reconstrói a História nas mais múltiplas versões, é também uma forma de aproximar do objeto de estudo. O que é explicitado na fala dos entrevistados são as representações de um momento vivido, onde o pesquisador pode cruzar os relatos com as fontes diversas já citadas e, assim, questionar e analisar o contexto histórico.

Logo, utilizei essa abordagem metodológica acreditando ser um caminho que poderia auxiliar a compreender melhor as representações de mediadores religiosos baseadas em suas próprias narrativas sobre o tempo, o espaço e o lugar em que as instituições estiveram e fizeram parte da vida desses sujeitos. Assim, através desse instrumento, baseado em conversas com os “mediadores” sobre suas experiências formativas e práticas e os impactos que estas tiveram em suas vidas, o indivíduo representa uma realidade multifacetada, contudo, quando aproximadas as diversas partes, percebe-se coerência entre os fatos. É também um diálogo que possibilita - mesmo com a grande influência do presente - a troca de idéias sobre as transformações de uma época, das quais foram atores ou testemunhas.

---

<sup>7</sup>Thompson (1992) redimensiona o enfoque das pesquisas que utilizam a história oral defendendo a idéia de um encontro direto entre o sujeito que investiga e o objeto investigado. Para ele, a História Oral é construída em torno de pessoas e, por isso, oferece meios para uma transformação radical do sentido social da História.

Segundo Szymanski (2002, p.14), “é um momento de construção de um novo conhecimento nos limites da representatividade da fala e na busca da horizontalidade das relações de poder”. A realidade é multifacetada, uma vez que o que existe são recortes da realidade, e os aspectos a serem estudados dependerão do ponto de vista do historiador. Por isso, detalhes da história de vida do entrevistado só interessaram quando expõem aspectos úteis à temática central da pesquisa, porém é imprescindível estar subsidiando os dados com as fontes documentais. O emprego da História Oral possibilita de abrir portas até então desconhecidas para o historiador e, destarte, pode até mesmo mudar o rumo da investigação, pois é capaz de produzir explicações que só são possíveis de serem conhecidas por intermédio de pessoas que participaram ou vivenciaram determinado processo ou acontecimento histórico.

Sendo a pesquisa centrada em narrativas orais utilizadas por meio do ferramental metodológico da História Oral, a memória é um componente imprescindível neste trabalho, tendo em vista que a História, percebida como olhar do presente para o passado, permite o entendimento do presente, compreende e estuda memórias e constrói-se também com estas. Nessa perspectiva, aprofundar a reflexão acerca da conexão entre história e memória acresce muito nas possibilidades do trabalho em História. Deste modo, abordarei algumas idéias concernentes ao que seria memória e acerca de sua importância para esta investigação.

### **1.1.2 Sobre a memória**

Para a História Oral, a memória cumpre o papel de trazer para o presente, re-significando com “filtro do presente”, este conjunto de informações armazenadas. Thompson (1992) adverte que as pessoas diferem muito na capacidade de lembrar. O processo de memória depende não só da capacidade de compreensão do indivíduo mas também de seu interesse em registrar, e, por conseguinte, a lembrança será mais confiável quando corresponde a um interesse e necessidade social, uma vez que as representações do passado sofrem influências marcantes do presente, e assim, é importante um trabalho de reflexão e contextualização temporal, pois nossa memória documenta uma versão do passado através da releitura do presente. É preciso perceber que a atual situação da Igreja Católica, especialmente dos setores progressistas, influi diretamente na maneira como nossos entrevistados representam o passado, uma vez que “a lembrança é em larga medida

uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora se manifestou já bem alterada” (HALBWACHS, 1990, p. 71).

Discorrendo a propósito de memória e de política, devemos ter presente que a lembrança é apenas um dos aspectos da memória, que é constituída também de esquecimentos, de sentidos não-ditos, de sentidos a não-dizer, de silêncios e de silenciamentos, e a própria historiografia, apesar de falar em nome da razão crítica, do mesmo modo que a memória, também, e necessariamente, se edifica sobre silêncios e recalcamientos. Contudo, um dos fatos mais marcantes da investigação foi a constatação de que nenhum dos entrevistados procurou encobrir as diferenças e as divergências internas da instituição, mesmo sabendo da estrutura hierárquica da Igreja Católica, e dependendo do que afirmassem, poderiam sofrer algum tipo de repreensão da Instituição ou mesmo ter algum problema pessoal de relacionamento com seus pares. Dessa maneira, a entrevista oral temática mostrou-se essencial para o desenvolvimento da pesquisa, pois, através da oralidade consegui informações reveladoras que estaria impossibilitado de acessar de outra forma.

## **1.2 O instrumental teórico**

Neste trabalho, utilizo conceitos desenvolvidos por Antônio Gramsci como chaves hermenêuticas para compreender as relações que se estabelecem entre os agentes religiosos na gênese e ação de movimentos sociais nas décadas de 1970 e 1980. Para tanto, em primeiro lugar, procurarei evidenciar o que são os Novos Movimentos Sociais e, em segundo lugar, sintetizarei brevemente os conceitos de hegemonia, sociedade civil e intelectuais, desenvolvidos pelo pensador italiano.

### **1.2.1 Movimentos Sociais**

Desde o século XIX, quando a sociedade européia foi revolucionada com o movimento operário e o socialismo emergente, muitos pesquisadores têm se dedicado à definição de um conceito de movimento social. De um modo geral, pode ser considerado como uma espécie de

comportamento coletivo que envolve grande número de pessoas com a intenção de modificar ou transformar a ordem social estabelecida sob determinada ideologia, com o emprego de variadas formas de organização, e, via de regra, são considerados como força essencial para gerar uma transformação na sociedade. Logo, o termo movimento social é uma das muitas expressões que trazem a marca da polissemia, servindo a várias apropriações ideológicas ou discursivas, possibilitando usos diversificados por sujeitos múltiplos.

O conceito e a função que esta categoria envolve depende não só do ponto de vista do pesquisador, mas também do setor social que se pretende analisar, pois os movimentos sociais têm origem na sociedade civil e se constituem em um processo ativo para a defesa de interesses de determinados setores da sociedade. A pesquisadora Scherer-Warren (2005) define movimento social como sendo uma ação grupal transformadora voltada para a realização dos mesmos objetivos, com uma orientação mais ou menos consciente de princípios valorativos comuns e sob uma organização diretiva mais ou menos definida.

As diversas demandas sociais a que estes movimentos respondem demonstram a impossibilidade da existência de uma definição única para o que seria movimento social. Existe uma variada gama de perspectivas que podem ser estudadas a partir dos movimentos sociais, mas as dificuldades de interpretação do conflito social se acentuaram no decorrer da década de 1960, quando os cientistas sociais perceberam os limites interpretativos dos modelos teóricos utilizados até então e, por esse motivo, os pesquisadores buscaram elaborar um paradigma teórico alternativo.

A partir da inadequação dos modelos tradicionais para interpretar os novos conflitos sociais é que a teoria dos Novos Movimentos Sociais começou a ser amplamente estudada. Esses apresentam características distintas dos movimentos sociais precedentes e passaram a ser denominados de Novos Movimentos Sociais.

O paradigma iluminista influenciou diretamente as primeiras análises sobre os movimentos sociais, no entanto, os novos paradigmas surgiram criticando os preceitos básicos do Iluminismo, que havia contribuído para a construção de um paradigma que buscava a explicação de todas as coisas através da razão e do saber científico. Uma das características dos Novos Movimentos Sociais é a de que os interesses coletivos em jogo não são mero subproduto da relação indivíduo com a economia.



Nas últimas décadas, a categoria de sujeito popular para uns, e de ator social para outros, passa a substituir a categoria de classe social, bem como a de movimento social/ movimento popular substitui a luta de classes, significando que, em lugar de ter como único objetivo a tomada direta do poder político, poder-se-ia pensar em transformações culturais e políticas substantivas a partir do cotidiano dos sujeitos históricos. “Busca-se esse potencial em sujeitos múltiplos, seja nos movimentos urbanos, nas comunidades de base, nas lutas pela terra, moradia, nas mulheres, nos ecologistas, nos grupos de jovens, os sindicatos, nos movimentos de defesa dos direitos humanos e de defesa étnica” (SCHERER-WARREN, 2005, p. 17).

Os movimentos sociais não podem ser pensados, apenas como meros resultados da luta por melhores condições de vida, produzidos pela necessidade de aumentar o consumo coletivo de bens e serviços. Os movimentos sociais devem ser vistos, também (e neles, é claro, seus agentes), como produtores da História, como forças constituintes que, além de questionar o estado autoritário e capitalista, questionam, com sua prática, a própria centralização/burocratização tão presentes nos partidos políticos (REZENDE apud SCHERER-WARREN, 2005, p. 51).

A partir de um diagnóstico particular sobre a América Latina, Touraine (1989) apontou que a formação de movimentos sociais depende menos de situações e condições "objetivas" do que de elementos formadores de atores definidos ao mesmo tempo por um determinado conflito social e por uma vontade de participação social, assim como por consequência das relações entre demandas e exigências sociais e o sistema político. Para este autor, o sujeito social que deve ser analisado na América Latina é o movimento social, já que o conceito de classe social apresenta-se com escassa verificação empírica e de pouca utilidade para compreender as lutas atuais no espaço político e social. Segundo parece, o que se sugere é um marco de análise que navegue a partir da combinação entre movimento social e as questões próprias da diversidade cultural, entre mobilização e identidade pessoal e social, pois os Novos Movimentos Sociais não se limitam apenas a reivindicações de cunho material, mas têm uma posição inovadora, como a reivindicação por autonomia e uma ideologia crítica ao discurso do progresso da modernidade.

### **1.2.2 Sobre religião, hegemonia, sociedade civil e intelectuais**

O conceito de sociedade civil de Gramsci representa uma mudança importante em relação ao conceito marxista clássico, porquanto a sociedade civil já não é considerada como estrutura,

mas está situada no plano da superestrutura, o que também sucede com a esfera política, o Estado (BOBBIO, 1987). O pensador italiano refere-se à sociedade civil como é entendida por Hegel, no sentido de hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade como conteúdo ético do Estado. A sociedade civil é definida como “o conjunto dos organismos, vulgarmente ditos privados, que correspondem à função hegemônica que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade” (GRAMSCI, 1966 *apud* PORTELLI, 2002). Para Gramsci, sociedade civil é o espaço de luta para a transformação tanto quanto para a conservação de ordem vigente, “hegemonia política e cultural de um grupo social sobre toda a sociedade, como conteúdo ético do Estado” (GRAMSCI, 2000, p. 225). Pois Estado e sociedade civil não são campos inter-independentes e a sociedade civil pode ter uma atuação mais ou menos agressiva no social a partir das condições históricas existentes.

Todavia, para que a sociedade civil se fortaleça e o Estado torne-se relativamente menos poderoso, ter-se-á de atingir a antítese da sociedade contemporânea. Naturalmente, isto só seria possível através de uma verdadeira revolução cultural, na qual a sociedade civil constituir-se-ia numa força hegemônica, influenciando, conseqüentemente no perfil dos partidos. É por esta razão que considero que a ação transformadora da sociedade civil sobre si mesma é pelo menos tão fundamental quanto aquelas empreendidas a partir do aparelho de Estado. Este ponto de vista é parte da ideologia e do projeto dos Novos Movimentos Sociais, e tem sido considerada uma possibilidade histórica para a sociedade contemporânea. Ou pelo menos uma necessidade histórica em face do Estado centralizador e todo-poderoso (SCHERER-WARREN, 2005, p. 53).

Um dos aspectos essenciais da sociedade civil consiste em sua articulação interna, isto é, na organização através da qual a classe dirigente difunde sua ideologia. Essa organização é denominada por Gramsci como “estrutura ideológica da classe dirigente”. Na mesma estão incluídos todos os instrumentos que permitem influenciar a opinião pública e desta forma criar hegemonia. No seio da estrutura ideológica, destacam-se as organizações culturais, dentre elas: a Igreja, a organização escolar e os meios de comunicação.

A ideologia difunde-se de diferentes maneiras nas classes sociais, e dentre os meios de difusão ideológica, a religião produz visões de mundo as quais se comunicam e se desenvolvem por meio de idéias. O historiador Miguel Carter (1991) destaca que a visão religiosa possui relação, ainda que com algumas diferenças, com as ideologias políticas:

Las creencias religiosas son explícitas en cuanto la fé y la relación con Dios, pero implícitamente (aunque a veces no tanto) demuestran una concepción ética de lo que sería un buen orden social y político. Las ideologías políticas en cambio tornan explícitas y racionalizan aquello que en la religión es más implícito (el marxismo opta

por el socialismo y el liberalismo por el capitalismo). Pero, curiosamente, aunque las ideologías nieguen tener una concepción de fé, un sentido de “transcendencia” o un fin metasocial, siempre llevan implícitas o a “escondidas” aquello que la religión ofrece a primera vista. Sean cuales fueren los elementos de “razón” y los juicios basados en esta, las ideologías políticas, el derecho político y la misma ciencia siempre se apoyan en premisas ontológicas de alguna clase o otra. Y una “premisa ontológica” no es ni más ni menos que una traducción secularizada del concepto de fé (p. 25).

É preciso salientar que a classe dominante difunde a sua concepção de mundo por toda a sociedade e, para isso Gramsci acrescenta o conceito de *hegemonia* para explicar que a aceitação das relações capitalistas entre as classes subordinadas. O consentimento encontra-se no poder da ideologia e da consciência e, ao mesmo tempo, para salientar a função dirigente do tipo cultural que a hegemonia deve desempenhar. “Trata-se de um conceito empregado basicamente para caracterizar a capacidade que um grupo tem de dirigir eticamente e estabelecer um novo campo de liderança na sociedade” (NOGUEIRA, 2003, p. 185).

As estratégias de Gramsci para a transformação social, com base no seu conceito de hegemonia, focalizam a criação e o desenvolvimento de uma contra-hegemonia na sociedade civil. Outro elemento importante é a “crise de hegemonia” que se refere à perda da capacidade da classe dirigente de manter o consenso, em virtude de atos impopulares do Estado, ou da intensa militância política das classes dominadas. No entanto, só haverá ação transformadora da realidade social se houver o desenvolvimento de uma consciência das classes dominadas, a contra-hegemonia, pois só assim poderá haver uma transformação radical da sociedade. Por isso, a tarefa essencial consiste em dedicar-se de modo sistemático e paciente a formar esta força, desenvolvê-la, torná-la cada vez mais homogênea, consciente, compacta e consciente de si (GRAMSCI, 2000), e nesse aspecto, a Igreja Católica enquanto instituição social, sempre desempenhou um papel de destaque nas questões políticas e sociais, seja para a manutenção do *status quo* vigente como para sua transformação<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> É importante enfatizar que a teoria gramsciana também foi utilizada por setores ligados à Teologia da Libertação como fica evidenciado no depoimento do Irmão Antônio Cechin: “Gramsci traz um destaque especial para a igreja dos livros dele, porque ele preso, dentro da prisão, onde ele produz sua literatura, ele diz que os marxistas deveriam ficar atentos com o fenômeno da Igreja, ‘não podemos tratar a igreja como tratamos até hoje, pois como se explica que grandes intelectuais do mundo muitos deles são cristãos? Esse negócio de achar que são ateus, que Igreja é o ópio do povo, tudo bem, mas não explica como ópio de intelectuais que historicamente realizaram o progresso da humanidade, grandes astrônomos grandes filósofos’, e por aí ele foi colocando uma nova estratégia de diálogo com forças vivas para assim poder fazer a revolução. A partir desses questionamentos, Gramsci foi muito utilizado pelos teólogos da libertação, inclusive sendo um trampolim para começar a entender melhor o marxismo como tal, pois foi a partir de uma prática de luta que Gramsci faz toda uma análise do marxismo. Foi o autor marxista que nós mais nos aprofundamos, debatemos muito em nossas reuniões” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

La religión puede mantener el orden establecido como también puede servir aquellos que lo desafían. Ella puede proyectarse en una función “conservadora” o en una función “progresista”. La forma en que manifiestan estas funciones socio-políticas pueden cambiar según el contexto específico en el cual se desenvuelva una religión o iglesia. Los términos “conservador” y “progresista” representan rasgos algo mutantes y susceptibles a dictames que, además de las apreciaciones subjetivas, abarcan variables como el contexto sócio-cultural, la situación nacional y el momento histórico. Un católico conservador en el Canadá interpretaría su deber social de una forma distinta a un persona similar en Vietna. Resultaría engañoso comparar con una misma vara a un protestante progresista de los años 20 con uno de la década de 1980 (CARTER, 1991, p. 26)

De acordo com Carter (1991), a religião serve aos interesses do “*status quo*” quando se adapta à estratégia hegemônica dos setores dominantes, ou seja, quando ajuda a criar um consenso em torno da legitimidade de seu poder e valores e critérios que estes buscam difundir na sociedade. Dessa maneira, a religião ajuda a conservar a ordem estabelecida quando oferece uma interpretação da mensagem e dos símbolos religiosos que favorece e legitima a posição dos segmentos dominantes e quando desqualifica e desacredita os pontos de vista de quem desafia esse domínio. Este autor (1991) destacou elementos que caracterizam posicionamentos conservadores de uma religião, relacionados a seguir:

- 1) detém-se em temas distantes da realidade e dos problemas sociais e enaltece um espiritualismo vazio de conteúdo social e humano;
  - 2) apresenta-se às autoridades civis como representante de um poder divino ao qual devem submeter-se;
  - 3) prega aos pobres que aceitem com resignação sua condição social;
  - 4) apóia os poderosos e privilegiados sem apelar à responsabilidade social e às exigências de justiça ou, quando o faz, é de forma fraca ou ambígua;
  - 5) nega explicitamente a existência de desigualdades sociais e dos conflitos gerados a partir destas desigualdades;
  - 6) reconhece a existência de problemas sociais e políticos, os critica, mas não assinala as raízes destes problemas ou o faz a partir de idéias moralizantes que não partem de uma análise da realidade;
-

- 7) critica os abusos dos setores dominantes, mas atribui somente a estes a capacidade e autoridade para corrigir os aspectos dominantes de sua dominação;
- 8) assiste a atos públicos e oficiais em apoio à ordem estabelecida e aos grupos privilegiados<sup>9</sup>;
- 9) não participa de atos, processos e instituições destinados a apoiar os setores sociais populares;
- 10) negligencia espaços a grupos sociais marginalizados.

A partir do conceito de contra-hegemonia, Gramsci estabelece o plano para o enfrentamento da hegemonia nas complexas sociedades ocidentais através da “guerra de posições”. Esta é uma estratégia de luta ideológica no sentido do estabelecimento de uma nova hegemonia político-cultural na sociedade civil, e nesse sentido, a religião também pode colaborar com a transformação da ordem estabelecida. Em circunstâncias de transformação, tensão e mobilização social, religiões ou setores de uma religião podem participar de uma luta por transformações políticas e sociais. Ela pode influir em favor de uma mudança política e social: a) ao proporcionar uma consciência social e apreciação crítica da realidade socio-política, estimulando valores outros que aqueles que servem para manutenção o *status quo*; b) ao promover e apoiar a organização de movimentos populares, e outros esforços contra-hegemônicos; c) ao facilitar e abrigar mobilizações e assembléias que apresentem interesses sócio-políticos contrários à ordem vigente (CARTER, 1991).

El grado de impacto que puede ejercer una religión en el proceso de generación y promoción de cambios dependerá en gran parte de los siguientes factores: 1) la circunstancia y dinámica externa y el tipo de cambio exigido por los principales actores políticos y sociales de la oposición – cambio político o social, o ambos; 2) la posición e imagen social, la organización, los recursos, la historia y el público con que la religión cuenta en la sociedad; 3) el grado de innovación interna, los cambios teológicos, y los principios éticos y compromisos doctrinales que pueda sostener una religión, y; 4) la predisposición de sus funcionarios, o clero, y la calidad y el tipo de interacción que estos puedan mantener con su público religioso (es decir, la presencia o ausencia, y calidad de sus intelectuales orgánicos) (CARTER, 1991, p. 30).

O destaque que Gramsci deu aos intelectuais relaciona-se diretamente com o conceito de hegemonia, pois, de acordo este autor, existe uma relação entre as formas de produção e os intelectuais, e estes não são, portanto, um grupo social autônomo, uma vez que cada grupo social forma seus intelectuais. Estes também apresentam à classe economicamente dominante a

consciência de si mesma e de sua própria função, tanto no campo social quanto no campo político, proporcionando certa homogeneidade à classe dominante e à sua direção. Todo grupo social, quando se afirma no campo econômico, deve elaborar sua própria hegemonia política e cultural, deve criar seus próprios intelectuais: os intelectuais orgânicos. Juntos aos intelectuais orgânicos coexistem, ao mesmo tempo, intelectuais formados pela sociedade precedente: os intelectuais tradicionais. Os intelectuais orgânicos têm uma relação mais estreita com a produção e os intelectuais tradicionais têm uma relação mais mediatizada, desempenham uma função de mediação política.

Para Gramsci, a Igreja Católica se destaca por sua capacidade de manter na unidade de seus diversos segmentos desde seus mais notáveis intelectuais ao mais simples dos fiéis. Isso se deve ao empenho permanente em manter uma unidade doutrinária de toda massa de fiéis e ao esforço de assegurar que o estrato intelectual mais alto não se separe do nível mais baixo.

En una iglesia jerárquicamente estructurada las tensiones giran en torno al grado de centralización o descentralización aceptable para el ejercicio de la autoridad y la producción religiosa. Estas tensiones pueden llegar a ocasionar conflictos en el seno de una institución eclesial, y también entre sectores de la institución y algunos miembros de la comunidad de fieles (CARTER, 1991, p. 33).

Para que uma religião exerça uma função progressista, ela deve passar por transformações internas e estar aberta ao mundo, pois só assim poderá se manter sensível aos problemas da sociedade. No entanto, uma religião necessita manter um sentido de continuidade mesmo em épocas de renovação interna e transformação social e, assim sendo, no próximo capítulo, abordarei as transformações ocorridas na Igreja Católica durante a segunda metade do século XX.

---

<sup>9</sup> Durante a ditadura militar brasileira (1964-1985), celebravam-se no dia 31 de março missas em comemoração ao aniversário da “Revolução de 1964”.

## 2. Transformações na Igreja Católica

Como um alerta metodológico, devo apontar que a Igreja não foi sempre a mesma, ou seja, o catolicismo não foi de forma alguma homogêneo em seus vários séculos de existência e nos diferentes lugares, logo, é preciso considerar que a Igreja agiu de diferentes modos ao longo do tempo, e não é possível pensarmos a Instituição de maneira homogênea em todo o espaço territorial que possui influência. Michael Löwi (1991) identifica quatro tendências da Igreja Católica na América Latina: 1) ultra-reacionárias, semi-fascistas, identificadas com grupos como “Deus, Família e Propriedade”; 2) tradicionalista, hostil à Teologia da Libertação, ligada à CELAM (Conferência dos Bispos de América Latina); 3) reformista e modernista, tendo certa autonomia intelectual em relação a Roma, defende os direitos do homem e certas reivindicações dos pobres, ligadas à conferência de Puebla; 4) radicais, próximos à Teologia da Libertação, capazes de solidariedade ativa com os movimentos sociais. Essas tendências são resultantes das transformações que ocorreram no mundo externo, quando a instituição sentiu uma necessidade de uma reorganização interna. Deste modo, é preciso considerar que essa participação de setores progressistas nas lutas políticas e sociais também é resultante das transformações que ocorreram na Igreja Católica na segunda metade do século XX.

No entanto, é preciso considerar que as mudanças na Igreja Católica começaram ainda no século XIX, quando os problemas sociais passaram a ocupar um lugar na teoria e prática religiosa, através da “Doutrina Social da Igreja”. A consolidação da ordem social capitalista na

Europa e nos Estados Unidos, no século XIX, levou a uma polarização em classes antagônicas e, assim, frente à Igreja surgiram duas ameaças: o liberalismo laico e o comunismo. No decorrer do século, foi crescendo entre a classe trabalhadora a consciência da necessidade de uma urgente organização para a defesa de seus interesses coletivos, e ao se organizarem de tal forma ameaçavam toda a estrutura da sociedade.

A situação se apresentava ameaçadora para as religiões, as quais o movimento operário via como aliadas de seus inimigos de classe (o latifúndio e a burguesia). Os operários organizados exigiram justiça e entendiam que a justiça implicava a destruição das estruturas sociais que regiam mundo moderno e que os empobrecia sistematicamente (DUSSEL, 1989, p. 214).

Dentro da Igreja Católica Romana, uma Doutrina Social da Igreja exposta a partir de uma série de encíclicas, a começar pela *Rerum Novarum* de Leão XIII, no ano de 1891, foi a resposta para essa crescente perda de espaço junto aos meios populares<sup>10</sup>. Com esta encíclica, a Igreja reconhece a legitimidade da questão operária, inclusive o direito dos trabalhadores à organizarem-se para defender seus interesses. Podemos mesmo afirmar que a *Rerum Novarum* nasce sob dupla motivação: uma mais explícita, voltada para a “questão social”, e outra mais encoberta, marcada pelo temor do avanço socialista. Na Europa, onde a organização dos trabalhadores estava diretamente influenciada pelos marxistas e anarquistas ateus em sua essência, foi difícil para a Igreja firmar uma postura ao lado dos operários como fica evidenciado no acontecimento relatado pelo Irmão Cechin:

Quando fui na França em 1959 fazer um estudo de economia e humanismo, tempo que a gente usava batina, tudo certinho, nós fomos proibidos pelo coordenador do curso de visitar a fábrica Renault de batina porque ele disse: “Eles vão apedrejar vocês lá dentro de batina”, exatamente indício do abandono do operariado pela Igreja (Depoimento Irmão Antônio Cechin, 2007).

Na América Latina, de 1930 a 1945, a Igreja viveu uma fase que esteve diretamente ligada aos regimes populistas que se estabelecem no continente. De 1945 até 1959, a Igreja passou a se organizar em torno de um anticomunismo típico de guerra fria. Foi a partir da década de 1950 que a instituição, unificada em nível nacional, passou a ser uma das protagonistas da

---

<sup>10</sup> No entanto, a Doutrina Social da Igreja discorda com o fim da propriedade privada exigida pelo movimento socialista. De acordo com o Papa Leão XIII e de seus predecessores, o problema seria resolvido por uma amenização dos conflitos de classe. As diretrizes fundamentais da Doutrina Social da Igreja foram ratificadas nas Encíclicas “*Quadragesimo Anno de Pio XI*” de 1931, e a “*Octogésima Adveniens*” de Paulo VI em 1971.



história latino-americana<sup>11</sup>. Esse esforço para integração da Igreja latino-americana irá culminar na I Conferência do Episcopado Latino-Americano em 1955, no Rio de Janeiro. Nesta Conferência, é fundado o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) de importância ímpar para a Igreja Católica.

## 2.1 A Ação Católica Brasileira, as CEBs e a CNBB

Em 1935, o Papa Pio XI tinha fundado a Ação Católica abrindo espaço para a participação dos leigos no apostolado hierárquico da Igreja. No mesmo ano no Brasil, foi criada a Ação Católica Brasileira, que teve um papel determinante na renovação do pensamento da Igreja Brasileira. Esta organização, criada para os leigos, estava ligada diretamente com a hierarquia eclesiástica, “a Ação Católica virou a menina dos olhos da hierarquia, porque existia a Congregação Mariana, Apostolado da Oração, Filhas de Maria etc..., mas só a Ação Católica era ligada diretamente à hierarquia, então era a menina dos olhos dos Bispos do Brasil” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

De acordo com Dussel (1989), a Ação Católica foi uma das várias maneiras que a Igreja encontrou de responder às exigências impostas pelo estado populista e pela modernização capitalista. Assim, diante dos fascismos na Europa e dos populismos na América, a Ação Católica foi criada com o objetivo de estabelecer um compromisso secular dos leigos, principalmente a pequena burguesia, para com a hierarquia eclesiástica<sup>12</sup>.

