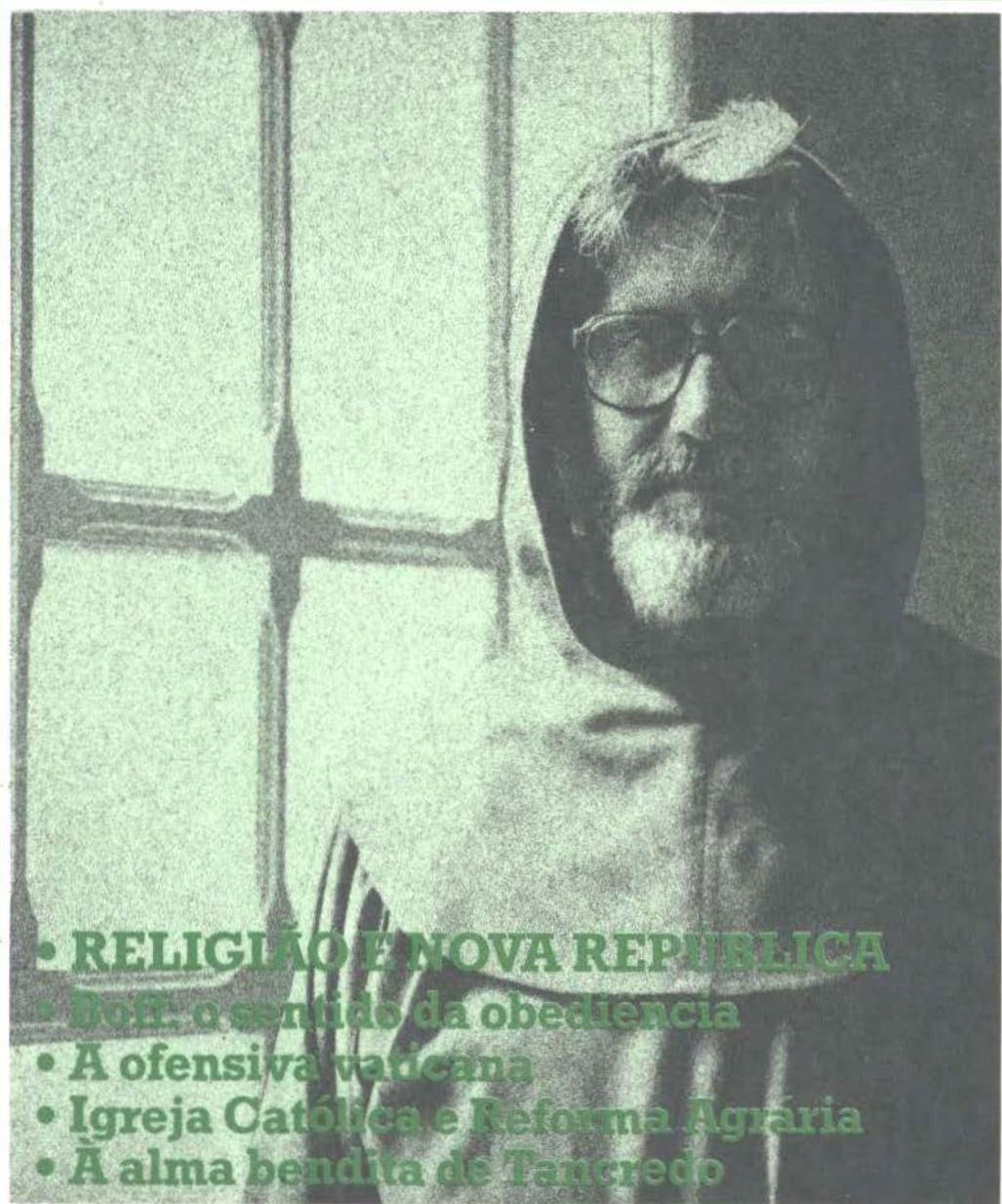


Religião e Sociedade



- **RELIGIÃO E NOVA REPÚBLICA**
- **Doff: o sentido da obediência**
- **A ofensiva vaticana**
- **Igreja Católica e Reforma Agrária**
- **À alma bendita de Tancredo**

Religião e Sociedade

Dezembro/1985

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), Edênio Valle, Eduardo Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira Filho, Peter Fry, Pierre Sanchis, Rubem César Fernandes (coordenador)

Seção de Poesia e Documento

Micênio Santos

Coordenação de Ilustrações

Cecilia Leal de Oliveira

Conselho de Redação

Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Cândido Procopio F. de Camargo, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Epinay, Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Eduardo Hoornaert, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Jacy Maraschin, Jether Pereira Ramalho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Lísias Nogueira Negrão, Luis Eduardo Wanderley, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ralph Della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Rubem Alves, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie, Zeno Osório Marques.

Secretário de Redação

Flavio Lenz

Diagramação

Valéria Alencar de Brito

Capa

Otavio Studart

Foto *still* de Juarez Cavalcanti. Do filme *Igreja da Libertação*, de Sílvio Da-Rin.

Ilustrações

p. 111 – Bilhetes e cartas, São João del Rey (agosto 1985).

Outras: ver créditos nas ilustrações.

© 1985 ISER/CER

RELIGIÃO E SOCIEDADE está aberta para colaboração, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação.

RELIGIÃO E SOCIEDADE é editada em colaboração pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Toda correspondência deve ser enviada para *Religião e Sociedade*, R. Ipiranga, 107, Laranjeiras, CEP 22231, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pedidos de venda e assinaturas devem ser pagos em cheque nominal para Editora Campus Ltda.

EDITORA CAMPUS LTDA.

Rua Barão de Itapagipe, 55
Rio Comprido CEP 20261
Telefone: (021) 284 8443
Rio de Janeiro RJ Brasil

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

ISSN 0100-8587

Sumário

<i>Maria Beatriz Bretas, Maria Céres Castro, Vanessa Padrão Paiva, Vera Regina França</i> Meios e mitos: a morte e as mortes de Tancredo Neves	4
<i>Josildeth Consorte</i> À espera do Salvador	20
<i>Ralph Della Cava</i> A ofensiva vaticana	34
<i>Regina R. Novaes</i> Igreja Católica, Reforma Agrária e Nova República	54
<i>Eni Orlandi</i> O estatuto do liberal e a reforma da terra	64
<i>Scott Mainwaring</i> A Igreja Católica e o movimento popular em Nova Iguaçu: 1974-85	74
<i>Mariza Soares</i> Os crentes nas eleições	102
O caso Boff: o sentido da obediência Entrevista com Maria Clara Bingemer, Pierre Sanchis e padre Ivern	110
DOCUMENTO	
À alma bendita de Tancredo, em mãos	137
ABSTRACTS	144

*M*eios e mitos: a morte e as mortes de Tancredo Neves*

Maria Beatriz Bretas, Maria Céres Castro,
Vanessa Padrão Paiva, Vera Regina França**

*"Ilusão, ilusão,
Veja as coisas como elas são."*
Chico Buarque de Hollanda.

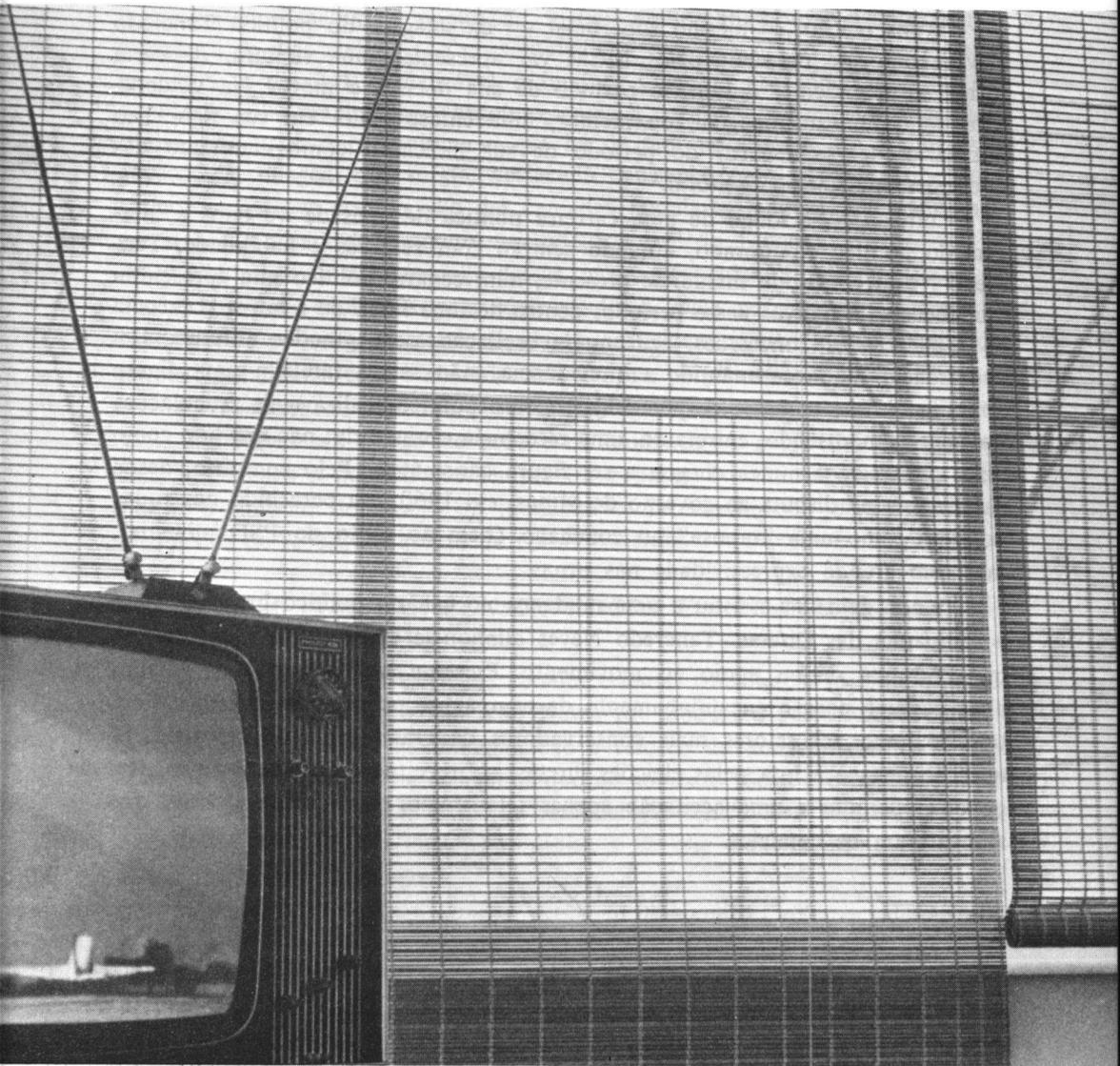
INTRODUÇÃO

O artigo pretende ousar algumas reflexões acerca do trabalho dos meios de comunicação de massa (MCM), notadamente a televisão, usando, como recurso à discussão, a cobertura jornalística da doença e morte de Tancredo

* As autoras, assumindo a responsabilidade pelas idéias aqui expostas, gostariam de agradecer as contribuições que efetivamente tornaram possível a elaboração do artigo. Entre tantas contribuições recebidas destaca-se o trabalho do aluno do curso de Comunicação, Marcos Jorge Barreto, pela pesquisa nos jornais e revistas e pela realização das entrevistas no Instituto do Coração nos dias 17 e 18 de abril. É necessário também agradecer à professora Heloisa Murgel Starling a vivacidade das observações sobre o texto, o apoio histórico e, principalmente, o estímulo no momento da redação.

** Professoras do Departamento de Comunicação Social da UFMG.

Foto Ivan Lima



Neves. Não se trata aqui de apologizar os meios, sacralizá-los ou mesmo de reputar-lhes uma pretensa onipotência frente aos fatos ou à produção da consciência, perspectivas tão caras a alguns estudiosos da comunicação de massas; objetiva-se, sim, nos limites deste artigo, esboçar alguns caminhos que podem ser frutíferos em investigações mais ambiciosas do tema. Dessa forma, discute-se a cobertura jornalística dada aos fatos gerados pela doença e morte do Presidente eleito, relacionando-a às reflexões já existentes no âmbito da teoria da comunicação, em especial àquelas referentes à televisão e sua linguagem.

A observação — mesmo superficial — da imagem do político Tancredo Neves conforme retratada pelos MCM vai apresentar uma ruptura, de certa forma surpreendente, durante o período de sua doença e morte. Na verdade, a mudança em sua imagem, ou melhor, uma ênfase maior em sua figura no noticiário, deu-se a partir do período de sua indicação como candidato das oposições ao Colégio Eleitoral.¹

Cultivando ao longo de uma carreira política de mais de 40 anos a imagem do político equilibrado, atuando sempre com reservas e habilidade, Tancredo Neves conseguiu manter-se presente, num cenário político que apresentou mudanças substantivas nesse período, dentro de uma linha de relativa coerência — sem grandes concessões, sem muita oscilação, sem grandes atitudes. Em decorrência, não era mantido em evidência, não sendo também uma figura apagada ou que passasse despercebida.² Como político realizava as articulações necessárias, não sendo, entretanto, uma referência obrigatória; não era tido como líder expressivo e nunca chegou a ser figura carismática. Pelo contrário, desde sua derrota na disputa ao governo de Minas, em 1960, era percebido nas rodas políticas como uma “raposa” no conchavo (bem ao estilo do PSD mineiro), mas sem grande expressividade nas urnas.

O ano de 1984 assistiu a uma mudança no cenário político brasileiro com a campanha das Diretas. Tancredo Neves alinhou-se entre os governadores de oposição que deram apoio ao movimento. Presente nos palanques — figura aliás decisiva para o encaminhamento da campanha, pelo seu equilíbrio e bom trânsito junto aos setores mais conservadores da grande frente interpartidária que coordenava a luta pelas eleições diretas —, teve, em vários momentos, um papel moderador e uma aceitação apenas relativa por parte das multidões que alimentaram os comícios.

¹ Certamente desde a eleição para governador de Minas Gerais, em 1982, o político Tancredo Neves é destacado no noticiário, embora a abordagem nos MCM fosse ainda fortemente marcada pelo aspecto regional, pelo seu papel na política nacional a partir de sua base mineira.

² Obviamente, não se pretende esquecer aqui o papel de Tancredo Neves em diferentes momentos de crise política nacional. Tão-somente ressaltam-se as características que ele quase sempre assume, ou seja, de articulação nos bastidores, conciliação e mediação.

O aborto da campanha, com a derrota da emenda, foi rapidamente canalizado pelas oposições para a candidatura ao Colégio Eleitoral. É a partir desse momento que Tancredo Neves começa a surgir no noticiário político como o grande articulador da mudança dos rumos do País. Os MCM tentavam dar conta dos movimentos realizados a partir do Palácio da Liberdade, em Minas, dos encontros e desencontros, às claras e às escuras, confirmados e desmentidos, através dos quais Tancredo Neves montava, juntamente com as oposições e dissidências da situação, a teia que resultou na sua vitória. Ao mesmo tempo, passava a encarnar para a população do País a alternativa possível de mudança, esperança de dias melhores, a possibilidade de modificação do quadro nacional, em suma: o possível, o realizável, o factível. Quer no noticiário, quer junto à população num maniqueísmo absoluto, passa a encarnar o Bem, em oposição a Maluf, que passa a personificar o que há de pior no sistema, no regime e no governo. A imagem que surgia, destacada constantemente no noticiário jornalístico, encontrava eco no seio das camadas populares, não se fundamentando, entretanto, no passado concreto, na trajetória real de Tancredo Neves, mas no desejo, na projeção da esperança dessas mesmas camadas, ao mesmo tempo em que se buscava explicá-la pela lógica política, pela necessidade concreta de conquista do poder. As massas populares, participantes ativas da campanha das Diretas, paralisadas com o absurdo da derrota e perplexas com a falta de alternativas, retomam seu papel de observadoras dos acontecimentos, projetando em Tancredo Neves seu desejo de ação e de mudança. A partir daí ele se torna cada vez menos o político que sempre foi e passa a ser a expressão da esperança, o símbolo do desejo de mudança e, principalmente, da manifestação inequívoca de recusa ao estado de coisas existente.

I — MITO: A MOLDURA CONSERVADORA E A TRANSGRESSÃO DE SEUS LIMITES

No espaço deste ensaio, cabe apontar e tentar trabalhar a seguinte questão: a mitificação da figura de Tancredo Neves foi produzida pelos MCM ou eles, em que pese seu papel na disseminação e reforço da imagem mitificada, tão-somente se apropriaram de elementos que no contexto social produziam o mito? E mais: qual a função dos meios de comunicação em relação aos mitos, figuras e símbolos existentes no imaginário social, e de que maneira eles são incorporados ao discurso dos meios?

É preciso, em primeiro lugar, explicitar uma noção referenciada ao mito que dê conta da questão proposta.

Parte-se de algumas noções fundamentais: o mito constitui-se da articulação de *elementos racionais*, que fundam o fato, e de *significados produzidos* a partir da ocorrência do fato. Isto significa que a transformação de um objeto ou ser em mito não determina a perda das características essenciais desse ser

ou objeto, mas que essas são alienadas em função de um sentido, de um discurso, de uma mensagem.

Articulando dois elementos — o racional e o significado produzido — garante-se a totalidade mítica, na medida em que a existência de ambos é que explicita a possibilidade do discurso, da mensagem, do mito. O elemento racional é aquele pertencente ao discurso informativo, que pretende dar conta do fato real, do acontecido, possível de ser comprovado, de ser reconstituído. Os significados produzidos são aqueles que, fundados no elemento racional, o contêm e ao mesmo tempo, necessariamente, o extrapolam, sendo constituídos a partir da agregação de “campos de significados, relevâncias, modelos e realidades do mundo”.³

Desta forma, o fato — elemento racional próprio ao universo informativo — seria o detonador de significados já existentes ou em produção, revelando tanto as articulações possíveis do fato quanto as possibilidades existentes de produção de significados outros no interior da cultura que o produziu. Assim, a construção mítica se dá numa ambigüidade entre a forma e o sentido.

É necessário recorrer aos acontecimentos buscando neles o suporte para o entendimento da construção da figura mitificada.

No momento em que a população tomou conhecimento da doença do presidente Tancredo Neves, a estranha coincidência de isto ter ocorrido praticamente na última hora do último dia do governo Figueiredo fez com que não se aceitasse o acaso como a razão do fato. Efetivamente, parecia que a inauguração de novos tempos na vida política da Nação, expressa pela posse do Presidente eleito pelo Colégio Eleitoral, seria adiada. A população, perplexa e frustrada, não acreditava que o adiamento teria sido causado apenas por um problema de saúde. O significado político do fato é buscado então em versões e boatos que procuram encontrar razões mais substantivas para o impedimento da posse, ao mesmo tempo em que revelam o entendimento que a população tem da “Nova República”. Dois tipos de boatos se alastram. De um lado, a versão de que os problemas de saúde na verdade teriam sido provocados por um atentado, no qual teria saído ferido o presidente Tancredo Neves, e que sua internação seria decorrente de ferimento a bala, no abdômen. De outro lado, versões de que o Presidente teria sido seqüestrado e sua posse impedida, sendo a notícia da internação apenas uma forma de se ganhar tempo para chegar a uma solução negociada. Ora, se os boatos, em qualquer uma das versões apresentadas, revelavam a desconfiança popular com a informação oficial, resultado de anos de prática de enganos, desmentidos, apresentação de versões falsas, indicavam igualmente o sentimento popular de que, através do impedimento da posse de Tancredo Neves, grupos e facções, aos quais não interessavam

³ Cf. Ribeiro Junior, 1983.

mudanças de nenhuma espécie, roubavam da população a possibilidade de encaminhar a transição para uma sociedade mais democrática. Sugeriam também o entendimento de que a política ainda estava circunscrita aos bastidores, conchavos, articulações e golpes. A ainda recente derrota das forças democráticas na campanha das Diretas, os episódios de truculência do regime na campanha eleitoral, a propalada saúde de Tancredo Neves, o fato de que seu sucessor era um homem que até bem pouco tempo privava da intimidade do regime militar — votando contra as diretas e tendo sido Presidente do partido da situação —, a ausência de fotos que mostrassem o Presidente acamado corroboravam as versões que circulavam nos mais diferentes grupos sociais. Portanto, a boataria em circulação, ao incorporar o acontecido — o impedimento da posse —, produzia significados que o extrapolavam, buscando articular fatos cujo teor informativo era baixo e de apreensão fragmentada, com o objetivo de se obter maior domínio sobre a situação vivenciada.

Entretanto, se a produção e a disseminação de boatos buscava melhorar o nível de compreensão do real, na realidade não se dava ainda, no seio da população, uma construção mítica. Em outras palavras, o discurso produzido procurava dar conta *do que* estava acontecendo, não se configurando ainda uma mensagem consistente que pudesse dar sentido aos fatos apresentados.