Quando eu dava a aula de religião, todos os dias, uma hora de religião, em dois turnos manhã e tarde com os mesmos alunos, não colava...Então eu percebi que tinha que preparar um grupinho pequeno. Tinham alguns líderes na minha sala de aula, que uma vez por semana, quarta feira de tarde, que era a única tarde livre da semana, era aula de manhã e de tarde, 53 alunos cada turma, era obrigatório 50 e mais três exceções (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Com o modelo de Nova Cristandade, a Igreja não precisava mais ser aliada do Estado para ter uma participação na sociedade civil, mas desenvolveu instituições que agiam diretamente na

---

<sup>11</sup> Essa organização ocorre em primeiro lugar a partir das conferências episcopais nacionais que serviram para a coordenação do trabalho dos bispados, até então isolados. Devem-se realçar a participação de D. Hélder Câmara no Brasil e de Manuel Larraín, no Chile, como precursores deste movimento de unificação das Igrejas nacionais.

<sup>12</sup>A partir da década de 30, a Igreja realizou grandes congressos de massas, organizados no sentido de impressionar as forças políticas com demonstrações do poder de mobilização da Igreja. Nesse contexto, Inspirado no corporativismo fascista, o padre Leopoldo Brentano fundou em Pelotas o Círculo Operário Pelotense, organização que se espalhou no país e chegou a ter mais de duzentos mil membros na década de 50.

sociedade, como fica evidenciado através do depoimento do Irmão Antonio Cechin: “Eu estava preparando elites. Preparando gente para ser cristão dos quatro costados. Não deu muito resultado porque era gente de classe média para cima. Isso fazia parte da Ação Católica de linha Italiana” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

A Ação Católica Brasileira adotou, a partir do final da década de 1940, o método “ver, julgar e agir” criado pela Juventude Operária Católica Belga. A partir da Ação Católica Brasileira<sup>13</sup> nasceram outros grupos, tais como a Juventude Operária Católica (JOC); a Juventude Agrária (JAC); a Juventude Estudantil Católica (JEC); a Juventude Universitária (JUC), e a Juventude Independente Católica (JIC), sendo que esta última congregava várias categorias.

Eu, como assessor da Juventude Estudantil Católica no Rio Grande do Sul, nós usávamos o método “ver, julgar e agir”. Analisávamos a realidade, ver; depois confrontávamos com o evangelho, julgar a partir de Jesus Cristo a realidade, a conjuntura; e, em cada reunião tínhamos alguma tarefa a fazer, tinha que agir. Então, nesse agir, no Colégio Rosário que nós fazíamos: vamos recuperar os alunos atrasados, gente que a gente sabia que iria rodar no fim do ano, e nós reuníamos eles na parte da tarde depois das aulas, nos sábados, para dar um reforço escolar para eles, que foi uma manifestação primária de engajamento. Criamos a semana do estudante, cada ano tinha uma semana do estudante (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Os membros da Ação Católica, que passam a utilizar o método “ver-julgar e agir”, estavam preocupados com a análise da realidade, logo descobriram o marxismo. Deste modo, a América Latina foi o corolário dos diálogos dos marxistas com os cristãos que haviam iniciado na Europa.

A difusão do instrumental marxista de análise da realidade na Ação Católica na América Latina se deveu à chilena Marta Harnecker, que tinha sido aluna de Althusser na França e era membro da Juventude Estudantil Católica Internacional (organizados em JEC local, regional, nacional, latino-americana e mundial). Ela voltou para América Latina e começou a publicar brochuras<sup>1</sup> que foi alimento teórico para a Ação Católica. Por exemplo, na UNE, quem estava na UNE eram os comunistas, de repente veio esses leigos brilhantes, como o Betinho, que era um dos militantes da Ação Católica, e assessores das CEBs no Brasil; Luiz Eduardo Wanderlei, Pedro Ribeiro de Oliveira,

---

<sup>13</sup>Irmão Antônio Cechin acompanhou diretamente o desenvolvimento da Ação Católica no Rio Grande do Sul e, nesse sentido são esclarecedoras as suas palavras: “A Ação Católica de linha italiana foi criada diretamente pelo papa e a de linha francesa que se mostrou imediatamente mais eficaz. A diferença entre as duas linhas é que a Ação Católica de linha italiana foi um movimento de evangelização mais fechado do que o da Ação Católica de linha francesa, pois, além da maior abertura para com os leigos sempre teve uma grande preocupação com a análise da realidade. Irmão Cechin relata sua experiência nos modelos de Ação Católica “A de linha italiana, eu no colégio Rosário, tinha Juventude Masculina Católica, a mesma coisa que na paróquia, Juventude Masculina Católica, Juventude Feminina Católica. No entanto, na Ação Católica de linha francesa haviam a Juventude Estudantil Católica, a Juventude Agrária Católica, a Juventude Independente Católica, a Juventude Operária Católica e a Juventude Universitária Católica, que eram pastorais de meio expediente. Aqui, no Rio Grande do Sul, era muito forte a JAC - Juventude Agrária Católica” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Luiz Alberto Gómez de Souza, todo esse pessoal era do Movimento de Ação Católica. O uso instrumental marxista em nível intelectual faz a Ação Católica Brasileira ir paulatinamente tomando posições mais radicais. A partir desse instrumental teórico marxista veio todo um engajamento junto coma ação política marxista. Posições que a distanciaram da própria hierarquia católica (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

É importante ressaltar que a Ação Católica foi o movimento que provocou as mais profundas transformações da Igreja Católica no Brasil, todavia, a descoberta e o uso da teoria marxista, como método e inspiração utópica, bem como a aproximação com setores de esquerda provocou resistência direta dos setores conservadores da Igreja.

Os bispos nos chamavam de comunistas: “essa turma virou comunista, são horizontalistas, não rezam mais, não equilibram o horizontal com o vertical”. Um grupo de bispos conservadores conseguiu com o Vaticano que o reitor da Universidade Católica de São Paulo, um monge chamado Candido Padim, fosse eleito bispo para controlar a Ação Católica e que não pegasse nenhuma diocese. Eu estava trabalhando na Ação Católica, e de repente vem D. Padim, que visitou todo Brasil “Tinha de endireitar esses caras, todos comunistas, e para tanto, um bispo filósofo, professor universitário”. D. Padim, muito inteligente, sábio e humilde, reunia as lideranças em uma mesa e não falava nada, só escutava. Em vez de ele mudar os jovens da Ação Católica, foram os jovens que o mudaram. Perante os outros bispos, ele sempre dizia que a Ação Católica não era comunista coisa nenhuma. D. Candido Padim, ao invés de controlar a Ação Católica, tornou-se um de seus maiores defensores (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Com a morte de D. Sebastião Leme, em 1942, a Igreja brasileira ficou sem uma liderança forte até o momento da fundação, em 1952, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Um dos grandes incentivadores da criação foi Dom Hélder Câmara, assessor nacional da Ação Católica desde 1947. Nesta época, foram fundadas 43 dioceses novas (109 bispos novos), 11 novas arquidioceses (42 arcebispos), e 16 prelazias. Irmão Cechin destaca a dificuldade da criação da regional da CNBB, no Sul do Brasil, devido à forte hegemonia dos bispos conservadores na região:

Como a CNBB seguiu a organização da Ação Católica, e fez com que os Bispos aceitassem a Ação Católica especializada de linha francesa, essa opção fez com que inicialmente, no Rio Grande do Sul, a criação da CNBB não tivesse muita importância pois nenhum bispo quis assumir a coordenação da entidade no sul do país. Assim, na falta de bispos que assumissem a CNBB, D. Helder Câmara convidou Padre Orestes Stragliotto e Irmão Antonio Cechin para criar a Regional Sul da CNBB, que abrangia, na época, além do Rio Grande do Sul, o estado de Santa Catarina e Paraná. “No ano de 1955, Edmundo Kunz, que era capelão do colégio Rosário e depois bispo auxiliar de Porto Alegre, me chama e diz: ‘Antonio, vai com meia dúzia de lideranças da Ação Católica para o Rio, porque D. Hélder Câmara, que começava a criar a CNBB por sugestão de João XXIII, deu a sugestão de mudar esse movimento de Ação Católica da linha italiana para o movimento de Ação Católica de linha francesa’ O padre Orestes

veio atrás de mim para que eu ajudasse na criação de equipes de catequese em todo Rio Grande do Sul. Foi meu trabalho dentro da CNBB montar equipe de catequese em cada diocese, não só no Rio Grande do Sul, mas também em Santa Catarina e no Paraná, pois só depois cada estado teve sua regional (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Outro dos marcos fundamentais da Igreja Católica brasileira foi a criação das Comunidades Eclesiais de Base na década de 1950. Estas surgiram quando Dom Agnelo Rossi criou um movimento que tinha como objetivo formar coordenadores de comunidades, os quais poderiam desempenhar atividades eclesiais em virtude da falta de padres em muitas comunidades. Os grupos formados em torno dos catequistas teriam um sentido unicamente religioso, sem nenhuma pretensão de reflexão social e política<sup>14</sup>. Portanto, o motivo que levou a Igreja brasileira a adotar as CEBs, foi sem dúvida, a falta de padres frente ao ascendente aumento populacional, pois a Igreja não tinha como manter uma assistência espiritual à população e acabaria perdendo espaço para as demais religiões.

De 1959 a 1961, a CNBB enfrentou a questão do ensino. Surgiu no Recife, em 1961, o Movimento de Educação de Base (MEB), cujo encarregado na CNBB era Luiz Eduardo Wanderlei. O MEB utilizava o método Paulo Freire. Pode-se afirmar que o MEB foi um ensaio da participação da Igreja junto às causas populares na sociedade brasileira, no período posterior ao golpe militar. Como o método Paulo Freire<sup>15</sup> partia da necessidade do desenvolvimento de uma consciência crítica em relação ao processo de libertação, teve uma influência considerável sobre o modo de pensar e de agir dos católicos envolvidos no processo.

---

<sup>14</sup> Dom Agnelo Rossi pode ser enquadrado no que usualmente se chama de grupo conservador da Igreja brasileira e um dos mais ferozes combatentes da Teologia da Libertação, o que lhe proporcionou trabalhar no Vaticano. Essa posição sobre a Teologia da Libertação assim como sua opinião desfavorável à reflexão sócio-política nas CEBs, fica claramente evidenciada no documento “Verdade, erros e perigos da Teologia da Libertação”, que o então Cardeal Dom Agnelo Rossi divulgou quando esteve no Brasil, como representante do Papa João Paulo II para os funerais de Tancredo Neves: “Pescar em águas turvas é a tática da Teologia da Libertação, graças às ambigüidades empregadas tanto na “opção pelos pobres” como nas “comunidades eclesiais de base”. A genuína “opção pelos pobres” e “verdadeiras comunidades eclesiais de base” estão no coração da Igreja, mas de forma muito diversa daquela empregada pela Teologia da Libertação. Por isso, quando se rejeita essa releitura facciosa, os liberacionistas nos apodam de inimigos dos pobres e da democracia e do povo oprimido, quando não nos apontam como fautores e aliados dos capitalistas e dos Estados Unidos” (Fragmento do texto “Teologia do Genocídio X Teologia da Libertação” de Dom Mauro Morelli em resposta ao documento “Verdades, erros e perigos da Teologia da Libertação” de Dom Agnelo Rossi. In Boletim Comissão Pastoral da Terra, maio/junho 1985, Goiânia).

<sup>15</sup> Irmão Antônio destaca a importância de Paulo Freire para as iniciativas dos setores progressistas da Igreja: “Paulo Freire trabalhou com D. Helder. Aqui em Porto Alegre, eu assisti três conferências dele sobre o método. O Frei

## 2.2 O Concílio Vaticano II e os “golpes”: dos bispos brasileiros conservadores em Roma e a ditadura militar

Foi com o Concílio Vaticano II (1962-1965) que a Igreja Católica começou uma grande renovação através da abertura da instituição para as questões sociais. O Concílio reconheceu a validade dos valores temporais, das experiências cotidianas e a força da Igreja na manutenção ou transformação social (SCHERER-WARREN, 2005).

La sociedad obra y ejerce influencia sobre la religión porque la religión “tiene existencia solo en la medida en que se ubica dentro de un contexto social particular”. Ella no opera en el vacío sino que subsiste en un entrelazo de relaciones humanas. El contexto social limita y orienta a una religión de una marca generalmente independiente de las intenciones e deseos de los mismos actores religiosos. Toda religión es permeable a la dinámica de su contexto social; por ello, las prácticas y los criterios que la religión evoca se ven parcialmente condicionadas por las estructuras y los procesos sociales a que se envuelven. Una religión puede entonces modificar su situación interna para adaptarse a las transformaciones de la sociedad en que se sitúa. Por ejemplo, las innovaciones que se produjeron dentro de la Iglesia Católica con el Concilio Vaticano II (1962-1965) la modernización de su doctrina y apertura hacia el mundo contemporáneo-en buena parte reflejan y buscan adecuarse a las transformaciones (socioeconómicas, políticas y culturales) ocurridas en los países más desarrollados del hemisferio norte (CARTER, 1991, p.23).

Irmão Antônio Cechin, que trabalhou no Vaticano de 1959 a 1962, destacou o papel do Papa João XXIII, que foi eleito como um “Papa de Passagem”, “de transição”, mas que possibilitou a grande transformação contemporânea da Igreja Católica ao realizar, em seu mandato, o Concílio Vaticano II:

João XXIII foi a mais grata surpresa de minha vida. Primeiro ele era um Papa colono, muito simples, como diriam aqui: “um cara grosso”. Eu assisti mais de 100 audiências dele... Ele foi um grande diplomata, a partir das piadas dele, da bondade dele. E quando ele foi feito Papa, meus vizinhos de trabalho no Vaticano diziam que ele seria um “Papa de transição”, com essa idade, colocaram ele para preparar algum outro futuramente. No entanto, criou o Vaticano II, o que jamais esperávamos dentro do Vaticano. Mas ele era um político fino, por exemplo, logo que ele assumiu como Papa, dobrou o salário de todos funcionários do Vaticano, e tapou a boca de todo mundo. Eu falava com meus vizinhos de gabinete: “mas que maravilha, o porteiro do Vaticano, que era o último cargo, ganhava mais que um professor universitário em Roma”. Com isso muitas vezes ridicularizavam o Papa João XXIII: “Papa era o Pio XII com aqueles discursos”. Enquanto ninguém dava bola para João XXIII, por trás ele foi fazendo o trabalho de sapa... João XXIII convocou o concílio, mas quem fez o concílio foi Paulo VI, e ele então, botou no Concílio todos os teólogos que o papa Pio XII tinha caçado. João XXIII convocou um por um, aos poucos, todos os teólogos que queriam que de Igreja avançasse e que tinham sido suspensos por Pio XII. Todos eles foram nomeados, daí

---

Dominicano Josafá lançou o jornal chamado *Brasil Urgente*, que era semanal, e pouco antes da ditadura, ele publicou toda metodologia de Paulo Freire no jornal” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

vem a força do Vaticano II com todos esses que eram os mais avançados na Igreja (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Embora com um menor número de representantes, e dentre esses, muitos eram conservadores, a presença e a participação ativa de setores progressistas da Igreja Latino-Americana foi bastante significativa e colaborou expressivamente no resultado final do Concílio, uma vez que, de acordo com Cechin, o Vaticano, ou seja, a cúpula da Igreja, não tinha a mínima noção sobre a América Latina:

A percepção que o Vaticano tem da América Latina é completamente distorcida. As perguntas que esse Promotor Geral da Fé me faziam eram as mais ridículas, e isso que ele era um franciscano. Eles não têm a mínima idéia de pobreza, de miséria de sofrimento do povo. Eles estão completamente fora do mundo, dentro de estrutura completamente fictícia e artificial (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Na América Latina, a “Aliança para o Progresso”, no meio da chamada década para o desenvolvimento (1955-1965) indicou um momento de otimismo do capitalismo dependente. Nesse período, o Papa João XXIII lançava a *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), que deram lugar a uma renovação nos compromissos políticos na América Latina. O próprio Papa se referia à “Igreja dos pobres” (DUSSEL, 1989).

Junto ao desenvolvimentismo, uma corrente revolucionária percorreu o Continente. Camilo Torres morreu em 1966 e Che Guevara em 1967. Em 1966, 17 bispos de países pobres publicam a “Declaração dos Bispos do Terceiro Mundo”. Em 1967 Paulo VI lançou a *Populorum Progressio*, onde denunciava o Imperialismo. É nesta época que a “teoria da dependência” começou a colocar teoricamente o “desenvolvimentismo”, apontando a necessidade não de reformas, mas de libertação estrutural continental. Foi com o Concílio Vaticano II (1962-1965) que a Igreja Católica começou uma grande renovação através da abertura da instituição para as questões sociais.

Una religión debe pasar por innovaciones internas y estar abierta al mundo que la rodea para poder contribuir con estos cambios. Solo así podrá mantenerse sensible a los problemas y plantamientos de la sociedad. Estas innovaciones deben superar los esquemas eclesiales tradicionalistas pero no pueden apartarse radicalmente de las tradiciones históricas de una iglesia, ya que ello podría minar las relaciones con amplios sectores que manejan criterios religiosos mas tradicionales (por lo general, las bases populares). Una religión necesita mantener un sentido de continuidad aún en épocas de renovación interna y de transformación social para ser un factor de cambio (CARTER, 1991, p. 29).

O Concílio reconheceu a validade dos valores temporais, das experiências cotidianas e a força da Igreja na manutenção ou transformação social (SCHERER-WARREN, 2005). Houve certa liberdade de pensamento na formação dos religiosos e muitos estudantes (até mesmo dos seminários de padres diocesanos) começaram a se envolver com movimentos estudantis<sup>16</sup>.

Os bispos brasileiros se reuniram em Roma, um mês antes do Concílio, e, no “Domus Marie”, local onde os bispos estavam reunidos, os representantes brasileiros, em sua maioria conservadores, fizeram o “*Anti-Vaticano II*” (Irmão Antonio Cechin, 2007), uma vez que, pouco antes do Concílio, depuseram D. Hélder Câmara da CNBB e destituíram os órgãos técnicos da CNBB ou substituíram os titulares por conservadores. A CNBB ficou sob o controle de D. Agnelo Rossi e D. Vicente Scherer, que destituíram D. Padim da Ação Católica e colocaram-na na diocese de Lorena, menor diocese de São Paulo, e praticamente terminaram com a Ação Católica.

Os bispos brasileiros fizeram um “Anti-Concílio” porque a tese principal do Vaticano II é a Igreja como Povo de Deus, porque antes a Igreja eram os padres e os bispos e os clérigos, e agora é o povo, e não só isso, é que a principal tese era o colegiado, ao lado do Povo de Deus, que era para tirar força do Vaticano I, da infalibilidade do Papa. Pois a partir do Vaticano I, que todo mundo achava que não teria mais concílio, pois, se o Papa era infalível, para que reunir os bispos (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Mesmo sem estar à frente da CNBB, Irmão Antônio destacou a participação de D. Hélder Câmara no Concílio Vaticano II:

D. Hélder foi uma das figuras mais importantes do Vaticano II sem nunca ter falado uma única vez no Concílio. Ele fazia conchavos, conversa ao pé do ouvido com os bispos. E ele organizou, dentro do Concílio, o grupo dos bispos que tinham opção pelos pobres, e quando se encerrou o Concílio em Roma, D. Hélder foi com esse grupo de bispos fazer o encerramento do Concílio nas catacumbas. Enquanto os outros conservadores faziam o encerramento na Praça São Pedro, triunfalistas, D. Helder estava nas catacumbas com D. Balduino, D. Fragozo, D. Valdir Calheiros, dentre outros bispos progressistas (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

---

<sup>16</sup> Acerca das mudanças na formação de religiosos, é esclarecedor o depoimento do Padre Irineu Stertz sobre as transformações do Seminário Maior de Viamão, tanto no ensino, como proporcionando maior abertura para os estudantes: “Nessa época eu me junto com mais alguns estudantes de teologia, me envolvi diretamente no Centro dos Estudantes da Teologia e inclusive participei, em 1963, do Congresso da UNE de Santo André. Fomos em doze aqui do Rio Grande do Sul, e esta foi uma experiência única e realmente marcante para mim. Logo em seguida, se sentiu que a repressão estava perto, e o seminário de Viamão se envolveu muito no sentido da unidade para os estudantes para padre, pois na época havia vários seminários maiores no Rio Grande do Sul; de capuchinhos, de franciscanos, de jesuítas, da Sagrada Família, e no entanto, éramos estranhos e quase adversários, e não havia sequer um diálogo entre esses diversos institutos de teologia. Daí surgiu o USMAS (União dos Seminaristas Maiores do Sul) que era semelhante aos centros estudantis. Eu me envolvi diretamente, e no tempo de férias, nós fazíamos encontros, viajamos, e fizemos um encontro nacional na cidade de Aparecida. E esse movimento despertou algo novo na formação para padre” (Depoimento do Padre Irineu Stertz, 2007).

No cenário político brasileiro, a Instituição apoiou prontamente o golpe militar de 1964, uma vez que estava tomada de grande medo da ameaça comunista, e assim buscou estabelecer aliança com o novo regime instaurado pelos generais, sofrendo um retrocesso para posições que já estavam sendo superadas. Logo após o golpe, na reunião da Comissão Central da Conferência dos Bispos do Brasil, a CNBB elaborou uma declaração de apoio ao movimento militar:

Para levar aos sacerdotes, religiosos, religiosas, organizações católicas e fiéis de nossas Dioceses palavras de esclarecimento, de conforto e de estímulo, em face dos recentes acontecimentos acontecidos no país [...] ao rendermos graças a Deus, que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista, agradecemos aos militares que, com grave risco de suas vidas, se levantaram em nome dos supremos interesses da nação, e gratos somos a quantos concorreram para libertarem-na do abismo iminente [...] não há dúvida que a ação militar deve consolidar a vitória, mediante o expurgo das causas da desordem [...] Hoje, como sempre, as autoridades federais, estaduais e municipais dos três poderes da República encontrarão, de nossa parte, as melhores disposições no sentido de prestigiar, acatar e facilitar a ação governamental (Declaração da CNBB sobre a situação nacional, transcrita em evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil, p. 147, 148, 149).

Com a ditadura se iniciou a perseguição aos membros da Ação Católica, Juventude Operária Católica e Ação Popular, e, como efeito do "golpe na CNBB", os setores progressistas foram afastados dos principais cargos hierárquicos da Igreja e suas iniciativas foram enfraquecidas. O Movimento de Educação de Base foi desarticulado e grande parte de suas lideranças foi presa ou obrigada a sair do país. Em entrevista a Helena Salem, D. Paulo Evaristo Arns, um dos representantes da hierarquia que apoiou o golpe militar de 1964, afirmou: “No primeiro momento, achamos que o golpe seria uma possibilidade de correção da História, sem imposições autoritárias...” (*In SALEM, 1990, p. 150*). Essa opinião foi compartilhada por amplos setores da Igreja Católica, não sendo um privilégio da hierarquia, como confirma o frei Arno Reckziegel ao se referir ao posicionamento da província franciscana do Rio Grande do Sul quando aconteceu o golpe militar:

Ficamos com o pé atrás com o golpe de 64, mas ele tinha sido apoiado totalmente pela Igreja. No começo os freis quase todos estavam de acordo, achavam que do jeito que estava indo não dava. Ainda mais quando ocorrem aquelas marchas católicas com os fiéis de rosário em mãos, a grande maioria dos freis aplaudiu. Poucos freis continuaram pensando assim. Mas o posicionamento geral da província foi mudando. Por que a ditadura instalada se mostrou bem pior do que aquilo que nos falavam de caos anterior (Depoimento do Frei Arno Reckziegel, 2007).



Os militares não pouparam nem mesmo os representantes do clero. Vários membros da Igreja foram perseguidos, torturados e mortos no pós-64<sup>17</sup>. Porém, a Igreja hierárquica ainda interpretou as primeiras prisões de religiosos, sacerdotes e leigos como fatos esporádicos que poderiam ser superados<sup>18</sup>, entretanto os conflitos entre a Igreja e a ditadura não tardaram a ocorrer. As esperanças depositadas pela maioria dos bispos no regime foram abaladas pela deflagração da violência institucionalizada pela ditadura. Apesar dos esforços de muitos bispos nas negociações de bastidores com os militares, diminuíram significativamente os interesses de colaboração recíproca entre Igreja e Estado no Brasil (SERBIN, 2001).

Una iglesia puede cumplir una valiosa función de resistencia a un régimen autoritario, más aún así ella es institucionalmente fuerte y resguarda una posición privilegiada en la sociedad. En esas condiciones ella puede amparar y respaldar a aquellos, especialmente a sus funcionarios religiosos, que optan por una línea de mayor compromiso por el cambio político (CARTER, 1991, p. 29).

O Ato Institucional nº5 foi o divisor de águas na postura da hierarquia católica. Com as constantes violências praticadas, a CNBB principia a sentir a necessidade de tomar distância do regime. Em 1968, D. Aloísio Lorscheider foi eleito secretário geral da CNBB, iniciando uma nova fase na Igreja brasileira, que substituiu a chilena no protagonismo dos setores progressistas na América Latina assumindo, com isso, imediato significado social.

La religión se proyecta políticamente por el contenido ideológico-político que transmiten sus prácticas y sus mensajes. Este contenido político, sin embargo, no si define por sí solo [...] por ello no se hablar de un contenido político único en la religión, como tampoco puede decirse que la religión se proyecta políticamente en una sola forma. Es necesario ver siempre las relatividades y variedades del caso (CARTER, 1991, p. 26).

Assim que, entrados os anos 1970, a Igreja brasileira produziu documentos altamente significativos na contestação ao regime militar, à Doutrina de Segurança Nacional e criticando as

---

<sup>17</sup> Até mesmo o senador norte-americano Robert Kennedy comentou sobre atritos ocorridos entre o Arcebispo de Recife Dom Hélder Câmara e o regime militar: Três membros da Ação Universitária Católica, uma organização estudantil chefiada pelo grande D. Hélder Câmara, Arcebispo do Recife, foram mantidos em prisões militares durante 35 dias sem qualquer acusação e sem contato com suas famílias. Parece terem sido presos porque seu patrono, o Arcebispo, recusara-se a celebrar uma Missa ligada ao aniversário da Revolução e porque sua publicação estudantil criticara a política educacional do governo. Creio que qualquer pessoa que tenha estado em Recife, no Nordeste do Brasil, não pode deixar de estar impressionada com os esforços pela reforma social democrática, feitos pelo Arcebispo (KENNEDY, 1965, P.145).

<sup>18</sup> No governo do General Costa e Silva (1967-1969), os encontros entre o Presidente e membros da Hierarquia foram freqüentes, e os militares tudo tentaram, com a anuência tácita dos preladados, para demonstrar a união política entre a Igreja e o Estado: *desfiles em honra da Virgem de Fátima*; comparecimento do Presidente e do seu ministério a cerimônia de entrega da Rosa de Ouro Papal ao santuário de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil; concessão de créditos para a construção da Catedral de Brasília e para outras obras da Igreja.

desigualdades sociais. CARTER (1991) destaca que nem sempre a hierarquia religiosa terá um papel conservador: “‘Jerarquia religiosa’”, sin embargo, no es necesariamente un sinónimo de conservadurismo religioso”. Una corporación religiosa jerárquica puede implementar cambios eclesiales y difundir innovaciones doctrinales con más facilidad que una institución religiosa descentralizada” ( p. 28).

Setores da hierarquia ganharam destaque internacional ao criticar publicamente o regime militar, defendendo os Direitos Humanos, a justiça e a igualdade social<sup>19</sup> (SERBIN, 2001) e em todo país começaram a ocorrer indisposições da hierarquia eclesiástica com o poder estabelecido: D. Fragozo, no Ceará; D. Timóteo, em Salvador; D. Waldir Calheiros, Volta Redonda; e D. Paulo Evaristo Arns em São Paulo, maior diocese do Brasil e D. Pedro Casaldáglia, em São Félix do Araguaia, que entrou em conflito aberto com o poder econômico e político quando publicou a carta pastoral “Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”.