A Semana Santa foi o momento privilegiado de produção de significados acerca da doença e morte da figura de Tancredo Neves. A ocorrência de determinados fatos⁴ possibilita o privilégio que as comemorações religiosas próprias desse período adquirem no processo de construção do mito. De um lado, a evolução da doença sugeria cada vez mais que a recuperação do Presidente se tornava quase impossível e que a substituição temporária do cargo se prolongava, assumindo caráter definitivo. Por outro lado, a conjugação de singulares coincidências possibilitava uma aura mística em torno da doença e do doente, pois pareciam indicar, mais que a obra de meros e fortuitos acasos, a mão do Destino e da Fatalidade, necessitando de um outro código de interpretação.

Expressão de sentimentos religiosos, os ritos da Semana Santa se encontram hoje enclausurados nas igrejas, nos comportamentos dos fiéis, no cumprimento das prescrições (jejum, abstinência) apenas pelos iniciados. Apesar do enclausuramento dos ritos nos espaços definidos como legítimos, a Semana Santa é reconhecida mesmo por aqueles que não compartilham da fé católica, pois seu significado se incorporou ao universo cultural da população, que a percebe como tempo de penitência, ritual de purificação, imolação dos eleitos. Simboliza o

⁴ Na Sexta-feira Santa Tancredo Neves passou pela sua pior crise desde o dia 14 de março. Uma pequena melhora no quadro clínico no final do sábado e no Domingo de Páscoa foi saudada como um sinal auspicioso. O fato de ter sido submetido a sete cirurgias lembrava sempre aspectos da *Via Crucis*. Esses pontos, entre outros, eram freqüentemente ressaltados nos depoimentos de populares e de pessoas da família.

sacrifício como caminho para a Ressurreição; a transfiguração do Velho em Novo; a vitória da Vida sobre a Morte.

Sabe-se que o caminho da construção do mito passa pela linguagem analógica, na medida em que ela permite a utilização de significados já existentes como "chaves" para a produção de sentido de novas situações vivenciadas. E, neste caso específico, é principalmente através do pensamento analógico que se constrói o processo de mitificação da figura de Tancredo Neves. O recurso à analogia, a partir do simbolismo proporcionado pela liturgia da Semana Santa, passa a ser a forma privilegiada de manifestação sobre os fatos. A produção de significados através de mecanismos que identificam as semelhanças entre o real vivido e o imaginário cultural orienta e circunscreve o campo da interpretação. O processo corre simultaneamente por dois leitos: o discurso informativo fragmentado e disperso apresenta lacunas que devem ser preenchidas pela população de forma a proporcionar o domínio da situação, mesmo que não se obtenha a compreensão integral da história vivida neste momento. Ao mesmo tempo, as lacunas devem ser preenchidas por uma simbologia compartilhada por todos os indivíduos incluídos na situação, permitindo o estabelecimento de um repertório comum, que torne possível a atribuição coletiva de significados e a produção de um discurso consistente com a compreensão dos fatos vivenciados.

Duas figuras — Cristo e Tiradentes — vão ganhar destaque no processo de mitificação de Tancredo Neves, por apresentarem a característica apontada: uma simbologia passível de compor um repertório comum. E mais: na medida em que os elementos simbólicos que compõem cada uma das figuras se encontram como que à disposição dos diferentes discursos produzidos na sociedade a respeito do conjunto de fatos por ela vivenciados, tornam-se possíveis diferentes manifestações sobre Tancredo Neves, sua paixão e morte expressando significados distintos a depender da origem dessa manifestação, do personagem que emitia a mensagem, do indivíduo que a recebia. Em outras palavras, acredita-se que o processo de atribuição de significados aos fatos ocorridos naquele período, através do recurso analógico, utilizando as mesmas figuras-símbolos, expressavam, no entanto, interpretações distintas e orientações diversas. Dessa forma, as figuras de Jesus Cristo e de Tiradentes são apropriadas pelo discurso dominante a partir de elementos que reforçam a Ordem e o Estabelecido, que induzem ao conformismo e à submissão. Entretanto, dadas as condições do momento histórico vivido, as interpretações possíveis não ficaram circunscritas à moldura conservadora que quase sempre cerca as analogias feitas com as figuras em destaque, mas possibilitaram também a transgressão desses limites, uma significação que extrapolou e ultrapassou o discurso dominante. Isso foi possível porque as figuras que propiciavam a analogia são compostas por elementos que confirmam a existência da Lei e da Ordem ao mesmo tempo em que indicam as possibilidades da transgressão da Lei e da fundação de uma outra história. O Cristo da Igreja faustosa e rica convive com o Cristo da Teologia da Libertação, com a Igreja perseguida dos pobres e humilhados e com o Oxalá dos

ritos umbandistas. O Tiradentes construído pela historiografia oficial e visível dos manuais escolares subsiste ao lado da imagem de um homem do povo que se imolou na luta libertária contra a tirania.⁵

Entendendo-se o mito como uma construção, um modo de significação, e não apenas como um objeto, conceito ou idéia, a interpretação mítica incorpora as condições históricas, afirmando-se, portanto, como uma forma de conhecimento. Como já se referiu aqui, após a derrota da emenda que restabelecia as eleições diretas para a Presidência da República, as massas que saíram às ruas perceberam que a extinção do autoritarismo e a construção de uma nova Nação não seria possível sem um período de transição; de desarticulação de estruturas arcaicas que teimavam em permanecer. Nas palavras do próprio Tancredo Neves, tampouco se o nariz e foi-se ao Colégio, por ser este o caminho que viabilizaria a mudança. Neste sentido, tanto o processo eleitoral como o candidato das oposições foram admitidos por representarem a opção factível e realizável naquele momento. A doença e o agravamento do estado do Presidente eleito pareciam estreitar ainda mais o campo das possibilidades, transformando a esperança da concretização das mudanças em mera utopia sem chances de realização. Dessa forma, os atos realizados em todo o País sob a forma de procissões, novenas, cultos, missas, não podem ser reduzidos apenas a seus aspectos místicos, mas devem ser compreendidos como ações políticas que, mobilizando as formas de expressão cristalizadas nas tradições populares, tentavam manter as possibilidades de realização da utopia, empurrando para mais longe os limites impostos pelo sistema.⁶ Em outras palavras, esses atos continham significações que ultrapassavam a moldura conservadora que tenta circunscrever as manifestações culturais. Como ato político, o processo de mitificação de Tancredo Neves expressava também uma forma de conhecimento, produzido não através de critérios e instrumentos científicos, mas operando por meio do sensível, do senso comum, da emoção.

⁵ Em relação ao duplo sentido das figuras aqui referidas, é interessante a reflexão de E. Laclau, 1979. Segundo ele, "as tradições populares constituem o conjunto de interpelações que expressam a contradição povo/bloco de poder como distinta de uma contradição de classe. Isto nos permite explicar duas coisas: em primeiro lugar, na medida em que as tradições populares representam a cristalização ideológica da resistência à opressão em geral, isto é, à própria *forma do Estado*, deverão ter maior duração do que as ideologias de classe e constituirão um marco estrutural de referência mais estável do que estas últimas. Entretanto, em segundo lugar, as tradições populares não constituem discursos coerentes e organizados, mas, puramente, *elementos* que só existem articulados a discursos de classe. Isto explica por que as políticas as mais divergentes apelam para os mesmos símbolos ideológicos". (Grifos no original.)

⁶ Neste artigo, utilizou-se como material para a reflexão tanto as reportagens veiculadas nos MCM quanto as entrevistas realizadas com populares que ficavam na porta do Instituto do Coração e observações feitas em Belo Horizonte no dia 23 de abril.

Assim, através das manifestações religiosas e místicas, o povo lutava pelo restabelecimento de Tancredo Neves, o que significava a exigência na manutenção da Promessa, a crença na possibilidade da Vida e a disposição na conquista da Liberdade. E, sobretudo, esse povo assumia a condição de personagem da história, parceiro e fiador de uma nova Nação a ser construída. Contudo, é na própria característica da construção mítica que se revela o pequeno alcance do conhecimento produzido e a vulnerabilidade da ação política. A interpretação mítica não consegue romper com o discurso dominante, apesar de transgredir seus limites; a ação política é reduzida ao místico, ao exótico, ao melodrama, ao folhetim. Neste sentido, a construção do mito é a construção de um discurso transgressor como expressão da consciência possível diante de fatos vivenciados e da ausência dos elementos de produção da consciência e do discurso revolucionários.

É a partir desta concepção do processo de construção da figura mitificada que podemos retornar às referências aos MCM. A necessidade de produção de conhecimentos colocada pela sociedade repercutia de forma intensa e influenciava decisivamente o trabalho jornalístico. A veiculação de dados oficiais era insuficiente ao tratamento da questão no espaço das emissoras de rádio, TV, nos jornais, pois tais dados não conseguiam viabilizar níveis de explicação adequados para os acontecimentos. A fragmentação das informações oficiais produzia vazios, lacunas, que a população tratava de preencher na forma já abordada.

De fato, o povo, na condição de parceiro da construção da história que se fazia cotidianamente, não podia permanecer apenas como espectador da estória narrada pelos MCM. Estes, por sua vez, se esforçavam para recuperar as diferentes e variadas formas de manifestações sobre os fatos, incorporando e registrando intensamente as expressões que se produziam nos mais variados grupos e espaços sociais. Não se trata, pois, de contrapor a ação dos MCM veiculando dados oficiais à produção de significados que, no meio da população, buscavam um sentido mais compreensível para os fatos; trata-se antes de entender como a produção de um novo discurso, articulado pelo povo, torna-se outra “fonte informativa” incorporada pelos meios. Explica-se por aí a ocorrência de uma cobertura, principalmente da TV e do rádio, ampla, ao vivo, sem *script*, buscando captar e registrar uma história que se construía a cada momento.

II — MEIOS: A ILUSÃO DO REAL

Ao constatar o papel dos MCM como veículo das informações oficiais e também disseminador de um discurso que se formava enquanto conhecimento produzido e manifestação política expressos através de elementos essencialmente místicos, é necessário refletir sobre sua adequação a este desempenho que se revelou, inclusive, de reforço e ampliação desse novo discurso.

Na verdade, esse não foi um papel estranho à natureza dos meios, na medida em que se pode afirmar que existe uma intimidade muito grande entre essa forma de conhecimento e apreensão da realidade e as características e linguagem dos MCM, em particular do rádio e da TV.