Sob a liderança de Casaldáglia, a diocese de São Félix do Araguaia se tornou um dos grandes problemas para o regime militar. “Líderes religiosos proféticos pueden apoyarse en su posición jerárquica y en la visibilidad pública que ella les ortoga alentar causas progresistas (CARTER, 1991, p.28).

No interior da Igreja brasileira, os setores progressistas venceram as eleições da CNBB em 1969 e, conseqüentemente os setores ligados às organizações populares encontraram apoio desta instituição. Apesar de a Igreja brasileira ser considerada uma das que mais avançou na linha da Teologia da Libertação, durante a década de 1970 e 80, não mais que 60 dos mais de 330 bispos do Brasil identificavam-se com essa corrente teológica, no entanto, o pequeno número de representantes era equilibrado pelo fato de que os setores conservadores não possuíam o apoio popular organizado e nem intelectuais tão capazes como os bispos “progressistas”, o que proporcionava uma força e dinamismo maior para estes últimos.

### **2.3 Medellín e a Teologia da Libertação**

A Teologia da Libertação tem esse mérito de sempre falar de “Jesus Cristo o ressuscitado, Jesus Cristo vivo atuante como profeta lutador, um Jesus Cristo Histórico”. Quando a Igreja da Libertação diz “é o homem Jesus de Nazaré, como é que ele viveu,

---

<sup>19</sup> Por exemplo, em 1970, D. Hélder Câmara denunciou na França a prática de tortura no Brasil.

como é que ele era e, o que ele fazia, a gente vai ver que o homem Jesus de Nazaré é profundamente humano” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Logo após o Concílio, ocorreu a X Assembléia do CELAM em Mar del Plata, na Argentina, cujo tema era “O papel da Igreja no desenvolvimento e Integração da América Latina”. Nesse período, ocorreram inúmeros encontros que prepararam as discussões para a II Conferência do Episcopado Latino-Americano de Medellín, que trouxe como tema “A presença da Igreja na atual transformação da América Latina”. Os encontros de renovação episcopal causaram mudanças profundas no posicionamento de muitos bispos, que começam a repensar a função da Igreja na sociedade política e civil. O modelo de cristandade, que se apoiava no Estado para realizar suas atividades (educação religiosa nas escolas do Estado, capelães militares, subvenções para templos, etc...) entrou em crise, abrindo caminho para o modelo de “Igreja para os pobres” e, a partir de Medellín, começou o trabalho de renovação de toda Igreja latino-americana.

El modelo popular es propuesto por la Teología de Liberación. Este modelo también surge de las innovaciones del Vaticano II y especialmente de la Conferencia Episcopal Latino americana (CELAM) em Medellín (1968). La Teología de la Liberación destaca la importancia de “la historia, del contexto social, y de la experiencia como guías y puntos de partida para la reflexión y la acción Cristiana”. Este modelo es en grand parte responsable por la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (Cebes). Promueve una participación más decisiva del laicado en lo litúrgico y en el propio manejo de la institución eclesial. Asume el compromiso con un cambio social radical y una democracia de amplios alcances participativos. En cuestiones de pastoral social es “más propenso que los reformistas a la creación de estructuras eclesiales en apoyo de movimientos populares”, y en la promoción de los derechos humanos (CARTER, 1991, p. 36).

A partir de então, começou uma linha eclesial e a Igreja ficou dividida, no Brasil e no mundo inteiro, naquilo que se convencionou denominar em Igreja conservadora e Igreja progressista a partir da arrancada na América Latina iniciada com as CEBs, pela Catequese Libertadora<sup>20</sup> e que culminou com a Teologia da Libertação<sup>21</sup>. Esta foi a primeira teologia

<sup>20</sup>Irmão Antônio Cechin destaca a importância de Paulo Freire e do método criado por ele para Catequese e para a Teologia da Libertação: “Nós, que estávamos em Medellín uma semana antes do encontro dos bispos e criamos a catequese libertadora, antes da Teologia da Libertação criada por Gutierrez, que era assessor de Ação Católica no Peru. Nós utilizamos na Catequese Libertadora o método Paulo Freire, e quando estourou o golpe de 64 e Paulo Freire estava exilado no Chile, fiz um curso com ele em Santiago para aplicar essa metodologia, a Catequese Libertadora. Daí a influência do Paulo Freire, mesmo estando expulso do Brasil, o método Paulo Freire foi duas mãos na roda para nossa catequese e difusão da Teologia da libertação” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

<sup>21</sup> Embora a Igreja progressista já tivesse grande número de representantes, nas décadas de 1950, foi somente em 1968 que os trabalhos do padre peruano Gustavo Gutierrez abrem o caminho para a Teologia da Libertação.

histórica que nasceu na periferia do Cristianismo, expressão da realidade latino-americana em um processo histórico caracterizado pela inserção de grupos cristãos nas lutas políticas e sociais e se desenvolveu almejando torná-la uma sociedade mais justa e igualitária, e foi, sem dúvida, a grande transformação que ocorreu na Igreja do Brasil e da América Latina.

O que é a Teologia da Libertação? É pensar a fé, refletir a fé cristã a partir da realidade e de uma visão crítica da realidade e de um compromisso de toda pessoa que se considera “buscador de Deus” para transformar essa realidade. Então a Teologia da Libertação é um movimento plural, ou seja, há muitas formas de praticar a Teologia da Libertação. Ela nasceu da própria realidade social injusta na América Latina e nasceu a partir do grito dos oprimidos, da luta dos pobres e só depois ela foi elaborada em nível de teologia (Depoimento do Monge Marcelo Barros, 2008).

Foi um fenômeno que teve os seus momentos mais fortes na Revolução Sandinista na Nicarágua<sup>22</sup>, na luta pelos Direitos Humanos, contra as diversas ditaduras e especialmente no apoio, na participação e na organização de movimentos populares, quando os cristãos assumiram uma posição radical pela transformação da sociedade.

La permeabilidad de la religión al contexto social establece el nexo entre esta y la dimensión ideológica de la existencia humana. Esta intersección con el mundo de las ideologías hace que toda acción religiosa transmita, en cada mensaje y cada gesto, un contenido ideológico-político. Ello no deviene ni de las “impurezas” en una religión ni de las “falsedades” sobre las cuales ella pudiera estar cimentada. Antes que nada surge como producto de la realidad humana en la religión; hecho que condiciona la misma existencia de la religión (¿o por acaso existen religiones no humanas?)( CARTER, 1991, p. 25).

Valorizava-se o compromisso com a realidade histórica que implicava uma avaliação das condições de existência da maioria da população e, como esta se encontrava submetida às mais diversas formas de opressão, a meta fundamental desta teologia foi encontrar mecanismos que possibilitassem a libertação nas suas diversas nuances, o que pode ser evidenciado na sua opção preferencial pelos pobres, sempre enfocando que um projeto de transformação social não deve se

---

<sup>22</sup> Marcelo Barros enfatizou a participação nos movimentos revolucionários na América Latina: “Num primeiro momento, por exemplo, quando houve a revolução cubana, os cristãos foram considerados reacionários, a igreja ficou de fora, quando houve a luta sandinista na Nicarágua ou das guerrilhas em El Salvador, já haviam muitos cristãos que estavam participando do movimento revolucionário em nome da fé e por causa da fé. Daí surgiu a necessidade de se perguntar: por que alguém, que por ser cristão, por ser espiritual, participa de uma luta para mudar o sistema? Daí a resposta para essa questão é o desenvolvimento de uma Teologia da Libertação. Claro que isso não se dá de dia para noite e isso ocorre devagarzinho, paulatinamente” (Depoimento do Monge Marcelo Barros, 2008).

restringir a aspectos socioeconômicos e políticos, mas deve também se preocupar com elementos culturais e subjetivos.

A Teologia da Libertação consagrou definitivamente o método Ver– Julgar– Agir. Todos os nossos encontros em Caxias do Sul, no COM, sempre usávamos esse método. A análise da conjuntura, que hoje todo mundo faz, para nós era uma novidade. Não se começava nada sem a análise de conjuntura. Betinho escreveu um livrinho “Como Se Faz Análise de Conjuntura”, bem simplificado. A questão da catequese ficou escamoteada. Toda vez que se faz uma reflexão sobre as CEBs, chamam de Teologia da Libertação. Sinto que tem uma lacuna. O nome Teologia da Libertação surge com uma publicação da tese de Gustavo Gutierrez em Lion, em 1971. Surge com os elementos básicos de uma teologia para América Latina, que ele chamou de Teologia da Libertação. Hugo Assmann chamou de Teologia do Desenvolvimento. O Comblin falava de Teologia da Revolução. O Rubem Alves chamava de Teologia da Esperança. A questão da catequese ainda é uma lacuna. Havia muitos peritos em exegese que derrubavam todos os mitos com o povo, provocando escândalos. Não conseguiam dar para a catequese uma visão da história da salvação. O desenvolvimento harmônico dessa fé, que denominamos de catequese libertadora, é um passo intermediário. A Teologia da Libertação é o máximo de aprofundamento de caráter mais erudito. Mas, para a alimentação da fé de quem despertou através da evangelização, é necessária a catequese, a educação da fé. Isso está escamoteado (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

O atrito, então, não era mais entre Igreja conservadora, tradicionalista e modernizadora, mas entre progressistas, modernizadores ou “desenvolvimentistas”, com apoio dos tradicionalistas, que ainda não estavam organizados suficientemente, mas contra os movimentos comprometidos com a Teologia da Libertação. Através da atuação desses setores progressistas, a Igreja deixou de ser uma instituição que pairava acima da história da América Latina, para se transformar em protagonista histórico. “Indiscutivelmente, quando se trata de identificar atitude cristã, teórica e prática face aos conflitos sociais e mundiais, a Teologia da Libertação [...] mostrou que não há uma contradição fundamental entre a idéia de revolução/libertação/transformação e cristianismo” (BOFF, 1996, p.16).

Ao contrário da maioria dos movimentos culturais que nascem no centro, ou seja, nos países ocidentais desenvolvidos e se espalha pela periferia, aí incluindo a América Latina, a Teologia da Libertação nasceu e se desenvolveu primeiramente na América Latina e mais tarde é que se difundiu para outras regiões, atingindo os países desenvolvidos. No interior da Igreja Católica, a Teologia da Libertação surgiu questionando todo um sistema de valores da Instituição. Rompeu assim com a dicotomia mundo real X mundo espiritual.

Através de suas práticas nos movimentos sociais, nos sindicatos, nos partidos de cunho popular, nas comunidades cristãs, nos movimentos de resistência, e até no enfrentamento com as forças de controle e de repressão do regime então dominante na América Latina

– o Regime de Segurança Nacional – emergiam com protagonismo e como um novo ator social (BOFF, 1996, p.11).

A Teologia da Libertação – reflexão e prática engajada de uma geração inteira de cristãos latino-americanos comprometidos com os Direitos Humanos, com a luta contra as ditaduras que assolavam o continente e engajados na transformação social, não deve se atribuir a pessoas, formulou a opção histórica pelo pobre, o que modificou (ao menos teoricamente) parte da Igreja “ópio do povo” para se transformar verdadeiramente em “Igreja da Opção pelos Pobres”, sendo que esta se tornou o lugar de opções, discussões e ações dos setores mais progressistas da Instituição.

#### **2.4 A estratégia discursiva: vencer na interpretação dos documentos**

Na história dos setores progressistas da Igreja Católica latino-americana, podemos detectar que, no período compreendido entre o Concílio Vaticano II e Medellín, ocorreu uma etapa de transição de uma ideologia “desenvolvimentista” para o tipo “libertadora”. De 1968 a 1972 é a época de grande expansão da Teologia da Libertação, que se torna bastante influente no CELAM, de seus encontros, seminários e institutos e que foi certamente um dos aspectos mais originais da Igreja da América Latina. Todavia, seus seguidores tiveram de enfrentar as forças repressivas, pois essa mudança de parte da Igreja Católica afetou significativamente a antiga aliança entre a Igreja e as classes dominantes na América Latina. Entre Medellín (1968) e Puebla (1979) foi o período mais duro da repressão, quando muitos cristãos foram aprisionados, exilados, torturados e mortos por seu comprometimento com a Teologia da Libertação.

No Rio Grande do Sul, a prisão e tortura sob acusação de subversão do Frei Betto e do Irmão Antônio Cechin<sup>23</sup> foram apenas dois dos muitos casos de religiosos ligados à Teologia da

---

<sup>23</sup> Frei Betto e Irmão Antônio Cechin foram presos em Porto Alegre no dia 09 de novembro de 1969. Betto assim descreveu Irmão Antônio Cechin: “... Alto, prestativo, politizado, Cechin era irmão marista e pertencia a esse raríssimo tipo de pessoa que é capaz de participar a fundo das lutas sociais sem envolver-se em intrigas ideológicas ou em concorrências políticas, conservando em silêncio a paz interior e a lucidez de espírito. Conhecia-o desde os tempos de JEC, quando ele assumira a função de assistente regional sul. Especializado em catequese, como a sua irmã Matilde, escreveram a quatro mãos o livro *Crescei e Vivei*, encarnando a iniciação cristã no contexto dos golpes militares da América Latina, da invasão do Vietnã pelas tropas norte-americanas, da música dos Beatles. Seu uso em escolas foi vetado pelo Ministério da Educação sob o pretexto de que instigava a luta de classes. Tido pelos maristas gaúchos como uma espécie de ovelha negra, Cechin vivia à margem da província religiosa, engajado no movimento estudantil e, posteriormente, na atividade popular na periferia urbana. Desprovido de agressividade emocional, conseguia manter bom relacionamento com Dom Vicente Scherer. Desde que chegara a São Leopoldo, reatamos o

Libertação que foram perseguidos pelo regime militar. Irmão Cechin narrou o episódio de sua prisão e as torturas sofridas no cárcere em seu depoimento:

Eu fui preso por causa da catequese, pois eu, num primeiro momento, como marista, trabalhei na catequese. As fichas catequéticas que eu e minha irmã Matilde produzimos para colégio. Quando o padre Orestes me requisitou junto à CNBB, nós tínhamos começado a renovação catequética do Concílio Vaticano II, mas logo em seguida, com esse pulo da América Latina na opção pelos pobres, então fizemos materiais catequéticos com base na análise da realidade a partir dos vencidos, pelos pobres. Essas fichas foram declaradas subversivas pelo Ministério da Educação, que era ministro o coronel Jarbas Passarinho. Então, na semana da Revolução do ano de 69, quando cada dia um ministro, durante a semana, falava na televisão, ele foi na televisão com essas fichas catequéticas e leu algumas partes das fichas, e aí realmente eu fiquei a descoberto, eu e a minha irmã, como autores daquelas fichas. No dia 09 de novembro, dia que em Santa Maria tinha a procissão da Medianeira, onde o governo do Estado, políticos e secretários de Estado carregam o altar da Medianeira, naquela mesma hora em que escutávamos, até porque eu sou de Santa Maria, os caras bateram aqui e eu fui levado preso. Massacraram-me um pouco, não muito. Realmente me massacraram depois, em 72, na segunda prisão. Porque eu saí da prisão e não dei muita bola, continuei fazendo meu trabalho. D. Vicente realmente foi meu amigo e ele me tirou da prisão, mesmo com a minha postura progressista. D. Vicente era muito honesto, e sempre me dizia: “Olha, como religioso eu boto a mão no fogo por ti, mas tu tem umas idéias que eu não aceito”. Realmente eu recorri para ele antes da minha prisão, porque um dia antes da minha prisão, eu estava dormindo no QG dos maristas e veio um provincial às 4 da manhã me tirar da cama porque eu tinha de sair do Rio Grande do Sul, porque eu ia ser caçado e preso porque um cara tinha dito isso pro provincial de Caxias do Sul: “Olha, o Antonio vai ser caçado e preso”. O provincial me tirou da cama as quatro da manhã, junto com outro irmão que era do conselho e me disse para sair imediatamente do Brasil. E como ia sair: o cara de Caxias tinha dito para ele que eu deveria sair pingando, pegando ônibus aqui e caindo fora na fronteira. Na hora nem me alertei, mas eles estavam na busca do nosso esquema, de como nós fazíamos a ligação. Porque nosso trabalho aqui mais o Frei Betto, era o pessoal que vinha “rolando” do Rio e de São Paulo, que era a maioria de Ação Católica, que realmente eram muito engajados. Então nós hospedávamos em casas de freiras, padres, paróquias e depois eram levados atravessando a fronteira. Então eu disse “não, eu não vou sair. Eu tenho o curso de catequese por todo que é lado, etc. e tal”. Então eu fui consultar D. Vicente na Vila Vasconcellos, que ele estava em visita canônica, e ele disse “Não, tu não sai”. E me deu um cartão para o meu provincial para que este procurasse o governador do estado ou o secretário de segurança, que eu entreguei o cartão pro provincial dos maristas e o provincial não foi. Eu estava aqui, morando aqui com os meus irmãos, porque eu teria de sair sempre acompanhado porque, pelo Guido Maschi que me aconselhei, ele me disse: “Se tu tem culpa no cartório pica a mula, porque eles vão te prender, e vão te prender na rua”. Daí não saí mais sozinho, mas fiquei aqui. O provincial não foi nem falar com o governador, nem com o secretário. Daí realmente eu soltei os cachorros nele, e perguntei na cara dele porque ele não foi e ele disse: “Ah, eu não ia traír um amigo lá de Caxias”. Eu disse: “Ah, um amigo, mas um co-irmão seu o senhor trai”. Daí eles realmente me fecharam a porta no meu nariz, e eu fui apresentado como assaltante de banco, comunista, e ele não tinha condições de entender que era outra coisa. Na segunda prisão em 72, foram dez dias, e eles me massacraram, deram choques elétricos, soro da verdade, coisas assim (Depoimento Irmão Antônio Cechin, 2007).

---

contato e ele se dispôs a receber, em seu endereço, a correspondência que me era remetida em nome de ‘Olavo Borges’” (BETTO, 1982, p.112).

Irmão Antônio também destacou o papel de Frei Betto<sup>24</sup> quando esteve em Porto Alegre na oposição ao regime militar. Ele era um dos dominicanos que faziam parte do esquema de apoio a Carlos Marighela e contribuía com este ajudando perseguidos políticos a sair do país pela fronteira com o Uruguai e com a Argentina<sup>25</sup>:

Em 1969, o Frei Betto, quando tinha vindo para Porto Alegre, no colégio Cristo Rei, com a desculpa de estudar, pois o primo dele, o João Batista Libâneo, teólogo, era professor. Frei Betto já estava bem ligado com as oposições do golpe. Ele era do grupo da juventude, que fez em Ibiúna aquela concentração da UNE e inclusive tinha ligação direta com o Marighela. Os dominicanos eram uma espécie de braço avançado do Marighela no sentido de refugiar gente que estivesse clandestina e que a polícia estivesse quase para meter a mão neles. Daí eles saíam do Rio e São Paulo e vinham para o sul, e o esquema de despejar eles no Uruguai e na Argentina era comandado por Frei Betto em Porto Alegre. O Frei Betto tinha se instalado aqui exatamente para fazer essa função dentro do esquema do Marighela e dos que lutavam na oposição. Ele nos visitava muito, a cada semana estava aqui, e ele pediu, no começo de 1969, que esse endereço (apartamento onde mora o irmão Antonio) fosse o endereço das cartas que vinham para ele com o nome de guerra dele, o tal de Olavo Borges. Aqui vinha um padre que fazia o “*Cristus Sacerdus*”, um curso para formadores de seminário de São Leopoldo, e eu entregava essas cartas para ele e o Betto recebia (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

No entanto, desde o tempo da Ação Católica já existiam grupos de leigos organizados na América Latina. Embora fossem difíceis essas reuniões por causa dos diversos regimes militares instalados na América Latina, os setores da Igreja progressista latino-americana continuaram sua ligação, o que proporcionou uma rede de atuação e de solidariedade que ultrapassava as fronteiras dos Estados. Assim, a consciência das contradições do sistema social latino-americano e a onda de ditaduras que varreu a América Latina acabou fortalecendo a Teologia da Libertação.

---

<sup>24</sup>A prisão de Frei Betto e outros religiosos causou grande repercussão no Brasil todo e suscitou grande medo entre os setores progressistas da Igreja, como destacou em depoimento o Frei Arno Reckziegel (2007): “Acompanhamos a prisão do Frei Betto, mas não fui lá. Para nós repercutiu fortemente, nos deixou com muito medo. ‘Não abria minha boca para dizer que era conhecido dele’. Era como os apóstolos do tempo de Jesus e diziam: ‘A-tu é um deles’ e como Pedro a gente tinha de responder: ‘Eu nem conheço, nunca vi’. Quando Frei Betto foi preso, a gente acompanhou na surdina mas sem coragem de se expor, mas iam pessoas visitar ele. Gente considerada bem carola na Igreja, isto para não dar na vista. E a gente não podia recorrer à hierarquia da Igreja aqui (extremamente conservadora), não podia falar nem no meio do povo porque a gente sabia que havia um patrulhamento muito forte por parte da polícia. Assim a gente acompanhou tudo na surdina, com medo. Até porque vários companheiros, gente que eu conhecia foram presos e mortos. Simplesmente sumiram. Uma vez estava numa manifestação no centro de Porto Alegre, no Mercado Público, com uma turma muito grande de estudantes, ligados à Igreja, fechamos o centro todo. Estávamos num grupinho de quatro ou cinco conversando, e chegou a polícia, pegou um e nunca mais tivemos notícia dele. Ninguém. Ele estava no meu lado. Isso gerava uma pressão psicológica muito forte.

<sup>25</sup>Sobre o episódio narrado pelo Irmão Cechin e a atuação de Frei Betto na oposição contra a ditadura no período que esteve no Rio Grande do Sul ver: BETTO, Frei. Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighela. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.



A gente mantinha, por exemplo, o padre Agostinho Pretto, que era da JOC aqui no Rio Grande do Sul (depois foi trabalhar na baixada fluminense) fazia aquele trabalho que nós chamávamos de peão - de ônibus passava por todos os lugares e amarrava o pessoal para uma reunião ou encontro em Porto Alegre, Rio de Janeiro ou outro lugar. E a gente fazia tudo de maneira clandestina, tínhamos uma literatura abundante, mimeografada, sem autor, eu, por exemplo, me lembro que durante o tempo da ditadura, no porão da casa do desembargador Celso Gayger, nós tínhamos um mimeógrafo, e lá se produzia todo tipo de literatura, tudo que escrevíamos, ou seja, nunca se parou. A gente corria certo risco e em certos lugares onde nos reuníamos, os milicos colocavam microfones nas janelas e nós descobríamos só depois do segundo, terceiro dia. Aqui na Igreja Santo Antonio dos freis capuchinhos, por exemplo, no fundo da Igreja. Então se continuou todo tempo essa organização (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Nesse sentido, é esclarecedor o depoimento do desembargador Celso Gayger, que durante muitos anos trabalhou juntamente com grupos de católicos em órgãos da Igreja ligados à defesa dos Direitos Humanos, como a Comissão de Justiça e Paz e, muitas vezes, abrigou em sua própria casa exilados políticos latino-americanos:

Nós aqui, durante o regime militar, tínhamos um grupo de cristãos que se preocupavam com os problemas dos direitos humanos, e na época (1976), freqüentemente vinham exilados ou fugitivos políticos do Chile, da Argentina e do Uruguai. Nosso grupo de reflexão fazia parte o padre Albano Zilles, que era jesuíta e era o padre mestre dos noviços jesuítas que na época tinham sua formação na casa Padre Jorge, nos fundos do Colégio Anchieta. O padre Albano recebia alguns exilados recomendados por jesuítas chilenos, muito comprometidos pela luta pelos Direitos Humanos e, quando houve o golpe do Pinochet eles sofreram perseguições. Mas estávamos em um dilema: como resolver o problema desses exilados? Eu mesmo aqui em casa hospedei alguns exilados, mas nós nos preocupávamos. Fui a São Paulo e procurei o presidente da Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de Porto Alegre, Doutor José Carlos Dias, que tinha todo apoio de Dom Evaristo Arns, já que a Comissão de Justiça e Paz funcionava na sede da Arquidiocese de São Paulo. Aí me deu algumas orientações e levantou a possibilidade de encaminhar esses exilados políticos para São Paulo e de lá eles conseguiam uma proteção da ARNUR (órgão da ONU de proteção aos exilados políticos) e nós pretendíamos trazer isso para cá, mas haviam dificuldades em termos de Igreja, pois D. Vicente Scherer tinha uma posição mais ou menos conciliatória e não queria criar problemas com o regime militar ( Depoimento de Celso Gayger, 2007).

Como fica evidenciado no depoimento de Celso Gayger, os setores conservadores da Igreja não viam com bons olhos a participação de católicos na defesa dos Direitos Humanos porquanto isto também significava uma crítica aberta à ditadura, o que não satisfazia à política de bom relacionamento que os conservadores procuravam manter com o poder político. Dentro dessa perspectiva, o desembargador foi afastado, em 1982, da Comissão de Justiça e Paz do Rio Grande do Sul quando Dom Cláudio Colling, notadamente conservador, assumiu a Arquidiocese de Porto Alegre.

Essa preocupação com o posicionamento contestatório ao regime pode ser demonstrada a partir da carta<sup>26</sup> enviada por D. Urbano Algayer, responsável pela Regional Sul da CNBB e Bispo de Passo Fundo, a Celso Gayger quando de seu afastamento da Comissão de Justiça e Paz:

*...Digo-lhe sinceramente o que penso: as suas posições avançadas, polêmicas e antigovernamentais não se coadunam nem com a posição da maioria dos bispos do Rio Grande do Sul nem com a maioria dos nossos agentes de pastoral. Sua permanência na CJP/RS, organismo anexo a CNBB Regional Sul 3, só poderia trazer-lhe dissabores. Toma-se psicologicamente inviável ao menos no momento presente<sup>27</sup>. Creio que o senhor poderá encontrar melhor espaço de ação num organismo de cristãos que não esteja tão intimamente ligado à hierarquia. Temos um exemplo na CPT, cujos pronunciamentos não são de responsabilidade da CNBB, e sim de um órgão no qual militam católicos e evangélicos de uma linha social avançada (fragmento da carta de Dom Urbano Algayer a Celso Gayer, junho de 1982).*

No entanto, apesar da intensa atuação, existiam fortes oposições contra a Teologia da Libertação dentro da própria Igreja Católica, que desconfiava das Comunidades Eclesiais de Base e que tentou desmembrar os institutos do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano). Por parte do episcopado latino-americano, esta campanha tem o apoio da maioria dos bispos colombianos A. López Trujillo e Dario Castrillon. Trujillo dirigiu durante 11 anos a CELAM e, quando saiu, deixou em seu lugar Dario Castrillon. A partir desta alta instância, foram modificados os institutos do CELAM, lançadas campanhas em nível latino-americano contra os teólogos da Libertação, contra a Revolução Sandinista e contra as comunidades eclesiais de base. Contudo, a força da CNBB que, a partir da década de 1970 adota uma postura mais progressista, serviu para contrabalançar essa posição conservadora da CELAM. Nesse sentido, logo começam as intervenções comandadas pelo Cardeal Ratzinger, Papa Bento XVI, eleito em 2005, prefeito da Congregação da Doutrina da Fé, uma vez que o Vaticano preocupou-se com a difusão da Teologia da Libertação na América Latina e tomou medidas enérgicas para limitar seus efeitos.

Na preparação da III Conferência Episcopal Latino-americana, ocorrida em Puebla (México) e inaugurada por João Paulo II, a Teologia da Libertação sofreu uma vigorosa hostilidade da parte da Igreja e das teologias católicas tradicionais, mais ou menos ligadas ao poder dominante, que tinham como ponto de referência o Cardeal Alfonso López Trujillo, então arcebispo de Medellín que, desde 1972, desencadeou oposição a essa teologia. Destaco que Puebla já foi uma primeira tentativa de a Igreja conservadora segurar a Teologia da Libertação.

---

<sup>26</sup> Carta em anexo.

<sup>27</sup> Grifos meus.