De fato — como têm sido apontados por vários autores — não são eles os disseminadores de toda uma galeria de heróis, modelos de beleza e de realização que povoam a fantasia desse final de século? Os exemplos são muitos e passam pelo *Superman*, Marilyn Monroe, Albertinho Limonta, a Namoradinha do Brasil e Simoni. Porém, o que importa é destacar os elementos que tornam a fala mítica uma maneira privilegiada de tratar as questões do cotidiano por parte dos meios. No seu papel de retratar a realidade, bem como de trabalhar a fantasia e a ficção, os meios constroem e veiculam um conjunto de imagens e representações, em um espaço simbólico próprio, que tem a ver com suas características e com sua maneira de se relacionar com seu público.

A primeira questão a destacar é o seu papel de intermediação: o distanciamento da realidade ou de uma vivência direta, por parte do receptor, que é levado ao contato e ao consumo de uma representação do real. Os MCM provocam, através de suas formas de expressão, um efeito de apresentação da realidade, atuando como extensão dos sentidos de seu público. Percebem, para esse mesmo público, fatos que, se próximos e observados sem sua ajuda, talvez não tivessem a mesma dimensão. Os eventos focalizados pelos meios incluem os espectadores como co-participantes, deixando-os próximos à onipresença, pela capacidade de abranger um universo extremamente amplo, na ótica individual. É preciso ressaltar, ainda, que os MCM atuam de maneira diferente, de acordo com suas particularidades de linguagem e com sua estruturação interna, selecionando, de acordo com seus propósitos e linhas de atuação, os fragmentos do real apresentados. As pessoas, na sua vivência diária, trabalham com mensagens, com símbolos, com representações que remetem a um referente distante ou ausente, significando, por um lado, a absorção de possíveis desvios e distorções dessa representação e, por outro, a necessidade ou a possibilidade de atribuição de sentido pelo receptor. Através de sua ação, os meios oferecem a seu público uma simulação do real, colocando também à sua disposição um material significativo que possibilita a construção de uma realidade possível...

No caso Tancredo, a TV possibilitou o acesso a um incrível volume de informações, fragmentos do real vivido, aos quais faltava unidade, deixando vazios explicativos, que estimulavam os boatos e as especulações. O que verdadeiramente estaria ocorrendo por detrás da impenetrável fachada do Instituto do Coração? O que ocultava ou sugeria a fala afável do porta-voz, a agitação e a tensão dos inúmeros repórteres que se sucediam no vídeo? Como fazer a ponte entre a figura lépida do presidente Tancredo Neves, que até o início da noite do dia 14 de março nada deixava transparecer, e o doente que ninguém mais viu a não ser através de uma foto, esta também marcada de dúvidas?

Em que pese a mudança no estilo do telejornalismo que o período da doença e morte de Tancredo Neves inaugurou — a informação ao vivo, não cronometrada, invadindo programações e o inviolável espaço dos comerciais —, a mensagem televisiva se manteve dentro dos padrões dos códigos facilmente inteligíveis, das “determinações” do gosto médio, da linguagem já testada e aceita. A necessidade de atingir grandes audiências, de atender interesses e expectativas naturalmente diferenciadas impõe a simplificação, a uniformidade naquilo que supostamente os indivíduos podem compartilhar. Esse mecanismo de simplificação não se refere exatamente ao uso de palavras e imagens conhecidas, mas a uma estrutura simplificada de pensamento, a um esquema linear de apreensão. A informação rápida, o uso de estereótipos, a “imediatez” e o breve perecimento tornam a realidade construída no vídeo fugidia e a-histórica. O novo não aparece como novo, mas como uma referência para velhas estruturas. Por outro lado, essa é também uma forma de apreender o novo. É através desse mecanismo que um combate de rua em Beirute e uma greve geral na Bolívia se equiparam no mesmo bloco do telejornal, ou que um lacônico diagnóstico médico e a fala emocionada de um popular que oferece a própria vida pela salvação de Tancredo Neves encontram sua unidade num discurso que substitui o analítico pelo descritivo, o político pelo místico e pelo folclórico.

O espaço de recepção da televisão é outro componente determinante da sua linguagem. Penetrando a intimidade dos lares, ela vai simular que o espaço doméstico é compartilhado. O uso predominante do primeiro plano, falas contidas, figuras simpáticas transformam a TV em amigo atencioso que se dirige pessoalmente a cada membro da família. Através de determinados recursos, ela cria intimidade com o telespectador, rompe a distância entre a casa e a rua, apresentando-se não como o invasor do espaço doméstico, mas, ao contrário, como o instrumento capaz de ampliá-lo. O apresentador e o repórter não falam para as massas, mas para o receptor na sua individualidade, e sua figura passa a ser familiar às pessoas. Não foi por mero acaso que Antônio Brito e Carlos Nascimento passaram a fazer parte do rol dos íntimos de cada telespectador, a ser tema de conversas nos círculos familiares e de amigos, a ser foco de atenção de reportagens que tentavam informar a respeito de sua vida pessoal e de seus sentimentos em relação à sua atividade profissional. A rotina doméstica das famílias foi modificada pelas freqüentes edições extraordinárias dos telejornais, a cujos sinais de ocorrência as pessoas acudiam prontamente, interrompendo ou abandonando suas tarefas diárias. A realidade da doença passou a ser parte do cotidiano das famílias. O uso do enquadramento, os detalhes que a câmera permite, o aprimoramento técnico e a qualidade das imagens conseguidos por algumas emissoras, o amplo espectro de fragmentos recolhidos faziam com que os fatos se apresentassem não como recortes da realidade existente, mas como quadros vivos, presença do próprio telespectador no palco dos acontecimentos.

Entretanto, o fenômeno televisivo não se esgota aí; esta é apenas uma face da simbiose que ele realiza. Não é apenas a simulação da realidade que caracteriza a linguagem — e o atrativo — da TV, mas, ao mesmo tempo, seu apelo ao mágico, ao fantasioso. Convivendo e se adaptando ao cotidiano, ela não pode apresentar-se tão-somente como seu prolongamento, sob pena de se diluir nele. Tem de atrair e cativar seu público, mostrar-se imprescindível, realizar a transcendência. Através de seu brilho, o receptor deve enxergar o que tão-somente seus olhos não poderiam ver, o que apenas a sua imaginação não poderia realizar. No caso Tancredo Neves, é interessante registrar como as pessoas, ao mesmo tempo em que questionavam a veracidade dos noticiários e a fidedignidade das informações, não prescindiam do meio. Televisores ficavam ligados 24 horas por dia e, ao lado do registro factual — nem sempre significativo —, se consumia um clima, uma superação, uma confirmação de que Tancredo era mais que Tancredo. Cenas bem feitas, imagens e recortes de grande beleza, música, arranjos, pessoas significativas dos acontecimentos — tudo se somava para conferir ao doente e ao morto uma dimensão maior. Recobriam o real com camadas e mais camadas de significações produzidas pelo receptor e reforçadas e disseminadas pela imagem televisiva. Dessa forma, a TV, e em menor escala os outros meios, realizavam o desejo e a utopia e apresentavam não o homem e o político, mas o mito. As pessoas viveram através dos meios o ritual da agonia e da morte, e também lutaram através deles para a manutenção da fé e da esperança em dias melhores. Tudo isso foi realizado com uma intensidade e força que provavelmente não ocorreriam numa situação pessoalmente vivenciada, culminando um processo que lhe era anterior. Fazendo isto, desempenharam também um papel catártico, sugerindo, através da emoção intensa, a energia necessária a uma ação política de conteúdo explícito, provocando, em última instância, um efeito de saturação. Apropriando-se de um discurso e de uma dinâmica gerados no seio da sociedade, os meios recuperaram, estenderam, completaram esse discurso, que passou então a ser não mais exatamente produzido, mas novamente consumido pela sociedade.

E aí se coloca a questão: os meios e, em especial, a televisão, produzem seu próprio antídoto? Ao levar uma possibilidade ao extremo, uma situação para além de seus limites, eles não produzem também seu esgotamento? O que aconteceu com o mito Tancredo?

CONCLUSÕES

Transcorrido algum tempo desde o falecimento de Tancredo Neves, talvez ainda seja cedo para que se apreenda com clareza o desenrolar do processo na fase posterior aos funerais, mas certamente já se podem observar mudanças e reorientações no tratamento dado à questão, o que seria interessante abordar aqui.

Diferentemente de outras grandes figuras políticas que, mesmo após a morte, mantiveram presente a sua influência na determinação dos rumos de seu país ou na aglutinação de seus seguidores e facções políticas, Tancredo Neves, há poucos meses de sua morte, é hoje uma figura distante no cenário político nacional. Se não foi esquecido e é uma referência quase obrigatória nos discursos — como aconteceu por exemplo durante a campanha eleitoral de 1985 —, essa referência começa a se tornar uma figura de retórica — reverência e respeito ao morto ilustre — na medida em que não se articula à formulação de políticas e à condução do País. Obviamente, percebe-se que muitos políticos disputam hoje o que seria a herança política de Tancredo Neves, e muitos se declaram órfãos pela perda da sua liderança. Mas observa-se que nem a disputa é tão acirrada nem a orfandade tão irremediável como se supunha meses antes. Recentemente, a revista *Isto É* publicou denúncias e suspeitas de membros da família Neves com relação às condições de sua morte. A questão praticamente não teve repercussão, especialmente se comparada com o espaço que esse tipo de assunto mereceu meses antes. O recém-fundado Partido Tancredista Nacional não empolgou as massas e, ao que tudo indica, parece que não sairá da obscuridade. Para um visitante que desembarcasse agora no Brasil, seria inacreditável o relato da comoção nacional ocorrida por ocasião da morte do Presidente, pois não seria fácil encontrar marcas e sinais do acontecido que realmente correspondessem à sua dimensão. Parece, portanto, que, para amplos setores da sociedade, Tancredo Neves, lamentavelmente, morreu. Por outro lado, o tratamento dessa questão adota uma versão mais restritiva. Percebe-se, particularmente através de matérias veiculadas em jornais e na televisão, a permanência do culto à figura de Tancredo Neves.⁷

Segundo o noticiário veiculado pela imprensa, São João del Rey tem sido palco de romarias, atraindo milhares de pessoas de todo o País, e até do exterior, que vêm visitar o túmulo de Tancredo Neves. A cidade tem sido invadida pelos turistas/romeiros, principalmente nos fins de semana, que fotografam o solar dos Neves, conhecem a Igreja de São Francisco, compram lembranças e *souvenirs*, e rezam na sepultura de Tancredo Neves. Os visitantes costumam deixar ali flores, recados, pedidos, agradecimentos, homenagens, saudades. É o culto à memória do homem, o agradecimento ao político e as súplicas ao Irmão de São Francisco. A restrição no tratamento, abordagem privilegiada pelo noticiário, se expressa pela recuperação dos traços nitidamente místicos e religiosos que se manifestaram no período de doença e morte do Presidente. Parece ser o refluxo do processo de mitificação, que se espraiou para além dos limites

⁷ Entre estas matérias destacam-se o *Globo Repórter*, de 08/08/85, e o artigo publicado em *O Estado de Minas*, de 07/08/85, intitulado "São Tancredo, rogai por nós".

do discurso conservador, que sempre tenta se apropriar das manifestações populares. Em certa medida, poder-se-ia dizer que, no cenário nacional, bem como nos meios políticos, a imagem de Tancredo Neves retomou o curso que sempre a caracterizou, e ele é lembrado-evocado nesses espaços a partir de parâmetros que marcaram sua atuação e sua vida pública. Ao mesmo tempo, mas de forma marginal, a expressão mítica se mantém, porém esvaziada de seu sentido político, recuperada de sua significação transgressora, manifestando apenas os traços mágico-religiosos que faziam parte da construção mítica efetivada pela população no período de doença e morte do Presidente.