Irmão Antônio Cechin salientou que a Igreja da Libertação sempre utilizou as assembléias paralelas como forma de pressão para com a hierarquia, e assim, como os teólogos da libertação não puderam estar presentes na Conferência de Puebla, foi feita uma assembléia paralela<sup>28</sup>, de teólogos e de assessores (Frei Betto, Libâneo dentre outros) que funcionou próximo do local do encontro dos bispos em Puebla, e era onde os bispos progressistas iam se assessorar, o que influenciou diretamente na elaboração do documento final da Conferência e, por conseguinte, parte do discurso da Teologia da Libertação foi incorporado no discurso oficial, até mesmo pelos Papas.

Quando terminou o encontro, a grande assembléia decidiu que o documento deveria ser aprovado por Roma. Os conservadores até esperaram os documentos nessa ida a Roma. Mas o nosso pessoal trouxe o documento como tinha sido elaborado em Puebla e já divulgou, e assim a gente ganhou a interpretação do documento de saída. E até hoje nem sei como ficou o documento depois que voltou de Roma. A gente sempre ganhava a interpretação do encontro (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Logo, como também ocorreu no CELAM de Medellín de 1968, os bispos progressistas conseguiram fazer com que suas propostas fossem aprovadas e publicadas nos documentos oficiais do CELAM, como chama a atenção Irmão Antônio Cechin:

Em Medellín foram feitos documentos ótimos, mas foram feitos por uma minoria de bispos progressistas, os outros bispos, conservadores e moderados, nem se deram conta do que significou Medellín, estavam lá presentes, mas não se deram conta do que aconteceu, porque até então não se poderia imaginar que pudesse haver um outro modelo de Igreja a ser construído. Os conservadores não davam bola (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Os bispos ligados à Teologia da Libertação nunca foram numerosos dentro da hierarquia eclesiástica, mas, assim como em Puebla, muitas vezes eles ganharam a adesão e simpatia das forças moderadas e, em algumas ocasiões, conseguiram até mesmo que setores mais conservadores da Igreja apoiassem, ou ao menos aprovassem seus documentos e demandas. Irmão Cechin ressalta que o próprio Dom Ivo Lorscheider, uma das maiores lideranças na CNBB, não pertencia ao grupo de bispos engajados da Teologia da Libertação, contudo sua posição moderada e predisposição ao diálogo, aliado a sua liderança dentro da Igreja Católica brasileira, rendaram-lhe papel destacado na História Brasileira recente. “Quando se deu conta que, na hora

---

<sup>28</sup>Irmão Antônio Cechin destaca que esse método de pressão continua sendo utilizado: “Como agora em Aparecida (o V CELAM que ocorreu em 2007, na cidade de Aparecida), teve um encontro paralelo de teólogos e bispos. Na opinião pública, a nossa turma se movimentou com entrevistas nas rádios e televisões e se avançou no sentido de

das reuniões dos bispos, os únicos que tinham idéias e projetos eram os progressistas. Então ele foi tendo de executar aquilo que os progressistas propunham nas assembléias de bispos, porque ele era do executivo da CNBB e a cabeça dele foi mudando” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Ressalto a importância da disputa interpretativa que ocorria em torno dos discursos oficiais, quando muitas vezes os ultraconservadores e os setores ligados à Teologia da Libertação usavam os mesmos discursos na defesa de posições totalmente opostas. No entanto, a organização e o preparo intelectual dos setores ligados a Teologia da Libertação faziam a diferença na hora da redação e da divulgação de documentos oficiais da Igreja.

Porém, apesar da capacidade dos setores progressistas de evitarem um embate direto com os setores conservadores, a ação da Cúria conseguiu atingir o coração da Igreja latino-americana e, através da política de nomeação de bispos conservadores pelo Vaticano, que passou a ser criteriosamente instituída a partir dos anos 80, e de um cuidado muito grande com os centros de formação, dificultou consideravelmente a renovação dos setores progressistas da Igreja.

---

questionar o Papa. Não muito forte, mas a coisa foi bem mais avançada” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

### **3. Da formação à prática: o degelo dos movimentos sociais no Brasil (1970-1980)**

Na História do Brasil recente, após um período de estagnação da sociedade civil, resultante do poder e opressão da sociedade política no período ditatorial, no fim da década de 1970, começou a ocorrer o degelo na sociedade civil brasileira. Naquele momento, começaram a ressurgir com força novos atores sociais, ocupando o espaço vazio deixado pela falta de partidos populares, e atuaram diretamente no campo da sociedade civil.

Com relação à oposição à ditadura, era o inimigo comum, o regime militar, que garantia a união das forças de oposição, o que fragilizou o projeto de democratização, que, para ser concretizado plenamente necessitava da articulação e representação das diferentes forças organizadas da sociedade civil.

Os movimentos sociais da década de 1970 eram, então, espaços mais ou menos informais, flexíveis, em que a reunião envolvendo poucas pessoas era a principal forma de mobilização em detrimento de uma organização de massas. Era uma ação estratégica, haja vista a repressão política e a conseqüente fragilização da sociedade civil. Destaco que, neste período as organizações ligadas a religiões, por serem menos visadas, serviam de guarda-chuva para intelectuais e líderes de movimentos sociais considerados subversivos que, de certa maneira mantinham certo grau de invisibilidade, o que contribuiu para o crescimento das CEBs durante o período militar (SCHERER-WARREN, 1998).

O governo proibia a atuação de movimentos sociais e reprimia as manifestações de esquerda, por outro lado, uma intervenção repressiva contra a Igreja poderia provocar uma grande perda de credibilidade do regime. Assim, após um período de relativa paralisia da sociedade civil, resultado da ditadura militar que concentrou o poder na sociedade política, o final dos anos 70

caracterizou-se por uma revitalização dos movimentos sociais, os quais, opondo-se ao modelo econômico e ao regime político em vigor, exigiram uma ampliação da participação social e política, contribuindo assim como força de pressão para o deterioramento do regime militar instalado em 1964.

Ressalto que a Igreja, ao romper relações com o regime militar e estabelecer relações diretas com setores populares, permite caracterizar-se como uma das principais forças críticas da sociedade civil nas décadas de 1970 e 1980. De acordo com Martins (1985), a própria abertura política foi concebida como estratégia para destruir essas novas forças, como fica claro nesse depoimento do general Golbery do Couto e Silva, um dos mentores da ditadura, que participou ativamente do golpe de 1964 e do processo de abertura política:

...tenho esperança de que a abertura política faça com que os partidos reapareçam com força, na plenitude de sua função de partidos com apoios legítimos do campo político, resultando daí a tendência do retorno de todas as outras entidades e organizações sociais não partidárias a seus papéis apolíticos, as suas esferas próprias de atuação, para oposições não ideológicas. De fato, um dos problemas mais sérios que temos no Brasil é o do relacionamento do governo com a Igreja... (Golbery do Couto e Silva. Planejamento estratégico. Brasília, Universidade de Brasília, 1981, p. 521-522 In MARTINS, 1985).

Carter (1991) argumenta acerca do papel que a instituição religiosa pode desempenhar frente a um regime autoritário, uma vez que, mesmo nas ditaduras, ela resguarda uma posição destacada na sociedade e se mantém institucionalmente forte e com condições de amparar e respaldar, melhor que outras instituições, aqueles que optam por uma postura de maior compromisso com as transformações políticas.

Assim, foi na insuficiência da participação efetiva dos sindicatos e dos partidos políticos, reprimidos ou cooptados pelo regime ditatorial, que outras organizações da sociedade civil ocuparam esse espaço, sendo que algumas dessas organizações irão tomar parte ativa nos conflitos, colocando-se a serviço das classes populares. É preciso destacar o papel desempenhado pela Igreja Católica, seja por sua ação propriamente institucional face ao poder, como uma das poucas instituições capazes de entrar em conflito aberto com o Estado no referido período, seja pelo engajamento direto de muitos de seus membros junto a movimentos sociais. “En circunstancias de transformación, tensión y movilización social ciertas prácticas, enseñanzas y dependencias de una iglesia pueden participar de una lucha por introducir cambios políticos y sociales” (CARTER, 1991, p.29).

Como perspectiva de ação os setores progressistas, principalmente aqueles ligados à Teologia da Libertação, enfocaram seu trabalho diretamente no plano da sociedade civil, tendo como principal suporte as CEBs, enquanto agente de transformação e de renovação que incentivou a participação política dos cristãos, que apoiaram a criação e organização de movimentos sociais. Deste modo, é necessário algumas considerações sobre as CEBs e seu papel nos movimentos sociais.

### **3.1 As Comunidades Eclesiais de Base**

O problema do conflito da Igreja surge porque a Igreja das Comunidades de Base está empenhada nesta luta de transformação, que não está atrelada ao poder, à classe dominante, como até pouco tempo (Depoimento do Irmão Cechin, 1984).

Dentre as proposições do Vaticano II estava uma maior valorização dos leigos, que buscava dessa maneira, uma maior aproximação da Igreja com a sociedade, o que serviu com incentivo para as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e, por conseguinte, dessa iniciativa decorreram muitos resultados, porquanto nessas comunidades houve o surgimento de um espírito de responsabilidade coletiva pela vida religiosa. Ademais, freqüentemente, ao invés da construção da capela, construía-se salões de festas que tinham várias utilidades, tais como escola, sala de catequese, lugar para fazer as reuniões para resolver as questões comunitárias. Desta forma, as CEBs significaram a construção de uma Igreja viva, mais que a ampliação de estruturas materiais (BOFF, 1976).

No caso das CEBs, foi somente no período mais repressivo da ditadura militar, após 1968, quando os canais de mobilização foram fechados, que começaram a assumir significado político. Mesmo quantitativamente, as CEBs foram expressivas, atingindo no início da década de 1980, em torno de 80.000 comunidades que reuniam em torno de dois milhões de pessoas, no entanto eram bastante heterogêneas, o que não as impediu de tornarem-se o centro de controvérsia do papel político da Igreja na América Latina.

As Comunidades Eclesiais de Base não só no Brasil, mas em toda América Latina, foram criadas com uma finalidade pastoral, no entanto, em todos os lugares onde existiu essa experiência, obtiveram um forte impacto na organização política e social. A forma de organização horizontal que se dava entre seus membros implica um processo de conformação de

laços intersubjetivos baseados na igualdade. E, ao mesmo tempo, almejava-se uma idéia de bem comum, de solidariedade e de justiça, que deveria ser ampliada para o restante da sociedade. É dessa maneira, que sob determinadas condições, as práticas das CEBs adquiriram uma potência política que se revelou antagônica à lógica verticalista e paternalista das organizações políticas tradicionais, inclusive da própria Igreja.

El aparato religioso también puede reforzar tendencias democratizadoras en una sociedad al instar a sus fieles a participar en organizaciones comunitarias, sindicales, políticas y otros medios de acción social. Al promover prácticas religiosas participativas, y apoyar el diálogo y un pluralismo dentro de sus propios espacios una iglesia asenta las bases para el desarrollo de códigos e valores democráticos que los fieles podrán transmitir a otras instancias de la sociedad e incluso de la vida familiar. Las comunidades eclesiales de base (CEBs) en América Latina, si bien muy variadas en sus experiencias, ofrecen un ejemplo de esta correlación entre participación religiosa y democratización política e social (CARTER, 1991, p. 29).

É preciso esclarecer que as Comunidades Eclesiais de Base não atuaram diretamente nas questões sociais, nem sequer chegaram a ser verdadeiras instituições. Entretanto, o pequeno círculo de pessoas que compõem uma comunidade de base, que geralmente reunia alguns vizinhos, inverteu a prática religiosa tradicional ao aproximar a religiosidade com a vida cotidiana e é por isso que surgem grupos, movimentos e entidades de que também participam os membros das comunidades onde, sem dúvida, a religião possui um papel libertador e subverteu um dos principais fatores do conservadorismo das religiões: a rígida estrutura eclesiástica.

Las religiones también tienden a servir a los intereses dominantes cuando los medios de producción religiosa son expropiados de los sectores subalternos. Es decir, cuando una elite religiosa especializada centraliza en sus manos la producción de todos los discursos, las interpretaciones y símbolos religiosos oficiales. Esta expropiación de los medios de producción religiosa restringe la capacidad de expresión de los sectores populares y su utilización de los símbolos de fé en formas que respondan mejor a sus necesidades e intereses sociales. En los grupos sociales donde los conceptos religiosos están firmemente entretejidos a su comprensión ideológica de la sociedad, esa expropiación religiosa limita las posibilidades de emprender un desarrollo autónomo y de oposición al orden dominante (CARTER, 1991, p.28).

Ao mesmo tempo em que Igreja diversificou e dinamizou a sua estrutura e o seu trabalho pastoral por meio das CEBs, rompendo vínculos e alianças na prática religiosa local, deslocando o centro dessa prática da paróquia para a comunidade eclesial, deslocou também o lugar de onde se analisa a realidade e, conseqüentemente, subverteu o uso da religião e da Igreja como instrumentos a serviço do poder estabelecido (MARTINS, 1985). Irmão Antonio Cechin enfatizou o papel das CEBs na gênese dos movimentos populares do Rio Grande do Sul:



Antes das CEBs não existiam os movimentos populares. No Rio Grande do Sul, foi quando se organizou as Comunidades Eclesiais de Base que tudo começou. Os movimentos populares do tipo que nós temos hoje se devem às CEBs. Antes tínhamos, por exemplo, alguma associação de moradores por aí, mas muito frágeis, tínhamos sindicatos, mas a maioria deles pelegos. Com as CEBs, no entanto, iniciou-se a oposição sindical, em Canoas, por exemplo, depois de parece que 27 anos de sindicato pelego dos metalúrgicos, com as Comunidades Eclesiais de Base fizemos toda a campanha do Paim e elegemos ele presidente do sindicato dos metalúrgicos de Canoas (Irmão Antonio Cechin, 2007).

Os representantes da Teologia da Libertação reconheciam perfeitamente o significado político das CEBs e do seu poder de minar as poderosas estruturas de poder hierárquico da Igreja: “Como se pode observar, a Igreja não vai ao povo; agora é o próprio povo-igreja que fala de si mesmo. Este modelo de Igreja faz tremer o conceito clerical ou elitista de Igreja e daí as tensões existentes na América Latina” (DUSSEL, 1989, p.71). Frei Betto também destacou a determinante influência que tal corrente teológica na formação de lideranças de movimentos populares no Rio Grande do Sul, nos anos de 1970 e 1980.

No Rio Grande do Sul, a Teologia da Libertação, através da opção pelos pobres, adquiriu grande capilaridade no clero, entre religiosos e, sobretudo, seminaristas e ex-seminaristas que se envolveram com os movimentos sociais. É significativa a safra de militantes políticos oriundos das pastorais populares (e, portanto, da Teologia da Libertação): Olívio Dutra, Paulo Paim, Miguel Rossetto, Selvino Heck, João Pedro Stédile, Irmão Antonio Cechin, Adão Preto, Frei Sérgio etc. (Depoimento de Frei Betto, 2007).

Deste modo, a estrutura leiga das Comunidades de Base revelou uma face nova e distinta da Igreja tradicional, pois emancipou o cristão da mediação institucional da autoridade sacerdotal, sem eliminá-la completamente. Essa mudança na relação entre Igreja e poder teve implicações que ultrapassaram a própria Igreja institucional, pois inverteu também um modo de ver as coisas, de julgar e de agir dos grupos populares.

### **3.2 A “guerra de posições” dentro da Igreja**

A estratégia de “guerra de posições” é uma das marcas da Igreja da Libertação que sempre levou em conta os prejuízos que um novo cisma na Igreja traria para os setores progressistas e, assim, evitam travar combates diretos com o Vaticano.

Essa era a nossa política, porque mesmo agora com o Bento XVI não houve ataques frontais, no entanto questionamentos menores de foram feitos. A gente não pode em uma luta política perder a massa. Então, como o Papa é o chefe da Igreja, isso que a gente diz, que nós temos as Comunidades Eclesiais de Base, nós temos infiltração entre os padres, temos alguns da Libertação, alguns bispos, um ou outro cardeal tipo D. Paulo Evaristo Arns, mas em Roma, no Vaticano, mas ainda não temos um papa progressista, mas temos que fazer com que ele conserve a unidade de toda Igreja e nós não podemos nos jogar contra o Papa diretamente. Pois assim seria dito: ‘Esses aí são hereges, porque não aceitam o Papa’, que essa é a grande tese do Bento XVI: quando diz ‘Fora da igreja católica não há salvação’, é porque o protestante não aceita o Papa. Nós decidimos, então, nós não vamos fundar uma nova Igreja como os protestantes fizeram, vamos ficar dentro, vamos cutucar a onça com vara curta etc... Vamos construir um novo projeto de igreja, como as comunidades de base sempre se definiram, ‘CEBs: base da nova Igreja e base da nova sociedade que queremos’. Estamos tranquilos nessa caminhada, é claro que com altos e baixos. As Comunidades Eclesiais de Base, de repente morre tudo em alguma diocese e, em compensação, em outra diocese elas crescem e, porque para nós não tem como voltar a ser conservador (Depoimento de Irmão Antônio Cechin, 2007).

A partir dessa metodologia de ação, os setores progressistas voltaram-se para espaços de atuação que não estivessem tão visados pelos conservadores na tentativa de minar as estruturas oficiais, hierárquicas e extremamente rígidas da Igreja, sem perder o espaço institucional.

Assim, mesmo sem ter um espaço oficial da Igreja onde nós podemos trabalhar, nós temos as casas das famílias, como a Igreja dos Atos dos Apóstolos, que era a Igreja das casas dos vizinhos, e quem é que pode nos impedir de ir na casa de um trabalhador, de juntar vizinhos para começar um trabalho. Então, serenou quando fomos para a periferia e não demos mais bola para a Igreja conservadora. A partir daí, nós nos conformamos: “A Igreja vai mudar no ano 3000 como grande instituição, mas nós não devemos sair da Igreja como fizeram os protestantes, e criar uma nova Igreja, mas temos que ficar e minar a Igreja por dentro, e então devemos ocupar todos os níveis, desde a base, os níveis intermediários e vamos nos infiltrar até no Vaticano se for possível”, e essa era a estratégia (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

A opção pelos pobres foi imediatamente condenada pelo setor conservador da Igreja, que possuía grande poder no Rio Grande do Sul. O conflito com a hierarquia foi mais diretamente com D. Vicente Scherer e sua mão-de-ferro sobre a Igreja do Rio Grande do Sul, sempre combatendo a Igreja Progressista e, assim, a nascente Teologia da Libertação<sup>29</sup>. O depoimento de

---

<sup>29</sup> Sobre o conservadorismo e autoritarismo de Dom Vicente Scherer, é esclarecedora a descrição de Frei Betto: “Foi como dirigente da Ação Católica Brasileira que conheci Dom Vicente Scherer. Magro, pele muito branca, olhos miúdos, cabelos alvos repartidos de lado, conservei-lhe a imagem de um homem simples no trato pessoal, embora autoritário no exercício do poder e reacionário nas suas idéias. Costumava encontrá-lo nas reuniões da CNBB, no Rio, quase sempre realizadas no Convento do Cenáculo, nas Laranjeiras, ao lado do prédio que eu morava. Nossas relações nunca foram além de cumprimentos formais ou de conversas rápidas e objetivas. Ele nada tinha de certa afetação cardinalícia que vi em outros prelados, e creio que nunca se sentiu muito à vontade vestido de púrpura. De sua origem rural, filho de imigrantes alemães, Dom Scherer guardou a singeleza da fé, o amor às tradições e a moral rígida, kantiana. Criado em clima de cristandade, educado pelos jesuítas, jamais se adaptou a Igreja da colegialidade, do exercício democrático, comunitário, do poder pastoral. Seu estilo germânico de autoridade ultrapassava as

Selvino Heck evidencia o conservadorismo da Igreja do Rio Grande do Sul e a força de D. Vicente sobre a mesma:

Em 1973, iniciei a Teologia na PUC/RS, onde, em função de um poema que publiquei quando do golpe contra Allende no Chile (setembro de 1973), conheci João Pedro Stédile, estudante da Economia (mais adiante assessor estadual da CPT), faculdade que funcionava no mesmo prédio da Teologia. A partir dele me aproximei de outros estudantes da PUC e começamos a discutir a vontade e necessidade de renovar o movimento estudantil da PUC. Ao mesmo tempo, surgiam Frei Leonardo Boff, a Teologia da Libertação, Frei Betto, os dominicanos e seus livros na prisão, que queríamos estudar e introduzir no curso de Teologia. Em 1974 começamos a nos envolver no movimento estudantil da PUC, então altamente conservador, como a própria Universidade. Tornei-me representante dos alunos junto à direção da Faculdade de Teologia (o diretor era Urbano Zilles) e representante dos alunos junto à Reitoria da PUC (o Reitor era o irmão José Otão). Participava das reuniões da direção da Faculdade e de toda Universidade em função do mandato recebido. A atuação começou a ter logo reações contrárias, ainda mais por ser estudante de teologia e franciscano. Um jornal que fizemos na Faculdade de Teologia causou reações do diretor, assim como iniciativas e reivindicações nossas no sentido de democratizar o curso e introduzir nele conteúdos mais progressistas, com ênfase na Teologia da Libertação.

Resultado: no segundo semestre de 1975, eu e mais três estudantes de teologia fomos suspensos por um mês do curso. O conflito se estabeleceu na teologia e em toda Universidade, com ampla repercussão de mídia, especialmente no plano nacional. No dia 24 de dezembro, o irmão José Otão comunicou-me que eu não teria a matrícula renovada para 1976, quando eu faria o quarto ano de teologia e seria ordenado (Também fui suspenso da faculdade de Letras, que eu fazia concomitantemente; mas consegui me diplomar em Licenciatura Curta - em Letras são dois anos -, que é o título acadêmico superior que me salva até hoje). Soube depois que houve intervenção direta de D. Vicente Scherer, como Chanceler da PUC, nesta decisão (também com gestões e acompanhamentos da Polícia Federal – eram tempos de ditadura -, embora eu tivesse estado, a pedido, numa reunião geral dos bispos gaúchos no Seminário de Viamão, para explicar o caso e os acontecimentos, que não adiantou nada. Fui expulso assim mesmo). Em 1976, fiz a teologia numa Escola de Teologia dos próprios franciscanos, que foi ativada só por minha causa. Fiz o Leitorato e Acolitato, no segundo semestre seria ordenado diácono na igreja São Pedro da Lomba do Pinheiro. Uma semana antes, já comprada a alva, preparada a cerimônia com mais três confrades (um dos quais o futuro bispo Frei Aloísio Dilli), fui comunicado que não seria ordenado diácono. D. Vicente vetara minha ordenação e nenhum outro bispo gaúcho o faria. Cogitei ir para Santo André, onde estava o já então D. Cláudio, mas acabei não levando adiante esta possibilidade. No início de 1977, entre as várias opções oferecidas, decidi ir para a periferia morar na comunidade franciscana da Lomba do Pinheiro, com Frei Arno Reckziegel. As razões: estava mais de acordo com minhas idéias, compromissos e experiências da época; continuava mais próximo dos amigos e companheiros de luta do movimento estudantil e da pastoral de juventude; uma série de comunidades de religiosos/as e de jovens, fruto do trabalho da pastoral da juventude, começaram a se formar em várias vilas e bairros populares. Nesta trajetória, em 1976, fui ser professor de religião no Colégio da Glória das Irmãs do Imaculado Coração de Maria, mas, pelo meu envolvimento político, acabei demitido em setembro de 1977. Em 1979, fui convidado para ser professor de orientação religiosa no Colégio Anchieta. Depois de um acirrado e público processo de disputa sobre a orientação religiosa e metodológica

---

fronteiras da Arquidiocese de Porto Alegre para impor-se a todo sul do Brasil. Em torno da sua figura, como uma espécie de eixo central, gravitou a Igreja do Rio Grande do Sul nos últimos trinta anos” (BETTO, 1982, p. 98).

libertadora do colégio, com repercussão estadual e nacional, envolvendo mídia, opinião pública e a própria comunidade escolar, fui demitido pelo colégio em janeiro de 1981, mais uma vez por interferência de D. Vicente Scherer, desta vez junto ao Vaticano e junto ao Superior Geral dos Jesuítas, Padre Paulo Arrupe (Depoimento de Selvino Heck, 2007).

No entanto, algumas ordens e congregações religiosas eram mais progressistas no Rio Grande do Sul, destacando-se os franciscanos, os capuchinhos, parte dos lassalistas, os oblatos e redentoristas e algumas congregações femininas. Alguns bispos mais jovens, ainda que não fossem propriamente adeptos, tinham boas relações, concordavam ou pelo menos toleravam os setores ligados à Teologia da Libertação, às CEBs e às pastorais sociais, dentre estes D. Sinésio Bohn, D. Paulo Moretto, D. Ivo, D. Dotto, D. Jaime (Depoimento de Selvino Heck, 2007).

O trabalho eclesial desses segmentos progressistas, em geral, dava-se à margem da Igreja oficial. Não eram contra, não a combatiam, mas buscavam caminhos próprios, para não sofrer a tutela direta da instituição. Assim procedia a comunidade franciscana da Lomba do Pinheiro, que fazia questão de organizar as comunidades e o povo sem ter as amarras de uma paróquia, e os demais religiosos que se inseriam no meio do povo e aí faziam o trabalho de evangelização junto com as organizações populares, com vigários, padres e bispos quando estes apoiavam o trabalho, ou independente deles, quando isso não era possível. Nas comunidades mais afastadas, havia uma interferência menor por parte da Arquidiocese. Frei Arno Reckziegel conta que mesmo a Lomba do Pinheiro ficando na Arquidiocese, dificilmente D. Vicente ou outro bispo interferiu no trabalho pastoral realizado nesta comunidade.

Tínhamos pouco relacionamento. A gente quase não tinha contato, pois éramos mal vistos. No entanto também, se pela igreja oficial nós não éramos bem vistos, pelo nosso lado a igreja oficial também era mal vista. Tivemos alguns problemas com a arquidiocese, com D. Vicente. Então havia umas desavenças bem grandes, pois esse era totalmente contrário, não aprovando o envolvimento direto porque achavam que era política marxista (Depoimento de Frei Arno Heckziegel, 2007).

Geralmente os conflitos ocorriam porque as estruturas oficiais da Igreja não estavam preparadas para uma visão mais progressista. E isso ocorria principalmente na Arquidiocese de Porto Alegre, extremamente conservadora e o centro do poder da Igreja do sul do Brasil. “Houve um grau razoável de liberdade para o trabalho pastoral, ainda que às vezes fosse uma liberdade consentida, onde o bispo ou o vigário meio que fechavam um olho e assim nos deixavam trabalhar, mas sem um apoio mais explícito” (Depoimento de Selvino Heck, 2007).

Esse projeto dos setores progressistas de transformação da Igreja e da sociedade, principalmente os setores influenciados pela Teologia da Libertação, gerou um confronto aberto com a Igreja conservadora que se fez sentir nos mais variados níveis de atuação:

Num primeiro momento, a Igreja da Libertação pensou converter a Igreja toda, mas num segundo momento, a gente achou que não, que a gente tinha de caminhar com nosso projeto que hoje já se define [...] Pablo Richard recentemente disse: “Não existe Igreja Católica, o que existem são modelos diferentes dentro da Igreja Católica” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

No Rio Grande do Sul, a Igreja Oficial sofria forte influência conservadora de D. Vicente Scherer, o que quase sempre era desfavorável para os setores progressistas. Dessa maneira, estes deviam buscar estratégias outras que não o conflito direto com a Igreja Oficial e isso foi possível em grande parte pela frágil infra-estrutura pastoral, que revelava uma significativa escassez de padres para as periferias urbanas.