À guisa de conclusão, nos limites deste artigo, algumas questões podem ser sistematizadas e certas indagações formuladas.

Sem dúvida alguma não foram os MCM os responsáveis pela grande síntese realizada em torno do nome e da figura de Tancredo Neves, mas eles contribuíram decisivamente para a dimensão assumida pelo fato, pelo clima de comoção que o cercou e pela ampliação do número de sujeitos nele envolvidos. Sem dúvida alguma pode-se afirmar que os meios não criaram — nem poderiam criar — o mito Tancredo Neves; porém, sem medo de errar, é também possível afirmar que aqueles dias não teriam sido vividos por toda a Nação como o foram sem a ação e as características dos meios. Apropriando-se das manifestações e recuperando o discurso mítico formulado no seio da sociedade, o meio registrou e trabalhou os fatos de forma cindida e dicotomizada. Incapazes de formular uma abordagem que desse conta do significado político da construção mítica, os meios de comunicação — com ênfase especial na TV — fragmentaram a construção e transformaram a ação política num grande espetáculo melodramático e folclórico, ao não articular o acontecido no seio da população com as manobras que, no interior do governo, tentavam manter a transição sem a figura de Tancredo Neves. O intenso foco de luz jogado sobre o doente e a doença, o mistério e o sigilo em torno das recaídas e recuperações sucessivas do Presidente pareciam ofuscar o jogo político que se processava em outros espaços que não aqueles iluminados pelos refletores dos MCM. Mais uma vez a população lutou bravamente com as armas que estavam ao seu alcance, porém mais uma vez foi excluída do jogo. Após a morte do Presidente, quando as atenções se voltaram para o governo e a política se tornou novamente o centro dos noticiários, percebeu-se que, para o Poder, Tancredo Neves havia morrido antes de 21 de abril: os espaços já haviam sido ocupados, os pactos revistos, a herança distribuída. E o povo retorna à sua condição de espectador, que apenas paga o preço do espetáculo que não dirige, não encena, não produz.

BIBLIOGRAFIA

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

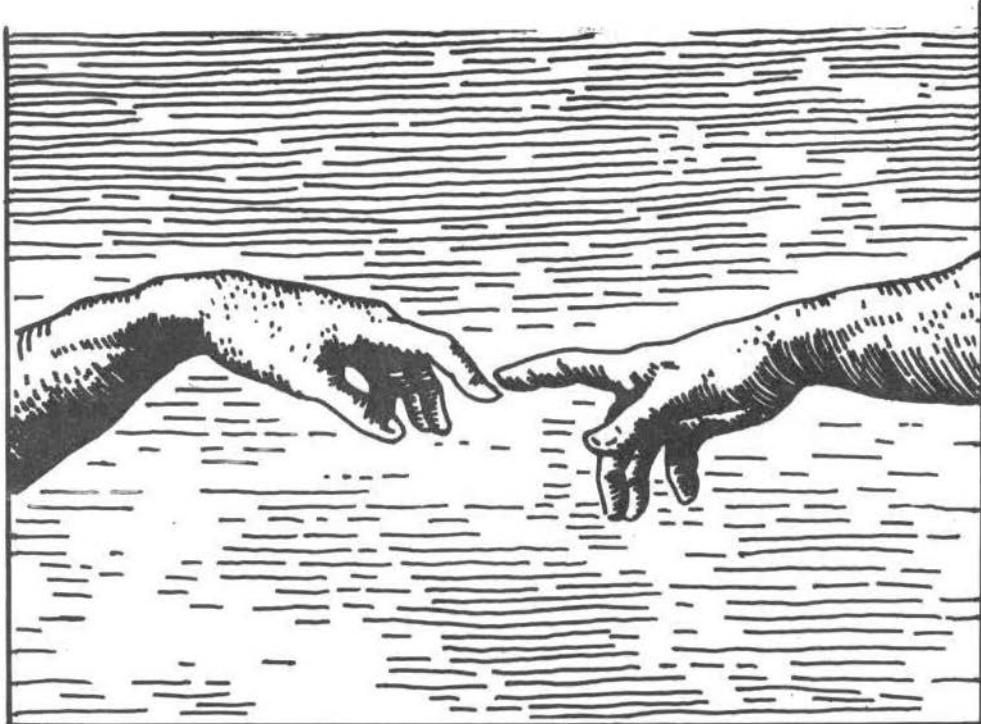
SODRÉ, Muniz. *O Monopólio da fala (Função e linguagem da televisão no Brasil)*. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 1981.

LACLAU, Ernesto. *Política e ideologia na teoria marxista: capitalismo, fascismo e populismo*. Tradução de João Maia e Lúcia Klein. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

CAILLOIS, Roger. *O Homem e o sagrado*. Tradução de Geminiano Cascais Franco. Lisboa, Edição 70, 1979.

RIBEIRO JÚNIOR, João. O mito como forma de pensamento. *Revista COMUNICARTE*, PUCCAMP, Instituto de Artes e Comunicação, 1983.

MIRANDA, Ricardo & PEREIRA, C. Alberto. *Televisão*. São Paulo, Brasiliense, 1983 (Coleção: O Nacional e o Popular na Cultura Brasileira).



OS ESCOLHIDOS DE DEUS

Os crentes pentecostais começam a aparecer na vida política do país: a campanha das diretas, os congressos sindicais e as eleições de 1982 mostram essa presença.

Como entender essa participação? O que significa essa presença? A experiência das associações pentecostais pode ser reapropriada na prática do sindicalismo e da organização partidária?

Essas e outras questões são analisadas neste livro onde a lúcida abordagem da autora certamente levará ao leitor uma nova maneira de conhecer o pentecostalismo e seu lugar na sociedade brasileira.



Instituto de
Estudos da Religião



MARCO ZERO

1985

A espera do Salvador

Josildeth Consorte*

“DONA RIZOLETA, A SENHORA NÃO ESTÁ SÓ.
SOMOS 130 MILHÕES REZANDO JUNTOS.”

Se os dizeres da faixa em frente ao Instituto do Coração (INCOR) de São Paulo, durante a permanência de Tancredo Neves num dos quartos da sua UTI, exageravam quanto aos números, certamente não mentiam quanto à unanimidade que sugeriam ter se constituído em torno de sua figura como esperança maior de melhores dias para este País.

A transformação de Tancredo Neves de candidato da Aliança Democrática ao Colégio Eleitoral — instrumento reconhecidamente espúrio de manifestação da vontade nacional — em encarnação de um enviado Divino para salvar a Nação foi um dos processos de elaboração cultural mais rápido a que já assistimos na nossa longa história de vivência de mitos messiânicos. Nenhum outro processo de gestação social de um Messias neste País (e já conhecemos tantos!), porém, se lhe iguala em termos da mobilização nacional popular que engendrou.

* Professora do Departamento de Antropologia da PUC/SP e presidente do Centro de Estudos da Religião (CER).



Foto Augusto Antunes

Neste ensaio, em que examinamos alguns aspectos das manifestações religiosas populares em São Paulo, no período entre 26 de março (data da chegada de Tancredo Neves à cidade) e 21 de abril de 1985 (data de sua morte), esboçam-se as linhas gerais de uma análise que vimos desenvolvendo a partir de uma pesquisa com a colaboração de um grupo de alunos e professores da PUC/SP sobre o tema *Mito e Identidade na Construção da Nova República*, e que esperamos produza outros resultados. É nossa intenção oferecer subsídios à discussão de nosso processo político, mais precisamente da participação popular neste processo e da importância das mediações religiosas em seu desenrolar.

Com este objetivo, analisaremos:

- a) como a presença das diferentes denominações religiosas no espaço democrático das ruas, longe de confundí-las, refletia a dinâmica de suas relações e realçava suas diferenças, fortalecendo suas identidades;
- b) como os rituais, ali praticados, traduziam diferentes leituras religiosas da doença do Presidente;
- c) como as manifestações religiosas acabaram, afinal, por garantir ao Presidente moribundo e, por extensão, à sua Nova República, a legitimidade que antes não lograra alcançar.

COMO TUDO COMEÇOU

A candidatura de Tancredo Neves à Presidência da República, todos sabemos, não nasceu de um movimento popular. A transição do autoritarismo para a democracia, pela via do compromisso, não era o que o povo havia pedido nas ruas. Ainda mais uma transição com José Sarney a tiracolo — ele que ajudara a enterrar as esperanças da verdadeira festa da democracia que teria sido a mudança pelo voto direto. A grita pelas “Diretas já” ainda ecoava em nossos ouvidos e não fora ainda esquecida a decepção que se abatera sobre o País com a derrota daquela emenda, no Colégio Eleitoral.

Não obstante todo o significado que os meios políticos e os de comunicação de massa procuraram imprimir à candidatura de Tancredo Neves e à sua pessoa como o único político capaz de unir à sua volta tudo quanto era ou poderia vir a ser oposição, era generalizada a consciência de que a posição por ele alcançada havia sido fruto de articulações partidárias.

O nome de Tancredo Neves surgira de um consenso imposto de cima para baixo, sendo de modo geral percebido como uma espécie de remédio que era preciso engolir para evitar mal maior.

Às vésperas de sua posse, porém, Tancredo Neves já era para o povo brasileiro muito mais do que mais um presidente que governaria o Brasil. Sua eleição pelas forças de oposição acabara por catalisar para a sua pessoa as esperanças de mudança tão ansiosamente acalentadas por todos. A autoridade com que falava, a perspicácia, a inteligência, o desembaraço com que respondia aos seus interlocutores, a forma direta com que tratava os problemas que lhe

eram apresentados, seu humor, sua "mineirice", ao lado de outras virtudes só então tornadas públicas (homem profundamente religioso, pai de família exemplar, avô queridíssimo, amigo fiel etc.), haviam conquistado o País e revestido a sua figura de uma tal aura de confiabilidade que não havia como não acreditar que ele e a sua Nova República realmente marcariam o início de um novo tempo para este País.