Ai então aconteceu a mesma coisa com a Igreja do Rio Grande do Sul aconteceu aqui em Porto Alegre. Em Porto Alegre, no tempo que nós fizemos a opção pelos pobres, as igrejas todas e as capelas da capital estavam todas no centro. Não havia nada nas periferias. Era a grande coroa de espinho de Cristo essas centenas de vilas do êxodo rural, que vieram todos para região metropolitana. Nas reuniões que nós fazíamos de agentes de pastoral, o pessoal se queixava de D. Vicente, se queixava da igreja conservadora, até em determinada reunião, a gente disse: ‘A Igreja conservadora tá toda no centro, para que vamos nos queixar, vamos para periferia, pois se o povo tá lá a Igreja progressista deve estar lá’. E aí, não demos mais bola para o centro e fomos para periferia. Fomos enxertando uma comunidadezinha de freiras aqui, outra lá (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Destaco que, inicialmente, não houve conflito aberto, até porque os setores progressistas eram poucos e fracos no Rio Grande do Sul. No entanto, aos poucos foram se fortalecendo a medida do desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base, do processo de formação inserida, do papel do Centro de Orientação Missionária (COM), e o próprio ensino de Teologia no Seminário Maior de Viamão começou a mudar. Somente a partir de então é que ocorrem mudanças significativas no perfil da Igreja do Rio Grande do Sul, que, paulatinamente, foi desencadeando um embate aberto com os setores mais conservadores. Embora, sempre tivessem muita dificuldade de relacionamento com a Igreja conservadora, em vez de confronto direto, setores progressistas adotaram como estratégia não chamar a atenção para não serem percebidos pela Igreja oficial, direcionando seu projeto para a formação e prática direta nos meios populares, distanciando-se assim do conflito direto com os setores conservadores da Igreja do Rio Grande

do Sul, que se destacava pelo seu conservadorismo. Como destaca Irmão Cechin (2007), os bispos que adotavam posições progressistas sofriam perseguições dos bispos conservadores: “Quando D. Ivo foi ser secretário da CNBB, foi escorraçado por D. Vicente porque ele começou a se ligar com o grupo dos bispos progressistas do Brasil. D. Vicente tocou D. Ivo para Santa Maria, pois deveria ter sido ele o arcebispo de Porto Alegre e D. Vicente pôs no lugar um conservador: Dom Cláudio Colling”.

O processo de formação de mediadores religiosos a partir da Teologia da Libertação se apresenta em três níveis: o nível teórico, através do trabalho de formação em uma teologia comprometida com a libertação; o nível de mudança cultural, no qual a consciência e a mudança de valores são estimuladas, na base de discussões grupais e interpretações renovadas da Bíblia e sempre relacionando com a vida cotidiana; e o nível de intervenção política com a participação de agentes religiosos nos movimentos sociais. É esclarecedor o depoimento da participação do Monge Marcelo Barros na difusão da Teologia da Libertação no Rio Grande do Sul.

Eu tive três formas de participar do movimento aqui no Rio Grande do Sul. O primeiro foi através de cursos bíblicos no COM, na época do padre Orestes Stragliotto, na década de 1970, em 75, 76, 77, e ele me convidava para dar esses cursos aqui. Foi uma experiência muito interessante de formação de agentes de pastoral. Naquela época eu era muito novo, 30 anos. A segunda experiência foi na cidade de Santiago, onde coordenava a paróquia o padre Irineu Stertz, o padre Carlos e a irmã Teresinha Hoffman e eles me convidaram para uns encontros missionários que praticamente mudaram a fisionomia da pastoral. Então eu passava 4 ou 5 dias, e durante 3 anos, eu vinha todos os anos umas duas vezes. E a terceira foi o contato com a Pastoral da Terra, com o padre Schio, em Antonio Prado, e também com o Arnildo, em Ronda Alta, e eu participei no começo da Encruzilhada Natalino. Ia lá visitar, dar apoio a ele e uma vez cheguei a ficar detido (Depoimento do Monge Marcelo Barros, 2008).

Em vista dessa realidade, no próximo capítulo procurarei destacar algumas das maneiras como a Teologia da Libertação se difundiu no Rio Grande do Sul, estudando como ocorreu a formação teórica, a inserida e a prática de agentes religiosos que agiram dentro dessa linha. Para tanto, investiguei a influência do Centro de Orientação Missionária no que se refere à formação teórica; a experiência pioneira da província franciscana do Rio Grande do Sul de formação inserida em meios populares, realizada na Lomba do Pinheiro, na periferia de Porto Alegre, e a prática propriamente dita dos agentes religiosos em Movimentos Sociais, através da atuação desses agentes na gênese do Movimento Sem Terra, que também considerei um processo de formação, porquanto serviu de escola para outros Movimentos Sociais e transformou a maneira de atuação de mediadores religiosos ligados à Teologia da Libertação nesses movimentos.

### 3.3 A formação teórica: O Centro de Orientação Missionária

O Centro de Orientação Missionária foi a ponte entre a teoria e a prática (Frei Sérgio Görgen, 2007).

Na América Latina, existiram centros que se destacaram na difusão da Teologia da Libertação, como o Centro de Orientação Missionária de Caxias do Sul, o COM<sup>30</sup>. Este centro foi fundado em 1970 pelo Padre Orestes Stragliotto<sup>31</sup> (coordenador geral do Centro até 1982), a partir da necessidade de articulação de teólogos, bispos e leigos e foi um dos principais vetores de difusão, articulação dos sujeitos, produção de material e formação de agentes de pastoral dentro de uma linha da Teologia da Libertação. Os grandes intelectuais brasileiros da Teologia da Libertação deram cursos no COM, tais como Leonardo Boff, Clodovis Boff, Frei Betto, José Oscar Beozzo, Marcelo Barros, Pedro Casaldáglia, Carlos Mestres, dentre outros.

É preciso ressaltar que o COM surgiu tendo como principais objetivos a organização de cursos de formação missionária e de agentes de pastoral popular para leigos e religiosos e, como o próprio nome indicava, a distribuição de missionários pelo Brasil, principalmente para o Norte e Nordeste, devido ao grande número de religiosos existentes na diocese de Caxias do Sul, o que proporcionava uma forte vocação missionária ao COM.

Logo, o COM foi centro de formação de agentes religiosos não só para o Rio Grande do Sul e outras regiões do Brasil, como também foi um dos principais organismos articuladores dos agentes das Comunidades Eclesiais de Base, da Comissão Pastoral da Terra (de onde nasceria o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST) e da Pastoral Operária.

O Centro de Orientação Missionária foi um grande centro irradiador de uma concepção diferente do cristianismo tradicional, de atuação no campo social. Teve no padre Orestes Stragliotto o grande animador, coordenador, que segurava a barra contra tudo e contra todos. Lá eles faziam os famosos cursos, além do curso do COM, propriamente, que era o curso de orientação missionária. Aquele era um centro onde todos os encontros aconteciam em nível de país. Eu diria que se a Teologia da Libertação teve um grupo de teóricos que a elaborou, o COM foi o grande centro que a irradiou, que fez a ponte entre

<sup>30</sup> O Centro de Orientação Missionária foi fundado em 23 de março de 1970, como órgão executivo da Comissão Diocesana para a Atividade Missionária – CODAM da Diocese de Caxias do Sul, com o objetivo de articular e assessorar os diversos movimentos missionários, promover a formação de agentes para as missões e aprofundar a reflexão sobre a ação missionária da Igreja na Diocese de Caxias do Sul. Cf. COM. *Centro de Orientação Missionária*. Caxias do Sul: Arquivo do COM, (mimeo), [s.d.], p. 01 (STOFFEL, J. C. História, Teologia e Prática do Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria. Uma contribuição para o movimento ecumênico no Brasil. Dissertação de Mestrado em Teologia/ EST. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005).

<sup>31</sup> É consenso entre os entrevistados no presente trabalho que Irmão Antônio Cechin, Padre Orestes Stragliotto e o Padre Arnildo Fretzen foram os grandes pioneiros da Teologia da Libertação no Rio Grande do Sul.

a teoria e a ação pastoral. Praticamente todos nós passamos por lá. O COM era um bom centro de debates, com os grandes elaboradores de uma proposta diferente de país, contrários ao regime militar estiveram lá. Eu diria que a participação dos cristãos no PT foi construída lá. Mas tínhamos grandes debates, com grandes teóricos, e ao mesmo tempo éramos todas pessoas vinculadas à prática, que saímos de lá e íamos para uma ação concreta num bairro, em uma vila popular. Muitos religiosos que participavam dos cursos de retiro lá chegavam em suas congregações e forçavam a barra para morar na periferia com os pobres. Ir para frente de luta nos Movimentos Sociais, trabalhar na pastoral, ir para uma região missionária do país, para Amazônia, e para o meio dos índios, ir para um bairro operário. O Centro de Orientação Missionária foi a ponte entre a teoria e a prática (Depoimento do Frei Sérgio Gorgen, 2007).

Além da vocação missionária, a diocese possuía a vantagem de ser também uma região periférica no Estado, mais distante que a capital do estado, da repressão da ditadura militar, bem como da perseguição direta dos setores conservadores da própria Igreja, que tinha como principal representante o arcebispo de Porto Alegre, D. Vicente Scherer.

Na diocese de Caxias, tínhamos sempre o campo aberto para reuniões de todo tipo, por exemplo, encontro de Comunidades de Base. Fazíamos assim porque a diocese dava abertura. Fazíamos encontros característicos. Depois, o grande mentor da CPT durante muitos anos foi o padre João Bosco Schio, ligado ao COM, ao Orestes Stragliotto. Todo crescimento da CPT se deve a Caxias. Só realmente perdeu essa hegemonia quando surgiu o MST, no ano de 1979, a partir das Comunidades de Base de Ronda Alta. Mas todo esse tempo o Padre Schio foi da JAC, da Juventude Agrária Católica. Nossas reuniões de Igreja, meio clandestinas, eram sempre no COM. e o Orestes nunca foi incomodado lá em Caxias. Ele tinha muito mais cancha. Caxias era periférica, não era tão visada e tinha uma vantagem, tinha um bispo ótimo, não era tanto em visão, mas totalmente zeloso e tolerante que era o Dom Benedito Zorzi, um pouco perseguido por D. Vicente, exatamente porque ele nos abria espaço para trabalhar. Nas outras dioceses, não conseguíamos nos reunir. Os bispos estavam em cima, nos proibiam (Irmão Antonio Cechin em entrevista a Ramone Mincato, 2004).

De acordo com MINCATO (2004), a história do COM pode ser dividida em três momentos. De 1970 a 1973, período crítico da ditadura militar, dedicou-se à formação e ao envio de missionários para regiões mais pobres do país.

Lá em Caxias ele reunia os bispos todos dessa linha progressistas uma vez por ano, que vinham aqui até para buscar religiosos para levar para o Norte do país. Vinham buscar missionários aqui, por exemplo, em Dourados, no Mato Grosso por pouco não ficou bispo o Panazollo, que era um monsenhor de Caxias, pois foram mandados tantos padres para o Mato Grosso que eles tinham praticamente a possibilidade de fazer uma diocese só com os padres mandados pelo COM, e por pouco não saiu um enclave gauchesco lá no Mato Grosso (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

De 1974 a 1981, o COM atuou juntamente com o CECA (Centro Ecumênico de Catequese), e assim ampliou as suas ações preparando agentes oriundos de outras regiões do



Brasil e da América Latina. O COM (e o CECA), além da dimensão local e nacional, tiveram uma dimensão latino-americana muito forte.

Havia cursos com presença, não só de assessores, mas principalmente de gente de toda América Latina, o que mereceria um estudo maior, para saber qual foi sua influência em vários países ao longo do tempo, resultando no que está acontecendo hoje. Com certeza teve na Nicarágua (eu cheguei a ir para a Nicarágua em 1984, vindo de um encontro no México, no meio do processo revolucionário, e visitei lá ONGS e Centros de formação ligados à igreja que tinham contato conosco, com o CECA e o Brasil ( Depoimento de Selvino Heck, 2007).

Atuando conjuntamente, as duas entidades transformaram-se nas grandes fomentadoras das CEBs e pastorais, bem como produziram grande quantidade de material impresso de cunho político e social. E, por fim, no período de 1982 a 1985, o COM perdeu o seu dinamismo com a saída do CECA de Caxias do Sul e foi perdendo sua força como grande centro formador de agentes religiosos progressistas (MINCATO, 2004).

### **3.3.1 Os cursos do Centro de Orientação Missionária e os movimentos populares**

O COM promovia cursos de formação e estimulava o engajamento político dos cristãos, religiosos ou leigos, direcionando-os política e ideologicamente para a luta ao lado dos segmentos oprimidos da sociedade. O principal objetivo do COM era o de formar agentes de articulação junto aos movimentos populares como enfatizou o Monge Marcelo Barros:

No Brasil, desde a década de 1970, os setores progressistas cuidaram da formação de agentes de pastoral. Aqui no Sul, o COM e o CECA tiveram uma influência muito grande. Formadores como Irmão Antônio Cechin, pioneiro nas comunidades de base e dos movimentos populares. Então, para a Teologia da Libertação, para os cristãos ligados às lutas populares, é muito importante essa opção de formação de leigos (Depoimento do Irmão Marcelo Barros, 2008).

Assim, a estratégia era baseada na capacitação de agentes para atuarem nos meios populares e contribuírem na educação, mobilização e organização dos setores subalternos da sociedade. Para elevar o nível de criticidade, partiam dos saberes dos agentes e depois insistiam na necessidade de relacioná-los com problemáticas mais abrangentes: a conjuntura nacional, internacional, da Igreja e pela análise estrutural do capitalismo. Nos cursos realizados no Centro de Orientação Missionária, sempre era utilizada a metodologia do “ver-julgar e agir”.

Nós fazíamos um encontro na primeira metade do ano e outro na segunda metade do ano no COM. No primeiro encontro, era sobre CEBs e espiritualidade da libertação e, na segunda metade do ano, a prática, os movimentos populares e as ferramentas de luta. O COM teve um papel muito importante (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Se havia os teóricos da libertação também houve pessoas que resolveram pôr a teoria em prática e, assim, na década de 1970 e 1980, tornou-se relativamente comum o envolvimento de agentes religiosos nos meios marginalizados, quando muitos deles passaram a atuar diretamente nos setores populares. Nesse sentido, é preciso ressaltar o papel do COM na preparação para a prática desses agentes religiosos, uma vez que os cursos eram realizados em etapas, e entre as etapas, esses agentes podiam pôr em prática o conteúdo dos cursos.

Eram cursos em etapas, eram quatro etapas por ano e, no intermédio entre uma etapa e outra, tinha o estágio nas localidades. Isso nos deu o embasamento e o enfoque realmente era na linha da transformação. Ou seja, se saía do curso com uma preparação teórica e iam para prática e tinha uma reavaliação da prática. O curso preparava para a prática, e aí totalmente na linha da Teologia da Libertação, todas as assessorias eram nessa linha (Depoimento de Irmã Terezinha Hoffmann, 2007).

Além disso, esses cursos possibilitavam que pessoas que não estivessem ligadas diretamente aos movimentos populares os apoiassem. A formação de uma rede de apoiadores dos movimentos sociais foi um dos principais objetivos do COM. O depoimento de Celso Luiz Gayger é esclarecedor nesse sentido:

A minha aproximação com os movimentos sociais e da CPT se deu por ter participado de cursos no COM, que era dirigido pelo padre Orestes Stragliotto, em Caxias do Sul. Era um centro de repercussão de toda América. Vinham lideranças ligadas à Teologia da Libertação de vários países e de todos os estados do Brasil. Esses encontros duravam um período grande, a cada 30 dias por um período de três anos que a gente participava do curso. Eu tinha um problema profissional, pois eu era juiz, então eu tinha que coordenar as possibilidades para poder participar do curso. Foi através do COM que fiquei conhecendo outras pessoas, como o padre Júlio Giordani, depois um que fundou a CPT, criada em 1976 (Depoimento de Celso Luiz Gayger, 2007).

Insistia-se em um estudo aprofundado das particularidades históricas do país, principalmente das regiões onde atuariam os agentes, bem como da metodologia de prática pastoral, para pensar e definir linhas de ação sintonizadas com a correlação das forças políticas e da realidade de cada região, pois os planos de ação e prática pastoral dos agentes tinham que ser condizentes como o meio social de inserção.

O COM foi extremamente importante na criação das Romarias da Terra, na organização e articulação das comunidades de base e de movimentos sociais, e, principalmente na formação

teórica dos mediadores religiosos que atuaram nos movimentos populares com especial destaque para a assessoria do Movimento Sem-Terra.

### **3.4 A formação inserida**

A preocupação com o social transformou também a estratégia de formação dos religiosos. Ao invés dos grandes seminários de formação, em geral situados em regiões de classe média, criados no período do Modelo de Cristandade, voltou-se para uma formação mais próxima dos setores populares, com os religiosos inserindo-se nas periferias pobres das cidades. A atuação direta nos meios populares foi de fundamental importância no processo de formação de agentes religiosos que atuaram diretamente nos movimentos sociais no Rio Grande do Sul, uma vez que colocou em contato os religiosos e agentes pastorais com a realidade dos segmentos mais pobres da população brasileira. Na década de 1970 e 1980, tornou-se relativamente comum a atuação nas periferias e em bairros operários não só no Brasil como na América Latina. Neste capítulo, evidenciarei a iniciativa pioneira dos franciscanos na Lomba do Pinheiro em Porto Alegre iniciada ainda na década de 1960.

#### **3.4.1 O pioneirismo franciscano na Lomba do Pinheiro: “A vida no meio do povo: re-aprendendo a ler a Bíblia”**

O pioneirismo da formação inserida nas periferias das grandes cidades coube aos franciscanos, que já na década de 1960 possuíam um trabalho bem desenvolvido com os pequenos agricultores, no interior do Rio Grande do Sul. No entanto, a província franciscana preocupava-se basicamente com o forte êxodo rural do período, com uma migração constante do campo para as grandes cidades.

Nossa província dos franciscanos do Rio Grande do Sul estudou esse fenômeno. Em varias reuniões e nos encontros discutíamos esse assunto e resolvemos acompanhar esse processo. Em 1965 e 66 foi feito todo um estudo, para ver como daríamos esse acompanhamento desse pessoal que saiu do meio rural: “Que adianta ficarmos apenas com os que ficam no interior e deixarmos os outros abandonados. Vamos ver se nós acompanhamos” (Depoimento do Frei Arno Reckziegel, 2007).

A partir dessa decisão, a província também começou a estudar onde, nas grandes cidades, era o pólo de atração desses migrantes, uma vez que, nas décadas de 1960 e 1970, as periferias

das grandes cidades do Estado estavam recebendo enormes contingentes populacionais oriundos do meio rural.

E nós decidimos, em 1971, nos inserir na Lomba Pinheiro e acolher o pessoal que vinha do interior. Esse pessoal que vinha na época era quase todo do litoral, do sul de Santa Catarina e alguns da região de colonização alemã, no vale do Taquari. Fomos atrás de moradia, fomos morar lá, e fomos tentar atender esse povo que vinha do interior. É, de fato fomos morar numa vila, na vila São Pedro, numa casa alugada. Fomos eu e o frei Nilo Formentini já falecido e começamos praticamente com nada. Começamos a conhecer o povo, ver de onde eles vinham, o que eles faziam, porque que vieram para cá e dar o primeiro atendimento religioso, tais como rezar missa, fazer batizado, etc... (Depoimento do Frei Arno Reckziegel, 2007).

Dentre os motivos para a decisão da Província Franciscana do Rio Grande do Sul em iniciar o trabalho de formação inserida na periferia está a grande abertura que ocorreu com Vaticano II. No entanto, de início o principal objetivo da ordem foi dar apoio aos migrantes oriundos da zona rural, “perdendo as raízes em todos sentidos, não só no sentido religioso, mas o sentido cultural, familiar e social. Vinham para a cidade grande encontrando outro mundo. Com uma cultura diferente, uma malandragem diferente” (Depoimento de Frei Arno Reckziegel, 2007).

Esses migrantes se localizavam em locais sem nenhuma infra-estrutura urbana e encontravam uma cultura diferente do local de onde saíam. No entanto, esse objetivo primeiro começou a ficar distante a partir do momento em que esses religiosos, que em sua grande maioria eram oriundos da zona rural e de regiões coloniais, com uma enraizada cultura religiosa, sofriam o choque cultural quando entravam em contato com a periferia, com populações etnicamente diferentes, com outros valores religiosos, enfim, com um mundo totalmente diferente do ambiente familiar.

Depois de dois anos na Lomba do Pinheiro, nós mudamos o enfoque do nosso trabalho. Tinham urgências maiores do que somente acolher os migrantes. Toda a infra-estrutura, toda essa questão de assistência ao pessoal da periferia. Fazer o que então? Nós começamos a nos envolver com a população. Tínhamos que atender esse povo nas suas necessidades aqui, e assim ficou em segundo plano a questão primeira de ser unicamente a acolhida dos migrantes (Depoimento de Frei Arno Reckziegel, 2007).

Arno Reckziegel conta que os Círculos Bíblicos, criação de Carlos Mesters, foram as sementes que dariam origem a organizações comunitárias, e outras organizações populares depois se espalhariam na periferia. Eram grupos de famílias que se reuniam semanalmente, faziam orações, encaminhamentos e dali surgiram algumas associações de bairros, várias organizações de grupos a partir desses grupos. O Irmão Marcelo Barros, estudioso da Bíblia e que realizou

vários cursos no estado destacou o papel do “Movimento Bíblico” no processo de difusão da Teologia Libertação no Rio Grande do Sul: “Aqui, no Rio Grande do Sul, eu creio que isso se deve em muito ao movimento bíblico. E eu que não sou daqui, que não moro aqui, que não tenho um trabalho sistemático aqui, eu tenho alegria de ter dado apoio, colaborado com o surgimento desse movimento aqui” (Depoimento do Monge Marcelo Barros, 2008).

Os Círculos Bíblicos partiam da seguinte proposta: contava-se um fato cotidiano e, a partir desse fato da vida, lia-se um texto da Bíblia que tinha relação com isso. “Diante disso o que era importante para nós, o que era importante para nós, o que nós vamos fazer? Estamos vivendo assim e a Bíblia diz isso e nós agora o que vamos fazer?” (Arno Reckziegel, 2007). O frei também destacou que, apesar de uma formação teológica tradicional, a inserção na periferia transformou sua maneira de ver o mundo e a religiosidade:

Na minha formação inicial, não houve influência da Teologia da Libertação houve depois. Depois comecei a ler sobre e participei de alguns encontros. Eu tive a formação teológica tradicional, pré-Vaticano II. Estudei em Viamão com os padres diocesanos, seculares. Eu estudei em 65, 66, 67, 68 Teologia no Seminário Maior de Viamão, uma Teologia muito tradicional. Assim, tive uma formação teológica muito tradicional, mas quando foi para a periferia na inserção, eu tive uma crise de consciência fortíssima. Para Lomba do Pinheiro fui com 27 anos. Aprendi a ser cristão na Lomba do Pinheiro, na vivência diária. A crise ocorreu quando olhei a vida do povo e olhei a teologia que aprendi: “para que me serve isso daí, o que me ajuda isso no meu contato e na minha orientação espiritual com o povo?”. Foi época que eu aprendi a ler a Bíblia. Tive que olhar a Bíblia de novo; e ver o que Jesus fazia, como ele vivia, o que ele dizia e não o que a Teologia nos dizia. Então começamos a fazer aquele trabalho com os “Círculos Bíblicos” que estavam surgindo. Foram esses círculos bíblicos a fonte de alimentação do nosso trabalho espiritual na periferia (Depoimento do Frei Arno Reckziegel, 2007).

Os Círculos Bíblicos tinham por objetivo a apreciação da própria experiência diária, os problemas cotidianos e os reflexos dessa experiência, dos problemas na sua fé e na sua vida à luz da experiência evangélica. Daí decorre a percepção de que o Evangelho continua sendo escrito e que eles próprios são participantes desse processo.

### **3.4.2 Servindo de laboratório e formando “intelectuais orgânicos”**

A Lomba do Pinheiro serviu como uma espécie de laboratório para a Ordem Franciscana do Rio Grande do Sul, sendo constantemente avaliada pela província e, serviu de exemplo para outros grupos de religiosos e de leigos para a inserção nas comunidades mais pobres. Para isso, morava-se como e com os pobres, não se dependia deles para a própria sobrevivência –

trabalhava-se-, nem eram mantidas grandes estruturas que pudessem atrapalhar o trabalho de base. Neste sentido, “as CEBs, as pequenas comunidades, os grupos de reflexão da Bíblia caíam bem, iam além do oficialismo ou da doutrina, assim como permitiam a participação direta do povo na reflexão e na organização, o que se poderia dizer que era ‘a Teologia da Libertação posta em prática, vivida’” (Relato Frei Arno Reckziegel, 2007).

No início de 1977, entre as várias opções oferecidas, decidi ir para a periferia morar na comunidade franciscana da Lomba do Pinheiro, com Frei Arno Reckziegel. As razões: estava mais de acordo com minhas idéias, compromissos e experiências da época; continuava mais próximo dos amigos e companheiros de luta do movimento estudantil e da pastoral de juventude; uma série de comunidades de religiosos/as e de jovens, fruto do trabalho da pastoral da juventude, começaram a se formar em várias vilas e bairros populares. Até então nunca tinha participado de movimentos sociais, a não ser do movimento estudantil e da pastoral de juventude. Morar na Lomba, periferia entre Viamão e Porto Alegre, foi o primeiro contato direto e regular com a classe trabalhadora, mas não como alguém de fora, mas sim como alguém que participava junto, morava junto, sofria os mesmos problemas de transporte, saneamento, falta de estrutura, etc... (Depoimento de Selvino Heck, 2007).

Essas experiências davam motivação para lutar pelas necessidades populares, assim como faziam surgir lideranças novas a partir da própria luta, do estudo e da formação, seja através da Bíblia, seja através da formação política. “Na Lomba tínhamos, antes de existir o Partido dos Trabalhadores, o PT, por exemplo, sem vinculação partidária, um grupo de lideranças comunitárias que se reuniam semanalmente para estudar a realidade e a conjuntura brasileira, para trocar idéias, para conhecer o marxismo, para discutir política, etc...” (Depoimento de Selvino Heck, 2007). Isso é confirmado no depoimento do Frei Arno Reckziegel, que destacou a influência da esquerda na experiência da Lomba do Pinheiro:

Nessa época, os poucos dentro da Igreja que se importavam com esse tipo de trabalho era o pessoal ligado à esquerda. Daí então nós tivemos a parceria com vários grupos que iam lá, que participavam, e a turma da Pastoral da Juventude que também tinha todo um conjunto de grupos que estavam interessados em fazer alguma coisa pelos pobres nas periferias, e o único local onde havia alguma coisa pelo menos localizada, e que pudesse ter algum contato, era o nosso. Então a gente teve um envolvimento com um mundo depois (Entrevista Frei Arno Reckziegel, 2007).

Este “laboratório” da Lomba do Pinheiro foi o ponto de partida para a abertura da província franciscana do Rio Grande do Sul ao debate sobre a Teologia da Libertação que se propagava a partir de Medellín, em 1968, para toda a América Latina.

Quando eu entrei no noviciado franciscano, a província franciscana do Rio Grande do Sul estava literalmente tomada pelo debate da Teologia da Libertação. Havia um grande grupo de freis que haviam aderido a essa concepção teológica e, um deles, o Selvino Heck. Eles teorizavam muito sobre isso. Outro deles, Olívio Plínio Colombo, professor da PUC, grande teórico da ética, com vários livros publicados. Assim, quando entrei no noviciado em 1975, esse debate estava instaurado dentro da província. Circulavam muito texto, muita leitura, muito material e nós líamos muito. Então eu li os primeiros livros do Boff sobre a Teologia da Libertação, sobre a vida religiosa inserida, sobre a leitura do franciscanismo a partir da ótica dos pobres (Depoimento do Frei Sérgio Görden, 2007).

Os religiosos que se formaram a partir da experiência da formação inserida já possuíam um contato tanto com a produção teórica da Teologia da Libertação quanto com os meios pobres, o que potencializou suas capacidades de atuação junto aos diversos movimentos populares.

#### **3.4.4 Sobre organização popular na periferia**

Durante toda a década de 1970 e início dos anos de 1980, a experiência da Lomba do Pinheiro foi a referência da formação inserida e da participação de religiosos na organização de base no Sul do Brasil.

Com envolvimento com esse povo ali, no fim que nos esquecemos o objetivo primeiro: acolher os imigrantes. Tinham urgências muito maiores do que acolher os imigrantes. Toda a infra-estrutura, toda essa questão de assistência ao pessoal da periferia. Fazer o que então? Nós começamos a nos envolver com a população. Foram fundadas várias associações de bairro, fizemos todo o atendimento religioso, celebrávamos missa nas casas, em locais abertos, foram construídos Colégios, foi feito todo um trabalho com segurança com transporte coletivo, legalização de terrenos, com a saúde (Depoimento do Frei Arno Reckziegel, 2007).

A principal organização popular e forma de luta existente nos início dos anos 70, nas periferias de Porto Alegre, eram as Associações de Moradores. Era onde os moradores se organizavam para reivindicar direitos, solicitar melhorias nas comunidades e políticas públicas voltadas para as camadas populares. Cada vila popular minimamente organizada tinha sua organização comunitária e, em alguns casos, com sede própria, com registro legal e diretoria eleita diretamente pela comunidade.

A participação dos religiosos na organização das lutas populares na periferia estava baseada no papel de mediadores que desempenhavam a ligação entre uma nova maneira de encarar a religiosidade e a reflexão sobre os problemas concretos da realidade das comunidades e a partir daí incentivavam a organização popular e a formação de lideranças, “incentivavam o povo a lutar e a participar destas organizações, ou criar novas. Criou-se a partir daí a União de

Vilas de Lomba do Pinheiro, com um jornal próprio e com uma articulação para juntar as diferentes necessidades e levá-las ao poder público ou às empresas de ônibus, por exemplo” (Depoimento de Selvino Heck, 2007). Os maiores problemas eram transporte, saúde, saneamento básico, asfaltamento das ruas, iluminação pública, educação, regularização fundiária.

Com o tempo, esse modelo foi aplicado em outras periferias como, por exemplo, os trabalhos populares entre lassalistas nas favelas do Bairro Cruzeiro, Cachoeirinha e Gravataí, as irmãs da Divina Providência, na periferia de Venâncio Aires, a 100 km de Porto Alegre. Gilberto Carvalho em Curitiba, José Fritsch, em Chapecó e o Irmão Antônio Cechin, em comunidades da periferia de Canoas situam-se entre tantos outros exemplos de religiosos inseridos nos meios mais populares.

As CEBs, os grupos de reflexão da Bíblia existentes na Lomba do Pinheiro a partir de Frei Arno e dos frades, e em outros locais e algumas paróquias com vigários mais progressistas: o então Pe. Sérgio Fritzen em Cachoeirinha-Gravataí, Pe. Armindo Cattelan em Canoas, os religiosos oblatos na Vila Sta. Isabel, em Viamão, Pe. Roque Grazziotin (um dos iniciadores da Pastoral Operária no Rio Grande) e outros em Caxias, Pe. Schio e o Pe. Júlio Giordani em Antônio Prado (aliás, também iniciadores da CPT junto com o Cecchin), Pe. Rubem Dotto e outros em São Gabriel, Pe. Zé Ivo na Vila Duque em São Leopoldo, Pe. Arnildo Fritzen em Ronda Alta, Pe. Milton na diocese de Erechim, alguns pastores luteranos através da Faculdade de Teologia do Morro do Espelho em São Leopoldo, alguns pastores metodistas (Depoimento de Selvino Heck, 2007).

No entanto, ao contrário do apoio irrestrito da Ordem Franciscana ao Frei Arno Reckziegel na experiência pioneira na Lomba do Pinheiro, que inclusive acabou transformando a Ordem no Rio Grande do Sul, outros religiosos não tiveram o mesmo apoio para a inserção nos meios populares. Esse foi o caso do Irmão Cechin, que, como ele destaca, em momento algum foi apoiado pelos maristas:

Realmente nós tivemos um momento áureo depois de 1969 em diante, em que várias congregações religiosas femininas principalmente iam para periferia para se inserir. Com padres, naturalmente, foi muito pouco, com exceção de capuchinhos e franciscanos e um pouco os jesuítas, com o padre Roque, lá na Vila Duque, em São Leopoldo. Estávamos em Canoas e ele em São Leopoldo e ele fez uma primeira comunidade de estudantes na Vila Duque onde eles moravam na periferia. Os maristas não tiveram nada, sou exceção até hoje. Nas ordens femininas, tiveram importância as Missionárias de Jesus Crucificado, Coração de Maria e franciscanas. E a gente as buscava em função do engajamento nas periferias, inserção (Depoimento do Irmão Antonio Cechin, 2007).

A partir dessas experiências, começaram a surgir grupos de jovens que também se reuniam em pequenas comunidades e que buscavam a inserção nas áreas mais pobres das cidades. Assim, as comunidades inseridas de religiosos e jovens foram se espalhando. É preciso destacar o



papel da Pastoral da Juventude, que participou ativamente desse processo e foi de significativa importância para o incentivo, a formação e a renovação de lideranças populares.

Nessa época, em pleno regime militar, os poucos dentro da Igreja que se importavam com esse tipo de trabalho estavam ligados à esquerda. Isso estimulou uma parceria com vários grupos que iam até a periferia para conhecer a experiência de inserção em meios populares da Lomba do Pinheiro, onde os religiosos participavam ativamente do processo de organização popular: “Tinha todo um conjunto de grupos que estavam interessados em fazer alguma coisa pelos pobres nas periferias, e o único local onde havia alguma coisa, pelo menos localizada, e que pudesse ter algum contato era o nosso” (Depoimento do Frei Arno Reckziegel, 2007).

Muitos grupos ligados à militância de esquerda, inclusive grupos marxistas das mais variadas tendências, começaram a frequentar a Lomba do Pinheiro.

Os que iam lá muitas vezes e que eram bem ligados à esquerda, os universitários, os da Libelu etc e tal. Nós não tínhamos ligação direta com eles e até não partilhávamos com uma série de processos de inserção no meio do povo por parte deles. Mas tínhamos uma relação positiva, no sentido que também estávamos interessados para que houvesse uma transformação na sociedade. Nosso objetivo primeiro era igual o deles: tem que haver uma transformação (Depoimento do Frei Arno Reckziegel, 2007).

Esse contato foi importante tanto para os grupos de religiosos inseridos como para os militantes marxistas, pois, mesmo membros de partidos políticos clandestinos e declaradamente ateus, procuraram abrigo sob o manto protetor da Igreja durante o regime militar. Partidos ou tendências de esquerda ganharam espaço a partir da legitimidade e popularidade da Igreja, muitas vezes, desprezando a Instituição. Essa postura de muitos militantes partidários que utilizaram a Igreja para aumentar seu campo de ação em uma estratégia puramente partidária tornou-se preocupação da “Opção pelos Pobres” no momento da abertura política brasileira. Nessa mesma linha, os setores progressistas também se preocupavam com a possibilidade de instrumentalização da Igreja por grupos políticos.

Grupos políticos, tendências, jovens universitários, que normalmente não são mais de 20 ou 30 pessoas. Quando eles vêm essa enorme rede que é a CPT, ou as CEBs, eles “babam” de vontade de entrar aí dentro, porque aí é o filão, o *filé mignon*, ou seja, através da Igreja, eles chegam onde eles nunca chegariam sozinhos. Baixando na comunidade com a cara e com a coragem, com o curso universitário deles, ninguém ia dar nenhuma importância. Mas, se eles entram na CPT, através das CEBs, aí então é a outra visão, a utilização, a instrumentalização da Igreja por grupos ideológicos para chegar ao povo. Coisa que eles nunca fariam sozinhos (SOUZA, 1986, p. 59).

Devido ao trabalho de base e das reivindicações para a comunidade, através das associações de bairro, na época que atuava na Lomba do Pinheiro, Frei Arno Reckziegel aponta que deve ter ido mais de vinte vezes depor na delegacia.

Todo o tempo que estive lá, volta e meia batia o pessoal da polícia civil, mas era do Dops (Departamento de Ordem Política e Social). Tinham denúncias, gravações dos nossos encontros. Eles não tinham outra acusação. Me acusavam de comunista, que eu era vermelho, mas não tinham nenhuma prova também. O questionamento para mim sempre era esse: o senhor, padre formado em filosofia, teologia e serviço social, o que o senhor está fazendo morando lá no meio dos pobres? A polícia frequentemente gravava as mais simples reuniões de associação de bairro, e havia gente infiltrada dentre os próprios moradores, os chamados dedos-duros. Batiam lá, me levaram para a delegacia, me ameaçavam, mas nunca me colocaram na cadeia, e nunca me fizeram nenhum dano físico, mas psicológico sim, porque era uma ameaça atrás da outra o tempo todo. Passamos muitas dificuldades e depois eu tive problemas sérios, pois uma vez eu fui fazer um curso na Costa Rica, na época que estava lá, e quando voltei fiquei preso no aeroporto de Manaus. Levaram meus documentos e queriam saber o que eu tinha ido fazer na Costa Rica. Interrogaram-me no aeroporto de Manaus. E depois de uma noite e um dia me liberaram. Por quê? Por que tinham informações de que eu provavelmente era comunista (Depoimento de Frei Arno Reckziegel, 2007).

A grande maioria dos religiosos não se pronunciava a favor do marxismo, e não tinha ligação direta com nenhum comunista, porque isso traria problemas não só com a Igreja como com a inserção junto ao povo, na maioria das vezes impregnado pelo discurso anticomunista da ditadura e da própria Igreja oficial.

#### **4. A prática: as primeiras ocupações urbanas e rurais no RS**

Neste capítulo, analisarei o papel dos mediadores religiosos nas primeiras ocupações urbanas e rurais no estado e a utilização de significações religiosas nas mesmas, destacando seus conflitos com o poder político e com os setores conservadores da Igreja. Ressalto que essas ocupações foram o período prático na formação desses mediadores e que, no final, definiram a maneira dos setores progressistas atuarem junto aos movimentos populares. No que diz respeito à ocupação urbana da Vila do Santo Operário, apenas evidenciarei a matriz comum das primeiras grandes ocupações urbanas e rurais do período militar no Rio Grande do Sul: foram experiências que só ocorreram devido à liderança e ativa participação de mediadores religiosos e foram pensadas no I Encontro Estadual de CEBs, ocorrido em São Gabriel em 1979.

##### **4.1 A Romaria da Terra, o 1º Encontro de CEBs e a mística do Sepé Tiaraju**

Essas experiências de organização popular levadas a cabo por setores progressistas da Igreja Católica, com a articulação de centros de formação como o COM, tiveram como resultado a 1º Romaria da Terra, o Primeiro Encontro de CEBs da Região Metropolitana que desencadeou o Primeiro Encontro de CEBs do Rio Grande do Sul, as ocupações de terra, as ocupações urbanas, as oposições sindicais, e a organização dos trabalhadores no início da década 1980. A primeira Romaria da Terra aconteceu em São Gabriel, no dia 07 de fevereiro de 1978, a partir da

iniciativa do Irmão Antônio Cechin e do Padre Orestes Stragliotto, juntamente com Dom Pedro Casaldágia e Dom Thomas Balduino e teve por base a mística de Sepé Tiaraju:

Eu e o Orestes, em 1978, decidimos fazer a Romaria da Terra nas costas dos índios, porque, em 1978, foi proclamado ano de todos os mártires indígenas da América Latina, com D. Pedro Casaldaliga e Tomás Balduino. Eu tinha escrito um livrinho chamado “São Sepé Tiaraju, rogai por nós” e mandei para Pedro Casaldágia e ele me mandou uma carta dizendo: “Que maravilha, maravilha, vamos fazer o ano dos mártires, porque vai ser Puebla em 1979, vamos preparar Puebla, e eles falam tanto em mártires, mas quem que se lembra dos índios massacrados por esse choque cultural tremendo e milhões de índios foram mortos”. Eu tinha pedido para ele que ele fizesse a missa em honra a São Sepé, pois se “a Igreja oficial não reconhecia o São Sepé, mas nos estávamos fora com as comunidade de base e não estamos dando bola para a hierarquia e a gente vai cantar isso daí nas nossas reuniões”. Mas o Pedro disse: “Não, vamos preparar Puebla, em vez de fazer a missa em honra para São Sepé, vamos fazer a missa de todos os mártires indígenas da América Latina, mas essa missa terá como base o mito guarani da Terra Sem Males”. Como Sepé era guarani, o mito da Terra Sem Males será o filão de ouro que irá atravessar toda essa missa” (Irmão Antonio Cechin, 2007).

Irmão Antônio também destaca as dificuldades para fazer com que os bispos do Rio Grande Sul aceitassem a proposta da realização de uma Romaria que tivesse como ponto de reflexão as causas dos oprimidos e que tivesse o caráter de contestação das estruturas da sociedade.

Eu fui com D. Tomás Balduino até Santa Maria. Convidamos D. Ivo, que era Secretário Geral da CNBB, para ir conosco para São Gabriel, no local que seria realizada a Romaria da Terra, onde foram massacrados Sepé e os 1500 índios. D. Ivo nos disse: “O que vocês querem com Romaria da Terra. Romaria é Romaria da Medianeira, Romaria de Nossa Senhora de Fátima, Romaria de Bom Jesus da Pirapora, mas Romaria da terra”. Dom Ivo dava risada de nós (Depoimento de Irmão Antonio Cechin, 2007).

Inicialmente, a maioria dos bispos do Rio Grande do Sul não participava das Romarias da Terra. E, para garantir a eclesialidade da mesma, o que é condição *sine qua non* dentro da Igreja Católica, os setores progressistas traziam bispos de outras regiões do Brasil, conforme depoimento de Irmão Antônio Cechin:

Então, para garantir a eclesialidade da Romaria da Terra, nós buscávamos D. Tomás Balduino, D. Moacyr Greck, Casaldaglia, etc...de outros lugares, mas aqui não era aceita. O D. Ivo funcionava sob pressão, o fato do Casaldaglia e o Balduino virem para cá era uma estratégia para pressionar os Bispos do Rio Grande do Sul. Na Romaria da Terra, não ia nenhum bispo, nós convidávamos todos. E eles diziam: “Vocês não têm eclesialidade”. Faltou bispo, faltou eclesialidade, e por isso sempre trazíamos bispos de fora, da CNBB nacional. Quando a Romaria da Terra tomou vulto, nós começamos com 500 pessoas em São Sepé, depois mil, três mil, e quando chegou a 20 e 30 mil pessoas,

daí os bispos do Rio Grande do Sul acharam que era importante, mas nos primeiros anos nenhum deles vinha para Romaria da Terra aqui (2007).

A Romaria da Terra foi um marco dentro da Igreja do Rio Grande do Sul, pois tinha como ponto de reflexão as causas dos oprimidos, o que não foi assimilado com tanta naturalidade pela conservadora Igreja gaúcha, sendo que muitos bispos nunca participaram e mesmo sempre a contestaram devido ao seu acentuado caráter político ideológico, como pode ser percebido nas palavras de Dom Cláudio Colling então arcebispo de Porto Alegre, ao se referir à Romaria da Terra de 1986, realizada na Fazenda Anonni, ocupada pelos Sem-Terras: “... o ambiente está muito conturbado. É preciso deixar a poeira assentar e refletir... As Romarias mais agitam que ajudam” (Dom Cláudio Colling em depoimento a Alexandre Castro. Jornal Zero Hora, 12/02/1986).

A partir do primeiro Encontro Estadual em São Gabriel, em setembro de 1979, acontece a primeira ocupação de terra no Estado, fazendas Macali e Brilhante, em Ronda Alta, com a presença do vigário de Ronda Alta, Arnildo Fritzen. Ocupação que foi o embrião do futuro MST e logo depois, em Canoas, a primeira grande ocupação urbana liderada pelo Irmão Antonio Cechin e por sua irmã Matilde Cechin. Irmão Cechin relata que as ocupações urbanas e rurais foram planejadas no encontro de São Gabriel: “E nós, para não ficar para trás, no Natal de 1979 ocupamos em Canoas. Lá os Sem-Terra e nós aqui, em Canoas. A partir da Igreja das CEBs” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Como celebração e comemoração que evidenciou esse nascimento comum das duas ocupações, em 1984, a Romaria da Terra foi em Canoas, na Vila do Santo Operário, com presença significativa de representantes das ocupações rurais de Ronda Alta<sup>32</sup>.

#### **4.2 Sobre a ocupação da Vila do Santo Operário em Canoas**

Outra estratégia adotada pela Igreja da Libertação a partir da perseguição da Igreja oficial conservadora e do regime militar foi a migração para centros menos visados. Isso explica como o Centro de Orientação Missionária em Caxias do Sul conseguiu desempenhar uma atividade tão

---

<sup>32</sup> Em anexo reportagens sobre a Romaria da Terra que ocorreu em Canoas, na Vila do Santo Operário.

intensa, sendo relativamente pouco perseguido pela Igreja conservadora e pelos militares, e também o sucesso da formação inserida na Lomba do Pinheiro.

Sendo assim, procuravam afastar-se dos grandes centros de influência da Igreja conservadora, pois, nestes locais, logo após as primeiras atividades junto aos movimentos populares, os mediadores religiosos tornavam-se muito visados, o que influenciava diretamente na sua atuação. Seguindo essa lógica, Irmão Cechin, após sair da prisão, vai morar na periferia de Canoas, que começava a receber milhares de migrantes do interior (em torno de dez mil trabalhadores) que estavam trabalhando na construção do Pólo Petroquímico de Triunfo e estava mais distante da influência de Dom Vicente Scherer e da repressão da ditadura que cuidava especialmente das capitais dos estados.

A gente se sentia muito visado e decidimos ir para Canoas, que era mais longe, e lá tinha o padre Armindo Catelã, que era pároco da matriz de Canoas e que tinha sido assistente de JUC e era nosso amigo. Pedi para ele nos indicar uma periferia onde a gente começasse a trabalhar, a gente acabava de chegar do I Encontro Nacional de CEBs em Vitória, com D. Luiz Fernandez, e daí começamos realmente na periferia de Canoas (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Antônio Cechin, juntamente com sua irmã Matilde Cechin, diversos religiosos e líderes populares, começaram a organização desse pessoal, organizando grupos e fóruns comunitários, incentivando a ocupação em cima de ruas, e depois na grande área desocupada na Matias Velho. Todavia, sempre ameaçados de despejo, como apontou em seu depoimento Irmão Antônio Cechin:

No começo, ocupamos a rua José Veríssimo, bem na beira do Latifúndio, e a partir do nosso trabalho de organização do povo, a cada fim de semana o pessoal vinha colocando casa para cima, e aí a prefeitura começou a repressão. No Natal de 1979, entramos com quatro mil em cima das extensões enormes do Matias Velho (2007).

A Vila do Santo Operário foi a primeira grande ocupação urbana organizada da história recente da região metropolitana de Porto Alegre, tendo o apoio dos setores progressistas da Igreja.

#### **4.3 Rumo à Terra Prometida: as ocupações em Ronda Alta**

No que se refere ao campo, em 1975, a Igreja Católica criou a Comissão Pastoral da Terra que, trabalhando juntamente com as paróquias nas periferias das cidades e nas comunidades

rurais, foi a grande articuladora dos novos movimentos camponeses que insurgiram no Brasil durante o regime militar, foi uma das grandes inovações da Igreja porque surgiu com o objetivo de ser uma “pastoral de serviço” e não de “evangelização”, como enfatizou Marcelo Barros:

Antes da CPT, o que havia era a Pastoral Rural, que era a catolização, menos ainda que a evangelização, ou seja, era apenas para tornar católico o homem do campo. A diferença é que a Pastoral Rural se via dessa maneira, como padre que procura conquistar os lavradores para se tornarem católicos. A Pastoral da Terra é uma pastoral de serviço, ou seja, a Igreja não está preocupada em tornar ninguém católico, mas em ajudar as pessoas a viver melhor, a viver a sua realidade de lavrador de maneira mais digna. É uma pastoral da justiça e não da religião. É claro que isso acentuou conflitos, tinha muitos bispos, muitos padres, muitos vigários de paróquia que diziam “esse é um trabalho político e não um trabalho de Igreja. Isso não tem nada a ver com a pastoral”. Durante muito tempo, teve um debate sobre o P da CPT, “porque que se chama pastoral e não é em si um trabalho para religião?”. Mas, finalmente, a CNBB, a cúpula da Igreja Luterana, um dos primeiros coordenadores de Pastoral da Terra no Brasil era um pastor luterano, e também a Igreja plebisteriana compreenderam que a Pastoral da Terra é pastoral toda vez que trabalha pela justiça (Depoimento do Monge Marcelo Barros, 2008).

Ao romper com a antiga aliança com o poder político e com o latifúndio, a Igreja reiniciava um novo período da história das lutas camponesas. Nas lutas pela terra e pela Reforma Agrária, a Igreja entrou em rota de colisão com o Estado ao questionar as políticas e os projetos do governo militar:

Com o governo militar, bastava você fazer qualquer coisa no plano social que criava conflito. De qualquer maneira, nós não liderávamos trabalhos, por exemplo, em Ronda Alta, nunca foi um trabalho de Igreja, então a CPT nunca entrou num conflito direto porque ela não chefiava, ela apoiava, ela estava junto. Assim, o conflito não era entre Igreja e governo, e sim entre governo e o povo, e como nós estávamos com o povo, nos afetava. Mas não era que nós tivéssemos um conflito direto com o governo. Depois do governo militar, os conflitos se tornaram entre o povo, com a CPT apoiando com os fazendeiros e apoiados pela UDR. Quando o governo civil apoiava os fazendeiros, aí se dá os conflitos (Depoimento do Monge Marcelo Barros, 2008).

Nas regiões onde ia sendo criada, a CPT procurava não apenas motivar os agentes de pastoral, como organizar os trabalhadores, fomentar as oposições sindicais onde havia domínio de “pelegos”; e, sobretudo, apoiar os próprios trabalhadores, para que eles próprios se encontrassem e discutissem alternativas e buscassem alternativas.

Embora os movimentos sociais reflitam os conflitos estruturais de um sistema social, eles também podem ser desencadeados por uma crise conjuntural, como foi o caso do conflito entre posseiros e indígenas, no ano de 1978, na cidade de Nonoai, norte do Rio Grande do Sul. Neste ano, os índios Kaingang da Reserva Indígena de Nonoai, que vinham lutando desde 1974 com o

apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da CPT, iniciaram as ações para recuperar seu território e resolveram expulsar as 1.800 famílias de colonos - rendeiros que viviam naquelas terras. Este acontecimento desencadeou as primeiras ocupações organizadas e coletivas de terra no Brasil, após 1964, formando, nas áreas ocupadas, os acampamentos, com suas barracas de lona preta, com sua organização interna, núcleos, comissões, coordenação, etc... Foi à passagem do anonimato à cena política dos movimentos camponeses, quando no ano de 1979, ocorreu a ocupação organizada das fazendas Macali e Brilhante, no município de Ronda Alta pelos colonos que haviam sido expulsos da reserva indígena de Nonoai. Nesse sentido, a primeira grande experiência popular na qual a CPT esteve diretamente envolvida foi no Rio Grande do Sul em Nonoai e em Ronda Alta. Em Nonoai, com os Índios Kaingang, e em Ronda Alta com os lavradores Sem-Terra, uma vez que desde o momento do planejamento da ocupação os agentes religiosos, estiveram junto aos camponeses.

Integrados no cenário das lutas, esses agentes animaram as práticas coletivas e religiosas e favoreceram a integração das mesmas à ação política, referenciada na vivência cotidiana dos camponeses e sendo mediadas por uma análise das relações sociais [...] a reflexão assim desenvolvida contribuiu para a formação de uma consciência crítica das relações sociais e legitimou atitudes e condutas de contestação ao sistema social, corporificadas na luta coletiva dos colonos sem terra (GAYGER, 1987, p. 12).

Em 1981, o acampamento de Encruzilhada Natalino, também em Ronda Alta, tornou-se o símbolo nacional de resistência dos Sem-Terra e foi o embrião do MST. Essas mobilizações contaram com o apoio irrestrito da CPT, e nos primeiros momentos, seus agentes estiveram como representantes e dirigentes dos Sem-Terra. O padre Arnildo Fretzen, ligado à CPT, e a freira italiana Aurélia Durandi foram os principais coordenadores do acampamento e eram considerados os grandes mentores das ocupações.

A maioria dos fundadores do MST é oriunda dos movimentos pastorais da Igreja Católica, inspirados pela Teologia da Libertação. A bem dizer, esses movimentos, como as CEBs e a CPT, sempre foram as matrizes da Teologia da Libertação. Porque esta não é ato primeiro, é ato segundo. Ou seja, a Teologia da Libertação nasceu da prática de fé e militância desses movimentos. Portanto, quando João Pedro Stédille e outros, que vinham do seminário e da CPT, decidem criar um movimento autônomo de luta pela terra, não há como negar que são tributários da Teologia da Libertação, ou seja, tomaram em conta, consciente ou inconscientemente, o patrimônio ético aprimorado pela Teologia da Libertação, como a opção pelos pobres, a vida como dom sagrado, a distinção e complementaridade, na prática social, entre movimento popular, sindicato, partido e poder público etc... (Depoimento de Frei Betto, 2007).



Foi nesse acampamento que ocorreu a mobilização campestre que trouxe à tona o problema da má distribuição de terra no país. Esse conflito teve um caráter histórico, porque foi arena de luta política e ideológica em que participaram a Igreja, os Sem-Terra, os governos estadual e federal, além de mobilizar amplos segmentos da sociedade civil, como enfatizou o Irmão Antonio Cechin (2007): “De fato, foi gente de todo Brasil para visitar eles lá, e nossos bispos progressistas como D. Pedro Casaldáglia, D. Tomas Balduino dentre tantos que visitaram o acampamento. Foi a grande escola de formação para depois estender o MST para todo Brasil”.

No mês de agosto de 1981, Encruzilhada Natalino sofreu intervenção federal, sendo declarado Área de Segurança Nacional. O acampamento foi cercado pelo Exército, Polícia Federal e Brigada Militar, em operação comandada pelo Coronel Sebastião Rodrigues de Moura, conhecido como Coronel Curió. Este começou com a tática do convencimento e conseguiu persuadir 200 colonos a aceitar oferta do governo federal do projeto de re-assentamento no Mato Grosso, mas, quando viu que com esse método não conseguiria por fim ao acampamento, passou à repressão, suspendendo, inclusive, o direito de ir e vir.



Coronel Curió na encruzilhada Natalino. Foto: Jornal Sem Terra, agosto de 1982.

Apesar do confronto com as forças repressivas do Estado, trezentas famílias permaneceram acampadas durante um ano. A atuação da Igreja Católica, através de seu setor progressista, foi de fundamental importância para a continuidade da ocupação. Em agosto de 1981, Curió saiu da Encruzilhada Natalino e acusou o padre Arnildo e os “comunistas” pela resistência dos acampados, sendo ameaçados de prisão o padre Arnildo, a irmã Aurélia e João Pedro Stédille, que foi acusado de ser o grande agitador comunista do acampamento. O bispo de Passo Fundo, D. Cláudio Colling, conseguiu negociar com governador Amaral de Souza a suspensão da ordem de prisão.

A prisão do padre Arnildo e da irmã Aurélia não aconteceu na época e isso ouvi palavras textuais dele, por que o próprio D. Cláudio pediu para não prender. Já tinham prendido os padres franceses no Araguaia, e a idéia que era prender o padre Arnildo e a irmã Aurélia, mais um grupo de agricultores e o João Pedro Stédille, que seria apresentado como o grande agitador comunista disso tudo. D. Cláudio pediu “pelo amor de Deus” para que não fizessem isso, apelou para o governador na época, Amaral de Souza, por que Dom Cláudio tinha acabado de ser nomeado arcebispo de Porto Alegre, só que a informação ainda não era pública. D. Cláudio pediu uma audiência particular com o governador e disse: “Eu vou ser nomeado arcebispo e eu não quero um pepino desses aqui no meu estado logo na minha nomeação”. O governador não ordenou a prisão com alguns compromissos da igreja: que tirasse o padre Arnildo e a irmã Aurélia de lá, o que foi feito (Depoimento do Frei Sérgio Görgen, 2007).