E de repente tudo isso parecia profundamente ameaçado.

A notícia de seu internamento no Hospital de Base de Brasília chegou, via rádio e televisão, já noite avançada, na véspera de sua posse; no dia seguinte pela manhã, ao acordar, o País inteiro era informado pelos jornais de que o Presidente eleito não apenas fora internado na noite anterior como operado, madrugada adentro, em caráter de emergência, para resolver um problema intestinal (era sugestivo o fato de ser intestinal) a que denominavam diverticulite.

Contrastando com a situação de emergência, as referências ao mal que o acometera faziam supô-lo banal, sem gravidade. Falava-se até mesmo de uma simples infecção de garganta.

O inesperado do acontecimento, porém, agravado pelo desencontro das informações que chegavam e pela briga entre as equipes médicas, levantou de pronto a suspeita de que algo estava sendo ocultado e que se assim acontecia não se tratava de boa coisa.

As sucessivas versões oficiais da sua situação de saúde foram tomadas como despistadoras, e as reiteradas declarações de que logo o Presidente estaria bem e assumiria só conseguiram reforçar a crença de que a verdade estava sendo sonegada. O extraordinário acontecimento e do modo como ia sendo tratado não tardou a produzir seus efeitos junto à imaginação popular que, imediatamente, passou a remetê-lo a uma outra esfera. Afinal, se a doença era natural, por que tanto mistério? O extraordinário da situação só poderia ser entendido a partir do prisma do extraordinário. E a doença do Presidente foi perdendo o qualificativo de um acontecimento imprevisível, natural, de uma coincidência infausta — mas simples coincidência — para ganhar outros foros, outra dimensão.

É as versões populares começaram a correr de boca em boca, desde a de uma coincidência forjada por um atentado contra a vida do Presidente, isto é, como expressão da vontade de um poder terreno, à de uma manifestação de poderes de outra natureza, de uma natureza extraterrena, qualquer que ela fosse.

A primeira versão se colocava ao lado de versões semelhantes, elaboradas por ocasião da morte de outros presidentes (Getúlio Vargas, Juscelino, Castelo Branco, Costa e Silva), que já possuíam certa popularidade, certa tradição entre nós. Interesses contrariados teriam armado a mão de algum capanga contra o Presidente, que assim começou a aparecer como a encarnação de algo muito bom que Deus reservara para este povo e que se pretendia destruir (se não o fosse, por que tentariam eliminá-lo?).

A esta versão viria se somar, mais tarde, a suspeita levantada pela família Neves de uma bacteriemia programada. Neste caso, os inimigos teriam se valido da própria equipe de saúde que cuidava do Presidente para liquidá-lo.

A segunda versão, no entanto, aparecia como novidade, e era através dela que se remetia o evento para a dimensão do sagrado e se abria o espaço para as manifestações religiosas. Segundo esta versão, mesmo que o Presidente fosse portador de doença natural, o fato de os sintomas terem se tornado insuportáveis justo na véspera da posse, impedindo-o de realizar seu sonho maior, só podia ser um sinal de origem divina, evidência suficiente para remeter o fato ao reino do extraordinário.

Nas duas versões, um ponto em comum: a doença do Presidente (ou no mínimo a necessidade de operá-lo naquele momento) não fora provocada por causas naturais e, como fruto de outras causas, outros remédios estava a exigir.

A doença de Tancredo Neves colocava-se, assim, como canal de expressão do sagrado, como manifestação de forças que se situavam em outros domínios e por isso mesmo requeria outras terapias para ser debelada, não a da medicina científica (ou pelo menos não somente a dela). Lidar adequadamente com sua enfermidade requeria, pois, outros caminhos, a intercessão de outras forças.

As manifestações populares de conteúdo religioso começaram em Brasília, mas foi em São Paulo que tomaram vulto e ganharam repercussão nacional e internacional.

O DRAMA DA FÊ NAS CALÇADAS DO INCOR

Se em Brasília, com o internamento do Presidente, se inaugurara para o País um tempo de espera, sua remoção para o INCOR transformou este espaço e adjacências na Mesa das atenções nacionais, o espaço privilegiado onde aquela espera se materializava, ganhava concretude. Ali, o tempo realmente parava.

Lá em cima, no terceiro andar, num dos quartos da UTI de um dos centros mais bem equipados e sofisticados da América Latina, desenrolava-se a luta de uma equipe médica de padrão internacional na tentativa de restituir a saúde de Tancredo Neves.

Cá embaixo, o plantão permanente das equipes de reportagem (rádio e TV) e a presença cotidiana de populares transformavam a rua e as calçadas no lugar onde se esperava que em algum momento se anunciasse a notícia mais ansiosamente desejada pelo País inteiro — a da recuperação efetiva de Tancredo Neves, sublinhada — quem sabe — por um aceno seu de uma janela ou sacada daquele templo de cimento armado.

Cordões de isolamento foram colocados ao longo das calçadas para melhor disciplinar o uso do espaço. O povo ficaria atrás das cordas, enquanto a imprensa, as autoridades, os funcionários do Instituto, os parentes, os policiais, os automóveis e as ambulâncias, transportando pacientes para o complexo hos-

pitalar situado na área, transitariam livremente pela Av. Dr. Enéias Carvalho de Aguiar.

A calçada do INCOR tornou-se, no entanto, durante o processo — muito mais do que um espaço de espera —, um espaço de culto, espaço sagrado por excelência, onde o povo se juntava para praticar seus rituais. Foram inúmeras as fotos nos jornais e revistas e as imagens de TV a documentarem o fato. Era para lá que se dirigiam os penitentes, os que pretendiam oferecer sacrifícios em favor do Presidente ou alcançar maior eficácia em suas orações. Era lá, também, que se faziam as orações coletivas (rezava-se também e muito ao longo de todas as calçadas da área, mas individualmente). Era na sua amurada, até então ajardinada, que se pregavam cartazes improvisados, faixas, folhetos, e se deixavam endereços numa linguagem bem popular. Também ali iam sendo deixados os mais variados objetos de culto, imagens, terços, cruzes, velas.

No decorrer da última semana, com a justificativa de desimpedir o trânsito na área (justificativa usada, aliás, outras vezes, em momentos de maior apreensão), mas, na realidade, por razões de segurança, pelo temor das manifestações populares com a aproximação do desfecho (povo junto na rua é sempre muito perigoso, nunca se sabe o que pode acontecer), tudo isto (penitentes, objetos de culto, cartazes) foi removido para o outro lado da rua, quase na esquina da Rebouças, nas vizinhanças do Centro de Convenções, quartel-general da informação oficial, de onde eram lidos, diariamente, os boletins médicos pelo porta-voz da Presidência. Para o novo local, exatamente onde se encontrava uma barraca de alumínio, gentilmente cedida pelo seu proprietário para a afixação dos cartazes e como pedestal para as imagens, foi transferida também a função do local anterior, função esta que o boneco Tancredo Neves, feito por um artista mineiro e que o acompanhara durante toda a campanha, ajudou a consolidar. O boneco e as imagens, tendo a barraca como pedestal, passaram a marcar, a partir de então, o novo espaço de encontro, de meditação e de orações. Não era raro, no entanto, passar alguém por ali, alta madrugada, quando a vigilância afrouxava, pegar o terço enrodilhado numa das imagens, atravessar a calçada e ir rezar no espaço antigo, muito mais próximo do doente, praticamente embaixo dos seus aposentos.

O CAMPO RELIGIOSO¹

Configurado o caráter extraordinário da enfermidade do Presidente, estava aberto o caminho para as manifestações religiosas e para a atuação do sagrado. E elas não se fizeram esperar. De toda a parte da cidade de São Paulo e de muitos lugares do interior desse estado e de outros, e mesmo de países vizi-

¹ Estamos usando o conceito na acepção empregada por BOURDIEU, Pierre. Gênesis e estrutura do campo religioso. In: ———, *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1974.

nhos, começaram a chegar às calçadas do INCOR — a pé, de ônibus ou de carro — pessoas isoladas, famílias, grupos de colegas de trabalho, representantes de categorias profissionais, penitentes, procissões, congregações evangélicas, tendas de umbanda, terreiros de candomblé, caravanas de Seicho-no-Iê, todos movidos pelo desejo de engrossar a corrente de fé em favor do restabelecimento do enfermo ilustre. Dir-se-ia que todas as denominações religiosas existentes na cidade de São Paulo haviam marcado encontro nas calçadas do INCOR. Na verdade, as calçadas do INCOR retratavam, com grande fidelidade, o campo religioso paulista e algo de sua dinâmica.

A presença cotidiana dos fiéis de diferentes denominações foi deixando marcas indeléveis no espaço em frente ao INCOR. Depois de algum tempo eram claros os limites, flagrante e bem definida a territorialidade.

E como não podia deixar de ser, três espaços de culto foram se configurando nitidamente às portas do INCOR — um católico, outro afro-brasileiro, outro evangélico.

A presença de outras denominações, por ser eventual, não deixava marcas.

O espaço católico

O espaço católico, o mais denso e permanentemente ocupado, era o que mais se avizinava do portão principal. Dele não arredava pé o moço de 20 anos, de nome Rivaldo, que veio do Rio de Janeiro disposto a só sair dali junto com Tancredo, vivo ou morto. Inteligente, bem articulado, instrução de nível médio (havia cursado até o segundo colegial), abandonara tudo, seu emprego, seus interesses, seu cotidiano, para se entregar de corpo e alma à tarefa de recuperação do Presidente. Desenhava e escrevia constantemente e quase sempre em rimas. Além das folhas soltas onde dava conta da sua esperança e dos desenhos que afixava nas paredes, redigia, quase que diariamente, uma espécie de “pensamento do dia”, através do qual ia atualizando sua reflexão.

No domingo anterior à morte do Presidente, este cartaz dizia “Irmãos, eles não deram conta do recado”. “Eles” eram os que estavam lá em cima no 3.º andar, cuidando de Tancredo Neves. Naquele dia ele me assegurou que o Presidente fora vítima de um atentado e que esta verdade, escondida até então, teria que ser revelada. Ele não sairia dali enquanto isto não acontecesse.

Rezava muito e fazia jejum desde que chegara, permanecendo boa parte do tempo deitado numa cama improvisada sobre o canteiro que ladeava a amurada em toda a sua extensão, tendo sua mala por travesseiro. Era dele que se acercavam os curiosos e a ele que os desejosos de notícias se chegavam: nunca estava só. Dia e noite, ao relento, vestido e calçado, não tinha dúvida em se deixar morrer pela vida do Presidente.

No chão, a seu lado, junto com o pequeno cartaz do pensamento do dia, encontravam-se — deixados por populares — um busto do Sagrado Coração

de Jesus e uma imagem de Nossa Senhora Aparecida com um rosário azul (cor de Nossa Senhora e de Iemanjá) enrolado à sua volta, em meio a folhetos contendo orações e novenas a santos milagrosos.

Um vasinho com flores e duas velas de sete dias, acesas, ladeavam as imagens. Algumas vezes elas eram colocadas sobre um grosso tronco deixado por uma tenda de umbanda, e nesses momentos a imagem de um altar era muito presente.

Ao lado desse altar improvisado, encontrava-se uma cruz de madeira, toscamente armada com dois troncos finos, tendo no braço menor, como na Cruz do Calvário, uma faixa branca. Esta cruz havia sido trazida por outro penitente, a pé, desde Diadema (a mais de 30km do local).

Colocados na amurada, além dos escritos de Rivaldo, muitos dos quais de evidente conteúdo político, uma imagem computadorizada da cabeça de Cristo, um cartaz da campanha de Tancredo, orações, mensagens.

Era naquele ponto que as pessoas rezavam de joelhos, com terço na mão, sozinhas ou coletivamente, pela saúde do Presidente, e era para lá que convergiam os penitentes, os deficientes e os marginalizados de toda sorte.

É interessante assinalar que em raros momentos registrou-se a presença de sacerdotes no espaço católico. Era o catolicismo popular que ali se manifestava nas suas relações diretas com Deus ou intermediadas pelos seus santos.

O espaço afro-brasileiro

Na mesma calçada, ao lado do espaço católico, um pouco mais para o centro do quarteirão, definiu-se o espaço afro-brasileiro, freqüentado por tendas de umbanda, terreiros de candomblé e seus fiéis. Colocados um ao lado do outro, mas sem que se confundissem, reinava entre eles tal clima de cordialidade que até mesmo a doação de objetos de culto já ocorrera.

A ocupação do espaço afro-brasileiro não era nem tão densa nem tão permanente como a do espaço católico, muito embora várias tenham sido as tendas e terreiros que por ali passaram. No final da última semana, todavia, ele apareceu marcado de maneira nítida e insofismável pela inscrição, na parte central da amurada, de pontos de umbanda. Na base da mesma, por sua vez, extensas manchas negras, deixadas pela fumaça de uma quantidade enorme de velas, testemunhavam a realização, no local, de alguns trabalhos em favor da saúde do Presidente.

Um pouco acima de onde estavam riscados os pontos de umbanda, uma faixa, alguns cartazes e um endereço confirmavam a afiliação daquele pedaço. Num dos cartazes, um recado explícito ("Sr^a Risoleta, *Tancredo* quer viver, procure um Centro Espírita") deixava claro que o espaço era mais abrangente.

Como a marcar o ecumenismo de ambos os espaços, a faixa de uma vidente, colocada acima do espaço católico, e uma outra que falava da fé dos estudan-

tes da FMU, situada acima do espaço afro-brasileiro, ajudavam a compor o visual.

O espaço evangélico

Do outro lado da rua, na área fronteira às portas principais do INCOR, bem distante dos espaços até aqui referidos, postavam-se os evangélicos, quase sempre pentecostais. De pé, Bíblia na mão, pregavam os seus pastores de olhos voltados para o terceiro andar e para a multidão.

Nenhuma imagem, nenhum cartaz, nenhuma vela; apenas a palavra de Deus, cânticos e orações.

Durante os cultos ou pelo simples fato de se encontrar ali, o povo, ao longo das calçadas, atrás dos cordões de isolamento, em silêncio, rezava, chorava, meditava, aguardava. Algumas pessoas rezavam contritas, outras acompanhavam o que ia pelos espaços demarcados, repetindo os refrões das falas e cânticos como se fossem palavras de ordem. Algumas circulavam entre os diferentes espaços, curiosas, ouvindo, prestando atenção, mas eram poucas as que assim faziam. Quantas conversões teriam ocorrido ali? Quanto reforço a velhas ou novas convicções? A atmosfera era contagiante. O sagrado pairava no ar.

AS DIFERENTES LEITURAS

Enquanto lá em cima, no terceiro andar do INCOR, a equipe médica que cuidava do Presidente lutava contra as bactérias que minavam seu organismo, a luta cá embaixo, no espaço da rua e das calçadas, era bem outra, porque outro era o diagnóstico de seu mal.

A leitura católica

A julgar pela afluência de fiéis, pelo volume de orações, pelo número de penitentes e de candidatos ao sacrifício de doar a própria vida pela vida do Presidente, parecia claro que não era apenas a gravidade do mal que mobilizava os católicos, mas sobretudo a importância e o significado de quem desejavam salvar.

Tanto a versão do atentado quanto a do sacrifício pessoal a que Tancredo teria sido levado pelo medo de que, se internado, não pudesse tomar posse — colocando em perigo a Nova República —, conduziam naturalmente à constatação de que ele se imolara pelo bem comum. Tancredo levava a sua missão às últimas conseqüências e, como Cristo, dera a sua vida pelo povo. A partir desta tomada de consciência, foram sendo reunidos, como num grande quebra-cabeça, os elementos que iriam permitir que se revivesse mais uma vez em nossa história o mito do Salvador. De fato, o mito messiânico se encaixava como uma luva na narrativa que o seu sofrimento ia construindo. A identificação de Tancredo Neves com um Messias redivivo, para salvar este povo, foi cons-

truída com incrível rapidez, através das inúmeras coincidências que pontuavam sua biografia.

O reconhecimento da sua predestinação começava com o berço em São João del Rey, local de nascimento de um outro mártir, Tiradentes, e, como nos disse um entrevistado, já estava no próprio nome: Tan(tão) credo (crédulo, cheio de fé).

Sua *via crucis* e seu calvário não podiam ser nem mais evidentes nem mais dolorosos. Sete intervenções cirúrgicas, “sete purificações”, no dizer de um outro entrevistado; e, como se elas não bastassem, com todo o seu séquito de suturas, drenos, picadas, tubos, exercícios etc., poses forçadas e deslocamentos penosos aumentaram ainda mais seu desconforto. Seu martírio — paradoxalmente nas mãos da medicina oficial, que não se cansava de garantir que ele não sofria — era longo e intenso.

Completando as coincidências, lembravam os católicos que se estava na quaresma, no tempo em que se revivia a Paixão de Cristo.

O humor negro de uma piada assim dava conta da situação.

“Um sujeito perguntou a outro:

— Em que a vida de Tancredo se parece com a de Tiradentes?

Ao que o outro respondeu:

— Em muita coisa. Ambos eram mineiros, nascidos em São João del Rey, ambos sofreram e se sacrificaram pelo bem do povo...

— É, mas tem uma diferença (retrucou o primeiro). Tiradentes só foi esquartejado depois de morto.”

Sendo Tancredo Neves um enviado divino cuja missão, a duras penas, o povo compreendera, só Deus poderia ter compaixão deste mesmo povo, deixando-o viver. Orações, novenas, jejuns, penitências, procissões, promessas, sacrifícios, tudo era válido para se alcançar o resultado desejado.

A mobilização dos céus era geral.

A leitura afro-brasileira

Desde que um famoso pai-de-terreiro, ao ser entrevistado num programa popular de televisão, declarou ter sido procurado para realizar um trabalho contra Tancredo Neves e foi reticente em relação aos prognósticos quanto à sua recuperação, que a idéia de que ele estaria sendo vítima de “mal feito”, de feitiçaria, ficou parada no ar. A procedência do mal era fácil de imaginar, uma vez que não apenas se conhecia o inimigo como eram correntes as versões de que o mesmo era assíduo freqüentador de terreiros onde suas transas preferidas eram com Exu. Restava saber se Tancredo Neves, católico ortodoxo, tradicional, acreditaria no alerta e procuraria se defender.

O modo inesperado como adoeceu, a forma como sua doença parecia se divertir com as previsões médicas, eludindo todos os seus prognósticos e sua espantosa resistência, só podiam confirmar as suspeitas levantadas.

A partir desta leitura, os esforços das tendas e terreiros tinham que, necessariamente, se orientar no sentido de desfazer o mal, desmanchando os trabalhos feitos contra ele.

Para que isto se tornasse possível, no entanto, era preciso ter acesso ao Presidente ou, no mínimo, a algo que lhe pertencesse, e neste ponto esbarravam com uma imensa dificuldade.

Se o catolicismo popular chegara a penetrar na intimidade presidencial no INCOR via medalhas, imagens, águas milagrosas, relíquias, pelas mãos mesmas dos sacerdotes que tinham acesso às suas dependências, deste privilégio não gozavam os babalorixás e as ialorixás dos terreiros de candomblé, ou os pais e mães-de-santo das tendas de umbanda.

A falta de acesso ao Presidente não foi, todavia, suficiente para fazê-los desistir. Numa de nossas idas às calçadas do INCOR, assistimos ao ritual que um pai-de-terreiro, de Brasília, realizava como parte da missão que viera cumprir. Diante dos pontos que riscara na parede fazia suas invocações, e nos garantia que o mal feito a Tancredo só poderia ser desfeito com os mesmos meios empregados por quem o fizera. Os pontos riscados pediam, além de saúde, justiça. Também para a umbanda Tancredo Neves fora vítima dos seus inimigos, e seu sofrimento era também um martírio, um sacrifício.

A leitura evangélica

Para as denominações religiosas de vertente evangélica, a relação da doença de Tancredo Neves com a esfera do sagrado apontava numa outra direção. No extraordinário da sua enfermidade, revelava-se a vontade de Deus que, deste modo, lhe oferecia a oportunidade de ouvir Sua palavra e de aceitar Jesus como seu Salvador.

Tudo quanto os evangélicos pediam era que lhes fosse dada a chance de levar até ele sua palavra, privilégio que, à semelhança do que acontecia com as demais denominações religiosas, salvo a Católica tradicional, também não lhes seria dado. Em poucas palavras, a recuperação do Presidente dependia, antes de mais nada, de sua conversão. Só então, caso fosse esta a vontade do Senhor, poderia ser curado. Testemunhos neste sentido não faltavam. E os crentes oravam pela sua conversão.

Na versão evangélica, mais do que em qualquer outra, era evidente a interferência do dedo de Deus na História; porém, mais do que isto, a responsabilidade do eleito em reconhecer a Sua vontade.