Charge da Voz da Terra sobre o afastamento daqueles que o regime considerava os líderes da ocupação e mesmo assim o acampamento se mantinha firme. Voz da Terra, Porto Alegre, setembro de 1981.

Na gênese desse movimento campesino, embora a CPT estimulasse a formação de lideranças camponesas, existia uma relação tão estreita entre os mediadores da Teologia da Libertação com os militantes sem-terra, que até em certos pontos se confundiam.

No início a própria organização do MST aqui no Rio Grande do Sul surgiu da CPT. Foram os padres, os fiéis, os religiosos, os leigos que estavam organizados na Comissão da Pastoral da Terra. Até mesmo por causa da ditadura, quando os movimentos sociais foram tão reprimidos, que não existiam. Então é nesse espaço que foram surgindo essas lideranças e a partir daí organizaram o MST (Depoimento de João Damian<sup>33</sup>, 2007).

Destaco que o MST está dentre os movimentos sociais em que a participação da Igreja Católica foi mais ativa, devido ao intenso trabalho de base dos seus mediadores. Os setores progressistas da Igreja foram a principal base de formação de intelectuais orgânicos, diretamente ligados com o meio, para o movimento campesino no final da década de 1970 e início da década de 1980, sendo a CPT o grupo de mediação mais ativo e que, muitas vezes, dirigiu e organizou o processo das primeiras ocupações de terras.

#### **4.4 A rede: apoiadores e articulações entre as organizações populares**

Desde o início das ocupações, a Igreja era freqüentemente acusada por ser a responsável pelas ações dos movimentos populares. No ano de 1981, durante a ocupação de Encruzilhada Natalino, o coronel Curió acusou a Comissão Pastoral da Terra de conduzir todos os movimentos de luta pela terra no Brasil (Zero Hora, terça-feira, 1º de setembro de 1981, p.29).

Frei Sérgio destacou que a luta pela terra angariava as simpatias da Igreja gaúcha devido às origens campesinas do clero do Rio Grande do Sul, uma vez que a maioria de seus representantes era constituída por filhos de pequenos proprietários da região colonial, o que os identificava com os Sem-Terras<sup>34</sup>:

A CNBB no Rio Grande do Sul, a Igreja como um todo, o episcopado deu uma apoio decisivo para a luta na Encruzilhada Natalino, inclusive depois comprou uma área de terra e transferiu o acampamento e D. Vicente Scherer e o D. Cláudio Colling ficaram em posição minoritária. As explicações mais razoáveis para isso são as raízes agrárias do catolicismo gaúcho, muito ligado a pequena propriedade, ligado à região colonial, ligado à imigração e de certa forma coloca a propriedade camponesa como um ideal a ser alcançado, como um ideal de vida comunitária, de vida social. Também, a esmagadora

<sup>33</sup> João Damian foi agente da Comissão Pastoral da Terra na década de 80 e secretário executivo da CPT/RS no período de 1990/1993.

<sup>34</sup> A grande maioria dos mediadores também possuía raízes campesinas. Dentre os entrevistados na presente pesquisa, somente Celso Gayger e o irmão Marcelo Barros não são oriundos do meio rural.

maioria, para não dizer a totalidade das vocações religiosas vinha do campo, e o acampamento nada mais é que uma demonstração cabal do início do esfacelamento do campesinato, da agricultura colonial do estado, que tinha sido a base da Igreja, e uma tentativa de voltar a ela. Era esse o sonho de qualquer sem-terra que tava na beira da estrada: 'eu fui colono, meu pai foi colono, eu fiquei sem terra e agora quero voltar a ter terra'. Era uma análise simples, e isso criava um vínculo direto com a Igreja, mesmo com o clero conservador, que tinha medo dos comunistas, mas que, ao mesmo tempo, tinha uma enorme simpatia pelo modelo colonial de propriedade da terra. Isso acabava criando um vínculo que permitiu que a própria CPT tivesse grande legitimidade e que o episcopado como um todo assumisse. Também tem muito a ver com a capacidade tática, de articulação, de negociação, de diálogo do padre Schio. Ele conversava com bispo, ele ia de bispo por bispo, era ele que fazia o meio de campo, mas também tem muito a ver com a posição progressista decidida na época de alguns bispos, como por exemplo, dom Paulo Moreto e Dom Cinésio[ ...] Principalmente esses puxaram a frente desse processo que acabava de alguma forma envolvendo o conjunto. Dom Cinésio, de uma capacidade muito grande de respeitosa evitar que isso causasse uma divisão com D. Cláudio Colling e D. Vicente Scherer, neutralizando posições contrárias dos mesmos. Assim, o episcopado acabou tendo unidade nesse processo, nos dando um grande fôlego (Depoimento do Frei Sérgio Görgen, 2007).

Os segmentos progressistas que apoiaram a luta campesina utilizaram a considerável estrutura da Instituição, a qual buscavam utilizar no apoio ao movimento social, como pode ser percebido através da avaliação anual da Comissão Pastoral da Terra do Rio Grande do Sul no ano de 1984: “A CPT deve colocar a serviço dos lavradores todos os serviços e recursos que a Igreja dispõe -salões, dinheiro, *hierarquia*, <sup>1</sup>conduções, etc...” (Voz da Terra, dezembro de 1984, p. 95). A referência à hierarquia se deve ao capital simbólico que a hierarquia eclesiástica possui na sociedade brasileira, e um posicionamento da mesma a favor das causas populares tem por consequência um ganho de credibilidade frente à opinião pública.

No Rio Grande do Sul, havia dois bispos que se destacaram pelo seu conservadorismo, poucos progressistas, mas a maioria eram bispos de posição moderada. Os dois conservadores eram o bispo de Porto Alegre, Dom Vicente Scherer, e o de Passo Fundo, D. Cláudio Colling, que estavam dentre os mais conservadores do Brasil. Assim, além dos bispos simpatizantes da Teologia da Libertação, que no Rio Grande do Sul tinha realmente poucos representantes e mesmo assim não eram tão combativos quanto representantes de outras regiões, o setor progressista precisava, através da pressão, cooptar os setores moderados da Igreja, maioria e com grande poder político, que tinha Dom Ivo Lorscheider seu maior representante, como no episódio relatado por Frei Sérgio Görgen:

Aconteceu um lance que começou a haver denúncias de todo lado que o acampamento tava fechado. Ninguém podia entrar, e ninguém podia sair. Para provar que o acampamento não estava fechado, que as lideranças do movimento dos trabalhadores podiam entrar, o Curió convidou a FETAG [Federação dos trabalhadores na Agricultura]

para visitar o acampamento. Os dois dirigentes da FETAG que quiseram ir lá, porque não podiam romper com governo, ficaram com medo de ir sozinhos porque não conheciam ninguém no acampamento. Nenhum agricultor. Um dos dirigentes da FETAG me convidou para ir junto porque eu conhecia os acampados e assim ele não seria mal recebido lá. Então eu consegui entrar no acampamento no momento que estava fechado e que a pressão do Curió era mais forte. Então chegamos lá, fomos recebidos pelo coronel, que foi levar os dois da FETAG para mostrar como tudo estava muito bem e de fato era um silêncio de amedrontamento completo, as pessoas faziam de conta que não me conheciam, mas faziam o sinal de positivo com o dedo para não dedurar. Foi interessante que, na hora de sair, o coronel botou o dedo no meu nariz e disse assim: “Eu te conheço ” eu disse: “ Não coronel, estou encontrando com o senhor pela primeira vez ”. “Mas tu não é da FETAG” respondi: “Não, eu não sou”. Ele falou “Tu é da CPT ” eu disse: ‘Sou’. Ele disse: ‘Eu sabia disso’ e ficou por isso. Nesse momento, me senti marcado. Aí me fotografaram muito, eu ironizava dizendo que se fosse preto-e-branco poderia ficar com eles, mas se fosse colorida que me mandassem uma, naquele tempo eram raras as fotografias coloridas, e saí. *Quando saí e fui procurar o padre Schio, e relatei o que eu vi lá, ele me pôs num automóvel e me trouxe a Santa Maria, Dom Ivo Lorscheider era presidente da CNBB, me mandou contar o que eu tinha visto no acampamento. Daí o Dom Ivo passou a noite telefonando para outros bispos e no outro dia foi comigo a Porto Alegre. Foi na sede da CNBB chamou uma entrevista coletiva de imprensa de todo país e teve repercussão internacional. Dom Ivo pediu que eu relatasse para a imprensa o que eu tinha falado para ele e concluiu dizendo o seguinte: ‘O regime militar transformou Encruzilhada Natalino em um campo de concentração’<sup>35</sup>. No outro dia, apareceu a minha fotografia em todos os jornais junto com Dom Ivo e daí não pude mais ir para lá. A partir daquele momento, eu tinha atravessado o rio e queimado o barco (Depoimento de Frei Sérgio Görden, 2007).*

Esta estratégia foi utilizada diversas vezes, principalmente nos momentos críticos dos conflitos, por conseguinte, além de formar intelectuais nos movimentos, contribuía para que outros segmentos participassem e apoiassem o movimento, pois a Igreja possui diversos aparelhos ideológicos que influem diretamente na opinião pública, tais como colégios, seminários, universidades, editoras e rádios, etc. Nesse aspecto, é esclarecedor o depoimento de Ivo Léo Bonotto (2007), pequeno agricultor, líder de comunidade que teve contato com a Teologia da Libertação nos anos setenta: “Eu mesmo fui para Encruzilhada Natalino. A paróquia organizou uma excursão para que conhecêssemos o acampamento, suas realidades, suas lutas. O padre Carlos e o Irineu foram juntos. Depois da viagem, criamos a CPT na diocese de Uruguaiana”.

Frei Sérgio Görden também narrou como ocorreu seu ingresso na CPT e seus primeiros contatos com o nascente movimento camponês e as transformações que isso acarretou na sua interpretação da realidade:

Na CPT, meu primeiro contato foi com o frei que havia sido meu professor no ginásio, Frei Plínio Maldaner, que é o primeiro franciscano a entrar na CPT. Ele assinou o

---

<sup>35</sup> Grifos meus.

boletim da CPT e começaram a me cultivar. A fundação da CPT no Rio Grande do Sul o ocorre em 76, em 78 eles começam a observar eu e o Alcides Favareto que nos destacávamos um pouco, pelas nossas posições. O Plínio, como me conhecia, quando surge a primeira ocupação de terra, em Ronda Alta, em 79, eles nos contatam em Porto Alegre, eu e o Alcides para acolher os sem-terra que iam a Porto Alegre fazer negociação com o governo. Íamos à rodoviária e os levávamos para nossa casa, acompanhávamos até as audiências, quando ficavam mais que um dia dormiam lá em casa. Conversávamos muito, que era um mundo que eu não conhecia, um mundo diferente. Até na minha vida pessoal, eu era encarregado de ir com os peões na roça, a maioria deles negros, e nunca tinha me dado por conta de que os peões do meu pai eram sem-terra, essa leitura de quem são essas pessoas sociologicamente, politicamente, religiosamente (Depoimento do Frei Sérgio Görden, 2007).

O frei também enfatizou a articulação que ocorreu entre os agentes engajados no meio urbano com as primeiras ocupações de terra do estado, sendo importante ressaltar que muitos dos agentes que mais tarde estariam entre as lideranças do Movimento Sem-Terra atuavam nas periferias urbanas.

Em minha inserção na CPT começou como cicerone do pessoal que vinha a Porto Alegre, porque minha militância era nos bairros pobres de Porto Alegre, com a Pastoral da Juventude e com a Pastoral Universitária. Juventude urbana, na Zona Sul (Restinga, Guarujá, Cidade de Deus), e depois com a Pastoral Universitária, o que me ajudou muito, pois tínhamos contato com universitários das mais variadas áreas: da arquitetura, da engenharia, da sociologia, da matemática, do direito, dentre tantos, criando uma visão interdisciplinar. Não tinha um trabalho com agricultores a não ser quando ia de férias no grupo de jovens (Depoimento do Frei Sérgio Görden, 2007).

Destacou ainda que, durante o acampamento em Encruzilhada Natalino, ocorreu a criação do Boletim Sem-Terra, inicialmente mimeografado e que mais tarde tornou-se o Jornal Sem-Terra, criado na tentativa de obter apoio da sociedade civil:

Quando vem a Encruzilhada Natalino, e o conflito se acirrou, se resolveu fazer um boletim, o Boletim Sem-Terra, hoje o Jornal Sem-Terra que, nós rodávamos esse boletim no mimeógrafo. O grupo da Pastoral Universitária começou a se envolver com isso, o grupo da Teologia que nós tínhamos começou a se envolver com isso e, quando o padre Arnildo e a irmã Aurélia foram proibidos de entrar no acampamento, eu que tinha ido lá uma vez lá levar a roupa, recolhemos comida e roupa em Porto Alegre, eu pegava uma kombi velha do João Pedro Stédille e levava essa comida, essa roupa para o acampamento. Nos fins de semana, eu levava coisas para o acampamento. Fazia uma coisa tipicamente assistencialista, mas para o povo que estava em luta, isso dava resistência para a luta. Montamos coleta de comida e roupa em Porto Alegre e até dinheiro, imprimia o Boletim Sem-Terra e fomos nos politizando (Depoimento do Frei Sérgio Görden, 2007).

Irmão Antonio Cechin enfatizou a influência da Igreja da Libertação na formação de João Pedro Stédille (assessor da CPT no Rio Grande do Sul no início da década de 1980, e se tornou

uma das maiores lideranças do MST no Brasil) que teria se engajado no movimento campestre depois de ter conhecido as ocupações de Ronda Alta:

Primeiro João Pedro ele foi seminarista capuchinho, depois ele aprendeu conosco nas Comunidades Eclesiais de Base. Ele veio do México aonde ele tinha feito um curso de pós-graduação (estudou no México junto com o César Buzatto) e era funcionário da Emater, da Secretaria da Agricultura. Ele mudou quando ele descobriu Ronda Alta com o padre Arnildo. Quando esse foi à Emater pedir assessoria para o acampamento, e aí o João Pedro, que era funcionário da Emater, foi escalado para dar a assessoria a Ronda Alta. Daí o João Pedro ficou de boca aberta com a organização popular que tinha ali, e com o padre Arnildo, que era um grande especialista em Comunidades de Base. Quando ia para Ronda Alta, ficava dois ou três dias hospedado na casa do padre Arnildo, e ele não nega que é fruto da Teologia da Libertação, das Comunidades de Base (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

Celso Gayger também descreveu sua participação no acampamento de Encruzilhada Natalino, onde atuou como operador jurídico, disponibilizando aos acampados uma ferramenta de fundamental importância para a luta na conquista da terra, além de possibilitar outros apoios dentro dos círculos jurídicos para o acampamento:

O acampamento de Encruzilhada Natalino foi um dos maiores acampamentos de luta pela reforma agrária e eu participei diretamente, desempenhando o papel de advogado. Eu fiz um tipo de cartilha sobre os direitos da terra, colocando fundamentação bíblica, fundamentação sociológica e fui lá fazer uma série de palestras para os acampados de Encruzilhada Natalino quando ainda não existia o MST. Posteriormente, o governo resolveu intervir e transformar aquilo em algo parecido a um campo de concentração, o major Curió cercou o acampamento, e a estrada que ia de Encruzilhada Natalino para Ronda Alta, tinha policiamento, para Passo Fundo igualmente e para Sarandi também. Justamente Encruzilhada, pois era onde cruzavam os três caminhos. Nós conseguimos aqui em Porto Alegre, com o apoio do doutor Omar Tegli, um habeas corpus na Justiça Federal, pois era o exército que cercava o acampamento, para que um grupo de lideranças sindicais, lideranças católicas pudessem ter acesso ao acampamento. Eu fui junto, fui nesse grupo, e alguns desses líderes sindicais, o José Fortunatti estava junto, o Agostinho [...], que foi presidente do Movimento de Justiça e Direitos Humanos, dentre vários outros. Eu e o Doutor Flores (falecido), que era advogado para uma linha mais progressista, nós acertamos isso: nós íamos conversar com o Curió, apresentar o habeas corpus. Enquanto nós conversávamos, as demais lideranças iam se espalhar pelo acampamento para sentir a situação dos colonos, pois o Curió não permitia o contato com pessoas de fora. Primeiro houve uma barreira na estrada, e nós tivemos que apresentar o mandado do juiz e só assim a gente pôde entrar. Fomos direto à barraca do Curió (Depoimento de Celso Gayger, 2007).

Essa movimentação da sociedade civil teve um papel fundamental no enquadramento histórico da luta popular. A presença efetiva no palco do conflito desses grupos de mediação e de apoio foi importante, justamente para dimensionar politicamente as ocorrências, uma vez que mobilizaram a sociedade civil e, com isso, fez sentir a força da opinião pública além de angariar novos apoiadores e deram uma direção e um significado mais amplo a uma luta determinada em objetivos e espaço territorial, como as primeiras ocupações em Ronda Alta, mas que, através da

mobilização de amplos setores da sociedade civil por esses grupos de mediação, ultrapassaram as fronteiras locais, trazendo à tona o problema da terra em nível nacional.

#### **4.5 A mística no movimento social**

Os movimentos sociais que sofreram influência da Teologia da Libertação utilizaram símbolos tradicionais da religiosidade da cultura popular, uma vez que estes fazem parte da identidade das pessoas e de muitos grupos sociais. A grande novidade é que, mesmo respeitando o simbolismo popular, transformaram suas significações. Utilizaram-se os mesmos símbolos, porém as significações são outras (RUIZ, 1990).

Esse é outro dos elementos característicos dos Novos Movimentos Sociais: a formação de uma identidade coletiva que representaria um cimento para a ação coletiva, pois para que um movimento social possa ganhar forma, é necessário que o indivíduo se identifique com o movimento e através desse pertencimento o sujeito se reconheça como portador de valores e de interesses que identificam o movimento.

É preciso ressaltar que, no Rio Grande do Sul, muitos dos movimentos populares que surgiram nas décadas de 1970 e 1980 tiveram como pano de fundo o mito do Sepé Tiaraju. Este serviu de expressão mística para as CEBs e muitos dos movimentos populares que tiveram a presença ativa da Igreja progressista no Rio Grande do Sul, em contraposição à história oficial, ao tradicionalismo gaúcho e aos valores das elites, como fica evidenciado através do depoimento do Irmão Antônio Cechin, um dos maiores defensores do mito do Sepé<sup>36</sup>:

Comecei um pouco com o Sepé já em 1956, quando se completavam 200 anos da morte dele a havia um padre jesuíta, que depois casou, que fundou a Operação Anchieta onde esses jesuítas trabalhavam com os índios. E que levava jovens para uma temporada no Mato Grosso. Aquele ano a gente acompanhou um pouco uma movimentação que aconteceu no Rio Grande do Sul para levantar o primeiro monumento a Sepé depois de 200 anos da luta memorável dele contra a Espanha e Portugal e da morte dele e dos 1500 índios massacrados. Pelo pouco que o povo do Rio Grande conhece dele até hoje, o Sepé sempre esteve presente um pouco no gauchismo, mas não dando o valor para ele. Daí o governador, Meneghetti, negou o monumento a Sepé. Ele negou o momento por causa

---

<sup>36</sup> Irmão Antônio (2007) destacou em seu depoimento que somente agora se começa a reconhecer oficialmente a importância do mito de Sepé para o Rio Grande do Sul: “E todo o esforço é nessa linha que agora finalmente começa a dar resultados no sentido de construir um novo gauchismo. E nessa força total contamos com o apoio do Sérgio Gorgen, foi ele que abraçou na Assembléia Legislativa e de forma que, por lei, foi proclamado herói indígena, missionário e rio-grandense e não daquele gauchismo reacionário do MTG ”.



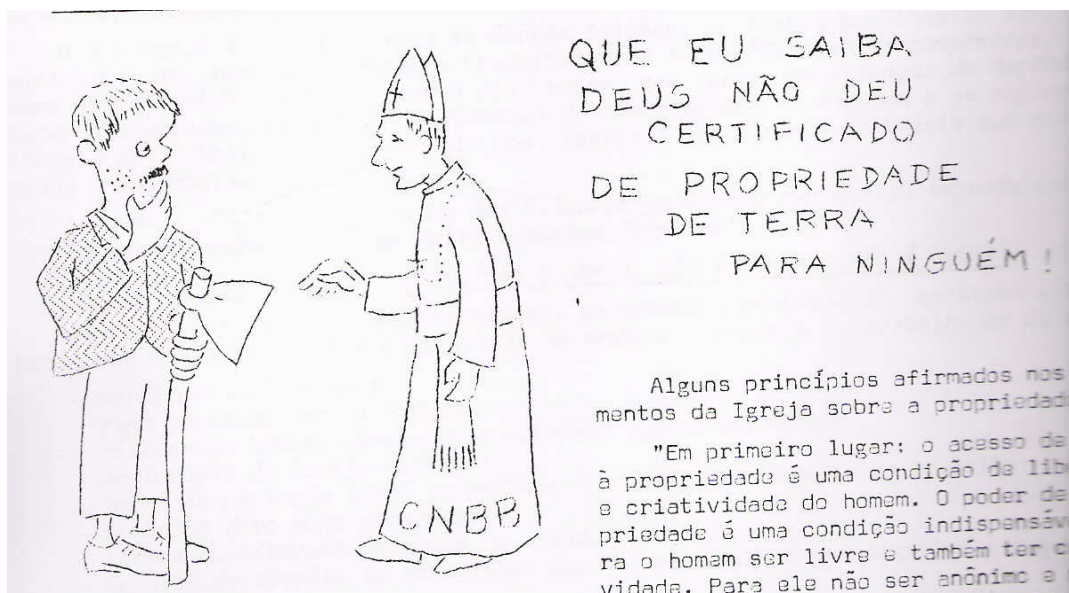
do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, que ele consultou: “Sepé, não é nem herói espanhol, nem herói português, nem herói brasileiro, e se os jesuítas quiserem considerar herói, eles que levantem um monumento para Sepé”. Daí a gente começou a se dar conta, de que o gauchismo iria para o lado da revolução farroupilha (Veja só, que porcaria, 20 de setembro encontro da igreja do Rio Grande do Sul, por causa da Revolução Farroupilha, cerne do gauchismo). Comecei a ficar intrigado com isso, e no ano de 76, já com as Comunidades de Base bem fortes. Às Comunidades de Base começaram a ficar fortes em 75 quando realizamos em Vitória o I Encontro Nacional com o bispo auxiliar Dom Luiz Fernandes. Nesse momento, começamos a ler a história do Brasil e do Rio Grande a partir daquilo que o Gustavo Gutierrez chamava do reverso da história, não a partir dos vencedores. Nessa história de Sepé, através de Teologia da Libertação, em 77, eu escrevi um livrinho “São Sepé Tiaraju rogai por nós”. Pedi essa missa para o Pedro Casaldáglia, que ficou entusiasmado e disse: “Vamos nos preparar para Puebla”. O Pedro Casaldáglia vestiu a alma indígena totalmente. Então a gente começou a usar o Sepé para as conquistas da terra, na cidade para morar e na roça para plantar. Então a coisa cresceu, fizemos os dois últimos encontros das comunidades de base no Rio Grande do Sul já em vista da proximidade dos 250 anos da morte do índio com o tema de Sepé Tiaraju, povo guarani e as missões jesuítas (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

A grande potencialidade do simbólico é sua capacidade de gerar diversas significações. Esta potencialidade simbólica foi utilizada historicamente pelas classes dominantes para estabelecer formas de alienação ideológica e dominação político-social e justificar a exploração econômica. Esta constatação histórica levou muitas vezes a estigmatizar imaginários simbólicos como uma alienação em si mesma. No entanto, o simbólico tem, também, um poder transformador das pessoas e da realidade social e, por extensão, da sociedade. É a partir de novas significações construídas que os símbolos podem se transformar em motivadores e criadores de condutas críticas que possam vir a transformar a realidade.

Sepé estava numa linha de um novo gauchismo dos pobres, dos heróis populares, mas nós não queremos saber desse gauchismo que está aí, e estamos acirrando a campanha do Sepé como herói popular e não o herói do CTG, pois esse é do latifundiário. É uma caminhada, o povo canonizou Sepé, mas a Igreja não aceita. Então, a mística, nas CEBs do Rio Grande do Sul, nasceu à sombra do Sepé Tiaraju e dos guaranis. Nós fizemos o Primeiro e Segundo Encontro de Comunidades Eclesiais de Base em São Gabriel exatamente por causa do Sepé Tiaraju, que foi morto na luta pela terra e os 1500 índios que foram mortos ali. Então, a gente foi buscar a mística da organização popular na luta dele. O MST é herdeiro desse empurrão forte da mística. A 1ª Romaria da Terra a segunda e terceira foram feitas em São Gabriel. O I encontro de Comunidades Eclesiais de Base do Rio Grande do Sul foi feito também em São Gabriel para impregnar o pessoal da mística da luta, porque mesmo aqui em Canoas, quando a gente começou a organizar o povo em pequenas comunidades e a gente queria invadir área do Matias Velho, e no começo o povo dizia assim: “O que seu Antônio e a Matilde tão querendo aí? Se os proprietários de terra provarem para nós que eles são os proprietários, o que nós faremos?”. O pessoal não tinha de jeito nenhum na cabeça análise de classe, os pobres estão aí massacrados pelos grandes, então a gente foi no primeiro momento direto aos mártires da terra, Sepé Tiaraju, os índios guaranis que lutaram com os maiores impérios do mundo, Espanha e Portugal, e contra o Vaticano, na pessoa do provincial

dos jesuítas, o papa negro, que deu ordens para os jesuítas abandonarem os índios aqui (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).

O respeito aos símbolos tradicionais que fazem parte da identidade social das pessoas e dos grupos permite uma maior penetração na consciência pessoal e social do grupo que, por sua vez, adere mais facilmente aos novos significados veiculados porque têm como referencial os simbolismos, por ele é conhecido e faz parte de sua história e identidade.



Charge sobre o direito a propriedade utilizando a força da hierarquia em benefício dos Sem terras. Voz da Terra, Porto Alegre, agosto de 1985.

As representações simbólicas ligadas à religiosidade popular foram um dos principais aspectos nas primeiras ações dos Sem-Terra. “Nos primeiros anos do movimento, a utilização de representações religiosas foi constante e intensa, com a tradução de sua luta, por agentes religiosos, em um discurso ético religioso” (HOFFMANN, 2002, p. 04). O Monge Marcelo Barros destacou as re-significações bíblicas utilizadas nas primeiras ocupações, principalmente ligadas ao Êxodo, quando os Sem-Terras se identificavam ao povo de Israel na fuga do Egito e os opressores, latifundiários e a ditadura militar ao faraó.

Foi num momento que a situação lá estava muito tensa, a polícia não permitia ninguém entrar e ninguém sair, e o padre Arnildo Fretzen e a irmã Aurélia estavam lá dando todo apoio para o acampamento de lavradores Sem terra e eu trabalhava na Pastoral da Terra no plano nacional, eu era do secretariado nacional da CPT em Goiânia e alguém precisava vir de lá para apoiar, para estar junto com o pessoal e eu me dispus a vir. Cheguei lá, e o pessoal todo muito tenso, e para mim aquela foi uma experiência de Teologia da Libertação porque o pessoal dizia lá que “hoje nós estamos aqui revivendo a experiência do Êxodo. Hoje nós somos Moisés e esses que estão nos oprimindo, que estão nos impedindo de tomar posse da terra, estão fazendo a mesma coisa que o Faraó do Egito fez com os hebreus”. É claro que a gente não deve fazer uma leitura fundamentalista, colada, sem contextualização, realidades de época distintas, fora de época, mas que o pessoal se sentisse assim foi para mim muito impactante, e eu me senti comprometido com aquela luta. Embora tivessem me detido, tomado minha identidade, feito ameaças, mas eu me sentia feliz, embora não fizesse muita coisa, eu fazia reunião com as lideranças, dava apoio, presença afetuosa, e principalmente com apoio com o pessoal da Igreja, que diziam: “Graças a Deus que vocês estão aqui porque a maioria dos cristãos ainda acham que ser cristão não tem nada a ver com isso e vocês estão demonstrando que tem, então eu estou com vocês” (2008).

Segundo Frei Sérgio Górgen, desde as primeiras ocupações os Sem-Terra percebiam claramente a diferença entre a religiosidade distante dos problemas sociais da Igreja tradicional e conservadora da religiosidade engajada dos setores progressistas:

Dom Cláudio Colling proibiu o padre Arnildo de rezar missa no acampamento Encruzilhada Natalino. Até aconteceu uma coisa muito engraçada, pois D. Cláudio ordenou que um outro padre fosse rezar a missa no acampamento, e os agricultores que participaram da missa do padre Arnildo e depois participavam da missa com esse outro padre comentavam: “É a mesma Igreja, são as mesmas palavras, mas parece que não é a mesma missa”, por que uma era engajada, dava apoio a luta deles, e a outra era formal distante (Depoimento do Frei Sérgio Górgen, 2007).

Um dos eventos marcantes da importância da religiosidade foi a missa realizada no acampamento de Encruzilhada Natalino que mobilizou mais de 140 padres, religiosos, leigos e teve enormes repercussões não só no clero, mas também mobilizando amplos segmentos da sociedade civil sobre o problema dos Sem-Terra. Esse episódio foi narrado por Celso Gayger, que destacou o conservador Dom Cláudio Colling como empecilho para a realização da celebração devido ao mesmo ser bispo da diocese de Passo Fundo, à qual o acampamento pertencia.

Em julho de 1981, nós fizemos um ato público no acampamento de Encruzilhada Natalino, em uma celebração do Dia do Colono. Veio D. Tomás Balduino. O padre Arnildo estava buscando uma autoridade eclesiástica para fazer uma celebração no dia do colono da Encruzilhada Natalino. Foi difícil. De início ele buscava D. Moacir Greck que, na época, era presidente da CPT nacional, mas este estava em encontro da CPT no norte do Brasil, mas sugeriu D. Tomás. Este tinha uma facilidade de locomoção, pois tinha um avião. O irmão Cechin me telefonou para esperar o D. Tomás Balduino. Peguei

ele no aeroporto e trouxe ele para casa e depois iríamos sair daqui de ônibus para Encruzilhada Natalino. D. Tomás me perguntou se tinham consultado o bispo de Passo Fundo, D. Cláudio Colling, que ele iria celebrar e, pelo direito canônico para celebrar em outra diocese deveria haver o assentimento do bispo local. Eu disse: “A minha incumbência é levá-lo para lá, mas quem sabe telefonamos para o padre Arnildo Este me disse para telefonar para o bispo. Uma senhora atendeu e disse que o bispo já estava dormindo e não era possível acordá-lo”. No outro dia, às seis da manhã, chegamos em Encruzilhada Natalino e nada feito. Pegamos um carro e fomos a Sarandi para telefonar para D. Cláudio. Ele atendeu e me apresentei: Eu sou membro da Comissão de Justiça e Paz, e estava aqui do meu lado D. Tomás Balduino e quer conversar com o senhor, pois não era eu que ia pedir. D. Cláudio só me disse: “Não tenho nada para conversar com ele”- e desligou o telefone em minha cara. D. Tomás me disse: “Quem cala consente, e como ele não disse nem sim nem não, então vou celebrar”. E celebrou, e foi a última missa mais solene, mais ampla da Encruzilhada Natalino (Depoimento de Celso Gayger, 2007).

O simbolismo dos Sem-Terra estava impregnado de expressões religiosas. A cruz com escoras, referencial simbólico do movimento no início dos anos de 1980, significava a grandeza do sofrimento dos sem-terra e a necessidade de união. As escoras que lhe dão suporte representam o apoio das diversas organizações. Ao redor da cruz há panos brancos enrolados nos seus braços, que representam as pessoas mortas nas lutas do movimento.



A Cruz foi um símbolo marcante nas primeiras ocupações de terra, sendo também a primeira identificação do Movimento (o boné como símbolo só foi definido no Congresso dos Sem-Terra de 1984). Foto arquivo CPT/RS. Porto Alegre, RS.

No ano de 1986, ocorreu a marcha de mais de 400 Km de Sarandi até Porto Alegre, conhecida como Romaria Conquistadora da Terra Prometida, que provocou uma grande mobilização e debate da sociedade gaúcha sobre a questão da Reforma Agrária. Leonardo Boff, um dos maiores representantes da Teologia da Libertação, que havia sofrido perseguições do Vaticano devido a seus posicionamentos contestatórios ao sistema social e as estruturas da Igreja, juntou-se aos Sem-Terra na caminhada quando esta chegou a Novo Hamburgo. “Participei de uma caminhada do MST que se dirigia a Porto Alegre. Fui encontrar um grande grupo em Novo Hamburgo. Carreguei por um bom espaço, ainda de hábito franciscano, uma enorme cruz. Falei na celebração feita na Igreja de Novo Hamburgo”(Depoimento de Leonardo Boff, 2008).

Irmão Antônio Cechin destacou que essa era uma estratégia utilizada para mobilizar a opinião pública: “Com o Boff, o que é que eu fazia: nos momentos fortes de mobilização nossa aqui, o Boff vinha para ser notícia de jornal, por exemplo, naquela nossa caminhada até a Assembléia Legislativa, quando chegamos a Novo Hamburgo, e não éramos mais notícia a chegada dos colonos a Porto Alegre, telefonei para o Boff e ele veio” (Depoimento do Irmão Antônio Cechin, 2007).



Dois símbolos: Leonardo Boff com Marcos Tiaraju na Romaria Conquistadora da Terra em 1986. Leonardo Boff é um dos maiores teólogos da Teologia da Libertação. Marcos Tiaraju foi o primeiro bebê que nasceu na ocupação da Fazenda Annoni. Sua mãe, Roseli Celeste Nunes da Silva, a Rose, participou da ocupação da Fazenda Annoni, em

1985, e tornou-se símbolo da luta pela terra ao morrer com 26 anos, junto com outros dois companheiros, no dia 03 de março de 1987, numa manifestação de agricultores próximo a fazenda, quando um caminhão a atropelou. Foto: Jornal Sem-Terra. São Paulo, julho de 1986.

Ao chegar na capital, conseguiu a adesão de mais de 40 mil pessoas que acompanharam a caminhada até o centro da cidade. Esse episódio é destacado no depoimento de Leonardo Boff:

No dia seguinte na praça do Mercado em Porto Alegre, falei para uma multidão do MST. Depois acompanhei um grupo para falar com o governador. Não queria recebê-los, mas pensando que eu ia sozinho, acabou recebendo a todos. Aí tivemos algumas discussões com palavras diretas e duras, acabando que o governador prometeu interceder em Brasília para atender os reclamos dos Sem-Terra. E o fez diretamente por telefone, diante do grupo reunido com ele (Depoimento de Leonardo Boff, 2008).

Esta foi a última grande manifestação, senão sob a direção, mas com a presença efetiva dos setores progressistas da Igreja no MST. Nesse acontecimento, ficou evidenciada a força da mobilização dos setores progressistas da Igreja, todavia também ocorreu o debate decisivo sobre a questão da autonomia do movimento e a decisão de que esses segmentos progressistas da Igreja deveriam ser os apoiadores e não condutores da luta.

#### **4.6 Sobre a autonomia do movimento social**

Alain Touraine (1989) salienta que, nos movimentos formados a partir da influência da Teologia da Libertação, existia uma tendência de incentivar a autonomia do movimento. “Esses grupos cristãos se esforçaram por associar a análise das situações sociais, da exploração e da dependência à vontade de aumentar a capacidade de ação autônoma dos indivíduos e dos grupos, de fazer deles atores de sua própria história” (p. 129).

Nos documentos da Igreja e de suas pastorais sociais, era freqüentemente ressaltada a necessidade de autonomia dos movimentos populares com relação a qualquer indivíduo, grupo ou organização (sindicatos, líderes políticos e religiosos, etc) que pudessem vir a instrumentalizá-los visando a interesses próprios, no entanto, o que ocorreu de forma paulatina a partir das primeiras ocupações e decorreu da própria prática desses mediadores.

Um problema histórico que não podemos esquecer, é que, grande parte destes movimentos populares nasceram a partir da influência e o impulso inicial da Igreja. E, normalmente, foi dando um impulso inicial, em certa autonomia, uma certa liberdade. Porém, nem sempre, esta liberdade foi respeitada. Este é outro elemento que a gente pode defender. Não é que a Igreja seja melhor, mas exatamente, como ela não tem projeto político, ela não está lutando por reivindicações concretas, ela pode chamar a

atenção e ajudar o Movimento popular a que ele mantenha sua autonomia, que ele não caia prisioneiro de um grupinho que vai querer instrumentalizá-los. Assim como a Igreja não deve ser instrumentalizada, também o movimento popular não deve ser instrumentalizado (SOUZA, 1986, p. 62).

Com relação ao MST, ressalto que o processo de autonomia frente aos setores progressistas da Igreja se tornou um ponto de referência para a participação de mediadores religiosos em movimentos populares. Como salienta Irmão Cechin, os intelectuais da Igreja (padres, freiras, ministros, bispos, teólogos, agentes de pastoral, etc) que fizeram a opção pelos pobres estiveram diretamente ligados ao surgimento e organização do MST: “o MST só é de 84. Viveu todo esse tempo - de 1979 a 1984 - debaixo da asa da Igreja, como Comunidades Eclesiais de Base” (2007). No entanto, esse movimento popular, principalmente através de seu setor de formação, já no fim da década de 1980, conseguiu estabelecer uma total independência da Igreja, mesmo que ainda com a presença efetiva de mediadores, recebendo o apoio às suas ações na maioria das vezes usando da infra-estrutura da instituição fazendo com que esses intelectuais organicamente ligados às lutas porque parte delas, se colocassem como participantes da luta e não como seus condutores, como “vanguarda iluminada”, idéia muito apreciada por amplos setores intelectuais de esquerda.

Nesse processo, foi fundamental a formação de lideranças dentre os próprios Sem-Terra como destacou o Frei Sérgio Görger: “Desde a Encruzilhada Natalino já existia um bom trabalho de formação de lideranças através da CPT, do padre Arnildo, do próprio João Pedro Stédille, que era da Pastoral da Terra naquela época” (2007). Ressalto que a ocupação, a resistência e a mobilização de amplos setores da sociedade civil em Encruzilhada Natalino teve um papel determinante para o nascimento do MST, bem como sobre as definições da Igreja frente ao movimento, como afirmou o Monge Marcelo Barros:

Foi uma experiência muito importante porque deu à CPT uma convicção que era importante não sacralizar os movimentos sociais, era necessário apoiar, mas ao mesmo tempo favorecer e estimular aqueles que quisessem movimentos próprios, e daí começou a se falar na necessidade de um movimento autônomo dos trabalhadores rurais, e aí começou a raiz do MST, do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, que não foi feito pela Igreja, que não é fundação da Pastoral da Terra, mas que a CPT sentia necessidade de existir e estimulou junto com outras organizações para que nascesse (Depoimento do Monge Marcelo Barros, 2008).

Contudo, o processo de autonomia frente à Igreja ocorreu paulatinamente, visto que o movimento só nasceu devido ao apoio dos setores progressistas da Igreja do Rio Grande do Sul e da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, que atuaram em conjunto na CPT. O MST

nasceu no ano de 1983, embora não formalmente, mas com encontros estaduais para estruturar as normas do movimento.

A criação dos MST foi um processo, eu estava junto da reunião em Chapecó, em 1983, logo depois da Romaria da Terra na cidade de Carlos Gómez. E criamos, em janeiro de 1984, oficialmente, com carta de princípios. Inclusive nos pronunciando sobre a questão da Igreja e do movimento sindical; ele seria autônomo com relação à Igreja e o movimento sindical e também com os partidos políticos. Autônomo, mas não independente, há uma diferença entre independência e autonomia: na autonomia tu te relaciona, mas preserva a tua política própria. Isso virou um processo de construção, 1983, 84, 85,86 (Depoimento do Frei Sérgio Gørgen, 2007).

No entanto, foi somente no ano de 1984 que o MST nasceu oficialmente no 1º Encontro Nacional dos Sem-Terra, em Cascavel, no Paraná, quando representantes Sem-Terra de todo país fundaram o MST e definiram os princípios gerais de atuação e em nível nacional. Frei Sérgio, que participou ativamente do processo, destacou a importância da autonomia do movimento social:

O movimento não poderia ficar sob o manto da Igreja, uma vez que se a Igreja mudasse de posição como ficaria o Movimento. O Movimento Sem-Terra não é um movimento de evangelização, ele pode ser evangelizador mas ele não é um movimento de evangelização, se nós queremos criar um movimento de evangelização, devemos criar dentro da Igreja, não no movimento social, ele até pode ser pelas questões que lhe coloca na sociedade, pelos princípios éticos que ele defende, mas não podemos fazer dele um instrumento de evangelização. A Igreja, por coerência seus princípios e tem que apoiar de ficar junto com ele, sustentá-los nas dificuldades e celebrar com os cristãos que estão com ele (Depoimento do Frei Sérgio Gørgen, 2007).

O desligamento efetivo da Igreja da coordenação do movimento teve seu desfecho somente em 1986, quando as lideranças sem-terra decidiram que tinha chegado a hora de caminharem sozinhos e começam a se afastar gradativamente da CPT<sup>37</sup>, que vai exercer o papel de assessoria do movimento e na mística da Terra. Nesse momento, ocorre a autonomia do movimento, que começa a construir também a independência financeira, administrativa, política, aprimorando o processo de formação.

A autonomia do movimento aconteceu no momento posterior, de forma muito abrupta e dolorosa isso vai acontecer em 86, na Fazenda Annoni, quando o primeiro grupo de sem-terra começa a assumir o movimento, com o movimento que foi criado em 84 e começou a se distanciar da CPT no sentido de querer ser movimento laico, e não o braço religioso da Pastoral da Terra. Eles conseguem formar um grupo dirigente dentro da Fazenda

---

<sup>37</sup> Como não é objetivo desta dissertação esgotar a discussão sobre o processo de autonomia do MST frente a Igreja, sobre o assunto indico a tese do historiador Leandro Hoffmann. Ver: HOFFMANN, L. S. N. Da cruz à bandeira: a construção do imaginário do Movimento Sem Terra/RS, 1985-1991. Tese de doutorado, UFRGS, Porto Alegre, 2002.



Annoni no dia-a-dia e se firmam nas negociações com o governo. Essa autonomia acontece num processo que poderia ter sido tranquilo, mas que foi com uma certa ruptura. Parte da Igreja continuou achando que deveria dirigir o movimento politicamente. Enquanto tinha coincidência de ações, foi tranquilo, mas teve um momento em que, na linguagem dos sem-terra: "tinha que parar com as romarias e ir pro pau", disse que quer conflitos, o que ocorre nas ocupações posteriores, a de Cruz Alta, Salto do Jacuí, ... Eu e o padre Cerioli tínhamos nos inserido naquela segunda fase do processo, nós entendíamos que estava correto, teologicamente correto, politicamente correto e que o papel da Igreja deveria ser outro, um papel de apoio, um papel de estímulo, de acompanhar a questão da fé dentro do movimento, mas que o movimento deveria ser laico, e que a nossa participação deveria se dar de outra forma, respeitando a autonomia do movimento e respeitando a autonomia dos camponeses na suas decisões. Nós argumentávamos que a CPT sempre pregou que os camponeses deveriam caminhar com suas próprias pernas, agora eles querem caminhar com suas próprias pernas, e temos que respeitar esse processo (Depoimento de Frei Sérgio Görden, 2007).

O depoimento acima evidencia que a autonomia frente à Igreja não se fez sem que houvesse tensões entre os próprios representantes dos segmentos progressistas da Igreja, como também destacou, em seu depoimento, o Monge Marcelo Barros: "Foi normal que isso ocorresse. Houve o conflito, mas foi um conflito sadio, porque não foi um conflito que jogou uma pessoa no campo de abertura e o outro no campo dos conservadores" (2008). Assim, destaco que foi na prática, na luta com os movimentos sociais que os mediadores religiosos tiveram a verdadeira prova de sua formação: lutar ao lado, apoiar e não dirigir o movimento popular. Essa experiência, que não ocorreu sem ressentimentos dentro dos próprios setores progressistas, serviu de referencial para a atuação desses agentes para atuações futuras e em outros movimentos.

### **Considerações Finais**

Neste trabalho não tive a pretensão de exaurir as possibilidades de investigação e interpretação sobre a formação e a prática de mediadores religiosos em movimentos sociais no Rio Grande do Sul. No entanto, acredito que as considerações acerca das transformações ocorridas na Igreja Católica, bem como sobre a formação teórica e prática destes agentes religiosos permitiu compreender como foi possível aos setores progressistas terem destacado papel na gênese e organização de movimentos populares no fim da ditadura militar brasileira.

Para o desenvolvimento da pesquisa, utilizei como principal método a História Oral Temática, que se mostrou imprescindível para suprir as lacunas deixadas pela análise documental, a entrevista oral temática, pois ninguém melhor do que os próprios mediadores religiosos para trazerem informações elucidativas acerca do nosso trabalho investigativo. Destaco também a influência que o presente teve no desenvolvimento deste trabalho, pois a própria estagnação dos movimentos populares e a reação conservadora dentro da Igreja Católica me motivaram a pesquisar sobre a participação de segmentos progressistas nos movimentos populares, e também, a influência desse presente nas narrativas desses mediadores, que organizaram e participaram junto a esses movimentos, que procuraram transformar a Igreja foram combatidos pelos segmentos conservadores, hoje hegemônicos na Instituição.

No entanto, para que os setores progressistas pudessem atuar na Igreja Católica, ela teve de passar por transformações internas e estar aberta ao mundo, pois só assim pode estar sensível aos problemas da sociedade. Como uma religião necessita manter um sentido de continuidade,

mesmo em épocas de renovação interna e transformação social, abordei as transformações ocorridas na Igreja Católica durante a segunda metade do século XX.

Essas transformações foram desencadeadas a partir do Concílio Vaticano II, com a abertura da Igreja para as questões temporais, quando a mesma procura se adaptar ao mundo moderno, e culminam com a Conferência de Medellín, quando surgiu a Teologia da Libertação, que foi o principal aspecto da Igreja não só latino-americana como mundial, na contemporaneidade. A partir da Teologia da Libertação, aprofundou-se o engajamento dos cristãos nos movimentos contestatórios aos regimes ditatoriais, na luta pelos Direitos Humanos, organizando e participando ativamente de movimentos populares.

No Rio Grande do Sul, a difusão da Teologia da Libertação dava-se, em grande parte, através de cursos promovidos pelos setores progressistas da Igreja católica, na mudança ocorrida na formação de religiosos, que buscaram conviver diretamente com as camadas populares da população e também através da atuação de "mediadores religiosos" em movimentos sociais (essa categoria engloba bispos, padres, seminaristas, religiosos, leigos engajados, tanto católicos como não-católicos etc.). Para tanto, estudei a formação teórica, através dos cursos de formação no Centro de Orientação Missionária (COM) de Caxias do Sul; através da formação inserida, com a abordagem do caso pioneiro dos franciscanos na Lomba do Pinheiro, em Porto Alegre, e na prática nos movimentos populares, como estágio final da formação, na qual abordei a participação dos mediadores religiosos nas primeiras ocupações rurais no Rio Grande do Sul.

No que se refere à formação teórica, na América Latina existiram centros que se destacaram na difusão da Teologia da Libertação, tal como o Centro de Orientação Missionária de Caxias do Sul, o COM. Criado com o objetivo de preparar missionários para outras regiões do país, o COM se tornou um local onde se teorizava sobre a Teologia da Libertação. Foi o centro de formação de agentes religiosos não só para o Rio Grande do Sul como para outras regiões do Brasil e um dos principais organismos articuladores dos agentes das Comunidades Eclesiais de Base, da Comissão Pastoral da Terra (de onde nasceria o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST) e da Pastoral Operária. Essa entidade exerceu um papel fundamental na formação de lideranças de Comunidades Eclesiais de Base e na articulação e organização de movimentos sociais, especialmente no Rio Grande do Sul, mas com uma forte repercussão em todo o Brasil e América Latina.

A preocupação com o social transformou também a estratégia de formação dos religiosos. Ao invés dos grandes seminários de formação, nas décadas de 1970 e 1980, tornou-se relativamente comum a atuação nas periferias e em bairros operários não só no Brasil como na América Latina. A atuação direta nos meios populares foi de fundamental importância no processo de formação de agentes religiosos que atuaram diretamente nos movimentos sociais no Rio Grande do Sul, uma vez que colocou em contato os religiosos e agentes pastorais com a realidade dos segmentos mais pobres da população brasileira. O pioneirismo da formação inserida nas periferias das grandes cidades coube aos franciscanos, que já na década de 60 possuíam um trabalho bem desenvolvido com os pequenos agricultores no interior do Rio Grande do Sul. Grande parte dos mediadores que tiveram atuação destacada nos processos de gênese e de organização de movimentos populares tiveram passagem pelas periferias urbanas e rurais, sendo que esse contato direto com a realidade transformou sua maneira de pensar e de agir junto aos meios populares.

Destaco que as primeiras ocupações foram o período prático na formação desses mediadores, e que, ao final das mesmas, definiram a maneira dos setores progressistas atuarem junto aos movimentos populares. Foi na prática que compreenderam o grande significado que a “mística da terra” possuía, que descobriram a força que a mobilização da sociedade civil possui e a necessidade de garantir a autonomia dos movimentos populares. Assim, destaquei que as ocupações no Rio Grande do Sul nas décadas de 1970, e início da década de 1980, foram as grandes escolas de formação de mediadores para os movimentos sociais e definiram como seria, a partir de então, a participação dos setores progressistas junto aos movimentos sociais.

**Referências:**

ALBERTI, V. **Ouvir contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2004.

BARROS, M. **Marcelo Barros: depoimento [janeiro de 2008]**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Uma fita cassete. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

BENADIBA, L.; PLOTINSKY, D. **De entrevistadores y relatos de vida: introducción a la Historia Oral**. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y letras: Universidad de Buenos Aires, 2007.

BETTO, F. **Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighela**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

\_\_\_\_\_. **Frei Betto: depoimento (maio de 2007)**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

BOBBIO, N. **Gramsci y la concepción de la sociedad civil**. México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1987.

BOFF, L. **Leonardo Boff: depoimento (janeiro de 2008)**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

BOFF, L. BOFF, C. e PIXLEY, J. **Opção pelos pobres**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986.

BOFF, C. **Da Libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas**. 4 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985. 114 p.

BOFF,L.; BOFF, C. **Teologia da Libertação no Debate Atual**. 3 ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.

BONOTTO, I. L. **Ivo Léo Bonotto: depoimento [março 2007]**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Uma fita cassete. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

CARTER, M. **El papel de la Iglesia em la caída de Stroessner**. Asunción, Paraguai: RP Ediciones, 1991.

CATROGA, F. **Memória e história**. In *Fronteiras do milênio/ organizado por Sandra Jatahy Pesavento*. Porto Alegre: Ed. Universidade / UFRGS, 2001.

CECHIN, A. **Irmão Antônio Cechin: depoimento [agosto 2007]**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Uma fita cassete. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

\_\_\_\_\_. **A Igreja em conflito em uma sociedade em conflito**. In *Boletim a Voz da Terra*, setembro de 1984. Porto Alegre: Comissão Pastoral da Terra, 1984.

CPT. **Boletim da Comissão Pastoral da Terra**. Comissão Pastoral da Terra, Goiânia, 1975-1986.

CPT. **Voz da Terra**. Comissão Pastoral da Terra, RS. Porto Alegre, 1979/1987.

DALLAGNOL, W. **As Romarias da Terra no Rio Grande do Sul. Um povo a caminho da “Terra Prometida”**. Porto Alegre: CPT, 2001.

DAMIAN, J. **João Damian: depoimento [abril 2007]**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Uma fita cassete. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

DUSSEL, E. **História da Igreja Latino-Americana (1930-1985)**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

GAYGER, C. L. **Celso Luiz Gayger [agosto 2007]**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Uma fita cassete. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

GAYGER, L. I. G. **Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil: quadro de interpretação sociológica**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GÖRGEN, F. S. **Frei Sérgio Görgen: depoimento (junho de 2007)** Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Uma fita cassete. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

\_\_\_\_\_ **Uma foice longe da terra: a repressão aos sem-terra nas ruas de Porto Alegre**. Petrópolis: Vozes, 1991.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere (vol. 3): Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política**. Edição e tradução de Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FONSECA, S. G. **Ser Professor no Brasil: História Oral de Vida**. Campinas: Papyrus,

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HECK, S. **Selvino Heck [setembro 2007]**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

HOFFMANN, L. S. N. **Da cruz à bandeira: a construção do imaginário do Movimento Sem Terra/RS, 1985-1991**. Tese de doutorado, UFRGS, Porto Alegre, 2002.

HOUTART, F. **Sociologia de la religión**. Manágua, Nicarágua: Ediciones Nicarao, 1992.

KENNEDY, Robert. **O desafio da América Latina**. Rio de Janeiro: Editora Laudes, 1965.

KOTLER, R. I. **Los movimientos sociales: formas de resistencia a la dictadura: madres de detenidos-desaparecidos de Tucumán-** 1ª ed.- Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2006.

LERRER, Débora. **Reforma agrária: os caminhos do impasse.** São Paulo: Editora Garçon, 2003.

LÖWY, M. **Marxismo e Teologia da Libertação.** São Paulo: Cortez, 1991.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral.** São Paulo: Loyola, 1996.

MARTINS, J. S. **A chegada do estranho.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1993.

\_\_\_\_\_. **A militarização da questão agrária no Brasil (terra e poder: o problema da terra na crise política).** Petrópolis: Vozes, 1985.

\_\_\_\_\_. **O sujeito oculto.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

MINCATO, R. **A Igreja Católica na Formação Política de Caxias do Sul de 1964 a 1985.** Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Tese de Doutorado, 2004.

MONTAGNER, R. **Ressignificando imagens/memórias de alunas do Instituto de Educação Olavo Bilac: processos de formação de professoras (1929-1969).** Dissertação de Mestrado em Educação/UFSM. Santa Maria: UFSM, 1999.

MORAIS, J. F. R. **Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB.** São Paulo: Cortez, 1982.

NOGUEIRA, M. A. **Sociedade civil, entre o político-estatal e o universo gerencial** In Revista brasileira de Ciências Sociais. Vol. 18, n° 52, 2003.

PORTELLI, H. **Gramsci e o Bloco Histórico.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.



RECKZIEGEL, A. **Frei Arno Reckziegel [agosto 2007]**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Uma fita cassete. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

RUIZ, Castor Mari Martin Bartolomé. **A força transformadora do simbólico: a construção do imaginário social das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)**. Dissertação de Mestrado: UFRGS, 1990.

SCHERER-WARREN, I. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 2005.

GOMES DE SOUSA, L. A. **Igreja, partido e sindicato** In Boletim a Voz da Terra, julho de 1986. Porto Alegre: Comissão Pastoral da Terra, 1986.

STERTZ, I. **Padre Irineu Stertz [setembro 2007]**. Entrevistador: Cléo Adriano Sabadi Bonotto. Uma fita cassete. Entrevista concedida para trabalho de dissertação de mestrado.

STOFFEL, J. C. **História, Teologia e Prática do Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria. Uma contribuição para o movimento ecumênico no Brasil**. Dissertação de Mestrado em Teologia/ EST. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005.

SZYMANSKI, H. (org.). **A entrevista na pesquisa em Educação: a prática reflexiva**. Brasília: Plano Editora, 2002.

THOMPSON, P. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TOURAINÉ, Alain. **Movimentos sociais e ideologias nas sociedades dependentes**. In Classes médias e política no Brasil. Coordenação de J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

\_\_\_\_\_. **Palavra e sangue: política e sociedade na América Latina**. Trad. Iraci D. Poletti. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1989.

**ANEXOS**