Outras leituras

De vertente espírita, uma outra explicação para o sofrimento do Presidente chegou ao nosso conhecimento, procedente de renomado médium. Tancredo Neves seria a reencarnação não de Tiradentes, como se poderia à primeira vista

supor, mas de Joaquim Silvério dos Reis. Tancredo estaria, assim, expiando a traição que este perpetrara, no século XVIII, no episódio da Inconfidência Mineira. Ao sofrer na própria carne os padecimentos que, no passado, infligira a Tiradentes, seu martírio recordava-o em tudo. O mal, neste caso, fora também praticado por um inimigo do povo que, agora reencarnado e no desempenho do papel daquele a quem traíra, sofria as penas a que o submetera. As várias coincidências já referidas entre a biografia de Tiradentes e a de Tancredo Neves só reforçavam a tese. A estas acrescentava-se agora uma outra, segundo a qual 15 de março, data da posse de Tancredo, teria sido também a data em que se pronunciou a sentença de morte contra Tiradentes. Uma consulta a fontes históricas logo fez cair por terra informação tão conveniente. A mesma consulta, porém, acabou por revelar uma outra informação tão ou mais significativa: 15 de março não fora efetivamente a data do pronunciamento da sentença referida, mas, no ano de 1789, aquele dia passava à história brasileira como o da primeira denúncia da Inconfidência, feita — nada mais nada menos — que pelo português, natural de Leiria, Joaquim Silvério dos Reis.² A sentença de morte só viria a ser pronunciada a 18 de abril de 1792, à qual se seguiria a morte a 21, coincidência final. A denúncia a 15 de março, no entanto, não deixa de ter sido o primeiro passo para a condenação. De uma outra vertente — a renovação carismática —, outras pistas nos foram apontadas. A resistência de Tancredo Neves significava uma espera, espera de alguma coisa que ia chegar. No momento, porém, não temos como aprofundar esta análise por nos faltarem os dados necessários.

O reforço às identidades

Pelo que podemos constatar, as manifestações religiosas engendradas pelo extraordinário da enfermidade de Tancredo Neves, longe de se circunscreverem aos recintos fechados das residências ou dos templos das diferentes denominações religiosas, tomaram conta das ruas, nelas criando espaços definidos pelas suas marcas inconfundíveis.

Assim, no espaço democrático das ruas, longe de se confundirem, tiveram ressaltadas suas diferenças, reforçadas suas identidades, e no modo como se dispuseram e se relacionaram umas com as outras, evidenciaram aspectos importantes da dinâmica que as envolve. Dir-se-ia que cada uma saía de lá mais fortalecida do que chegara.

Grande parte das diferenças observadas refletia-se obviamente em seus rituais, através dos quais buscamos desvendar a leitura que faziam da enfermi-

² PORTO SEGURO, Visconde de. *História geral do Brasil*, 3ª ed. integral, Tomo Quarto. São Paulo, Cia. Melhoramentos de São Paulo, s/d. p. 408.

dade do Presidente. Seu *ethos* e a sua visão de mundo³ neles se mostravam, na sua articulação intrínseca, reforçando-se mutuamente como expressão privilegiada da diversidade que perpassa o universo simbólico das classes subalternas, colocando para nós o problema de pensar a sua cultura a partir do prisma das diferenças e não da homogeneidade.

O RECADO POLITICO

Embora as colocações que faremos aqui não passem de ligeiras considerações, insistimos nelas para não perder de vista uma reflexão que consideramos essencial sobre o que aquelas manifestações estavam a dizer ou a sugerir sobre nós mesmos.

A impressão que tomava conta de nós, cada vez que nos dirigíamos às calçadas do INCOR ou que assistíamos pela TV ao espetáculo que ali se desenrolava, era a de que naquelas calçadas se afirmava algo de muito fundamental sobre nosso perfil enquanto brasileiros. Na pior das hipóteses, sobre o perfil de parcela expressiva das classes subalternas deste País. E nos perguntávamos: o que haveria em comum entre o conteúdo das manifestações das “Diretas Já” e o daquelas que ali observávamos? No momento das Diretas, o povo nas ruas, politicamente mobilizado, exigira mudanças pelo sufrágio universal. Vencido nas suas pretensões, sofreu, chorou, retraiu-se e não se empolgou com a solução de compromisso oferecida pelas cúpulas partidárias. Rendera-se a ela premido pelas circunstâncias. Por que, então, diante da enfermidade de Tancredo Neves, a aparente perda de perspectiva política, o mergulho no extraordinário? Será que estávamos diante do mesmo povo ou o povo das Diretas não era o mesmo povo que estava ali?

Na verdade, o processo de transição do autoritarismo para a democracia teria sido impossível sem a participação popular, isto é, teria sido impossível sem o povo nas ruas, donde a mobilização pelas Diretas. A transição por esta via, no entanto, se mostrou impossível, e as cúpulas partidárias decidiram lutar contra o inimigo com suas próprias armas, o que, não havia dúvida, só seria possível pela via do compromisso.

Tancredo Neves aparece como o nome talhado para o momento, pois só ele seria capaz de unir em torno de si interesses tão divergentes. Tancredo Neves é assim percebido como a única esperança de vitória sobre o inimigo, ou, melhor ainda, de vitória sobre o próprio Mal representado pela figura do candidato do sistema. Já existe, portanto, certo conteúdo messiânico, salvacionista, religioso — mesclado ao político — na própria construção que as cúpulas partidárias fazem do candidato. Neste sentido, o que a doença — com o seu potencial transfigurador — acaba por fazer é trazer para o primeiro plano uma dimensão

³ Para estes conceitos, consultar CLIFFORD, Geertz. *A religião como sistema cultural*. In: ———. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1978.

que já estava contida na própria proposta política que Tancredo Neves concretizava e, através das suas manifestações religiosas, o povo acaba por conferir não apenas a Tancredo Neves, mas também à sua Nova República, a legitimidade que ele tanto perseguira. O retorno da dimensão política ao primeiro plano vai se dar logo depois de sua morte, durante o cortejo fúnebre. Ali, de novo, religioso e político se misturam, mas é o político que busca o predomínio, com suas faixas espalhadas ao longo do percurso, com suas palavras de ordem, com o verde e amarelo dos símbolos nacionais. A dimensão religiosa vai saindo das ruas, restringindo-se a outros espaços dentre os quais o cemitério de São João del Rey passa a ocupar lugar privilegiado.

Se o nosso raciocínio estiver certo, a descontinuidade em termos de participação popular, que imaginávamos, efetivamente não existiu, e as manifestações nas calçadas do INCOR podem ser vistas como parte do nosso processo de participação popular na política, que, ao longo da nossa história, não raro tem misturado as duas dimensões.

A ofensiva vaticana*

Ralph Della Cava**

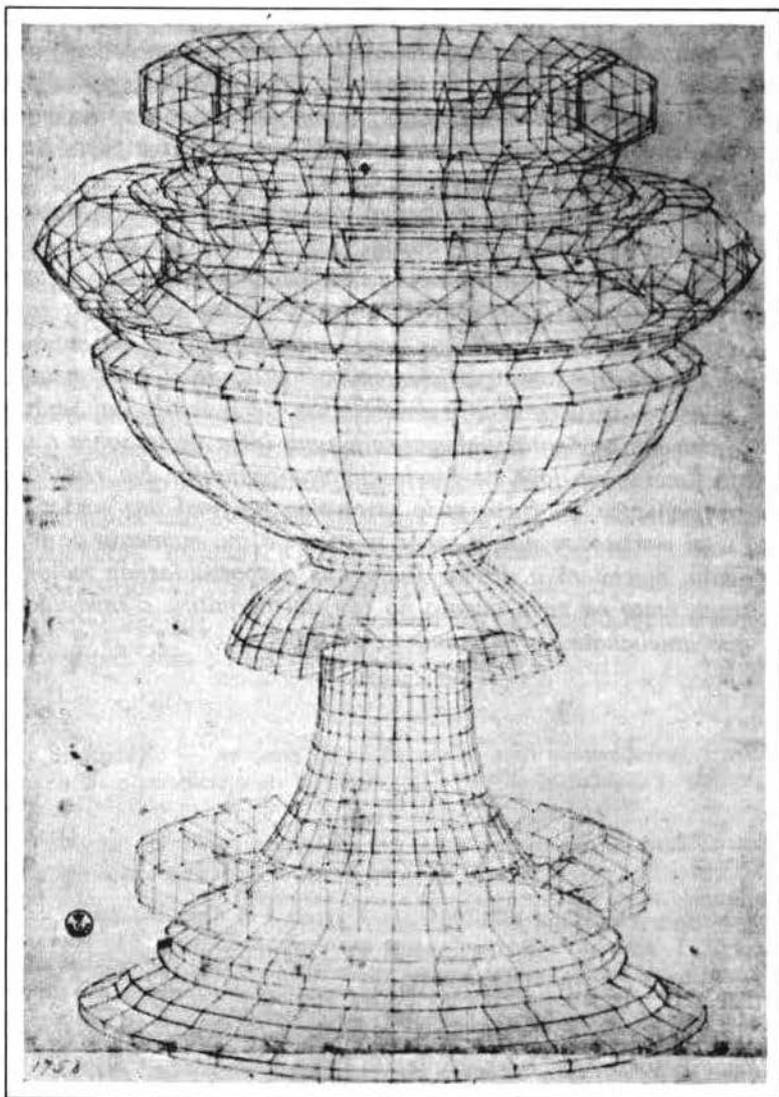
*Não pode haver dúvidas a esse respeito: embora a "Igreja progressista" não tenha sido derrotada, o círculo ao seu redor se aperta cada vez mais com o correr do tempo.*** A ofensiva do Vaticano é aberta e implacável: a restauração da autoridade papal, da uniformidade e da universalidade teológicas e da supremacia burocrática da Cúria romana está na ordem do dia.*

A história dessa dramática mudança, desde o pluralismo do Concílio Vaticano II (1962-1965), que prevaleceu nesses últimos tempos, e a nova consciência do social, difundida na II Conferência Episcopal Latino-Americana, reunida em Medellín, Colômbia, no ano de 1968, ainda está para ser escrita. O

* Texto redigido em março e abril de 1985. Revisão final do autor em setembro de 1985.

** Professor de História, Queens College, CUNY.

*** Ver minha recente entrevista "A derrota da Igreja Progressista", *Jornal do Brasil* (14/7/85), Caderno B; da parte publicada das minhas declarações, que foram cuidadosamente gravadas, o leitor perceberá que a manchete da matéria (em relação à qual nada tive a declarar) passa uma conclusão inteiramente contraditória. Para uma visão mais completa, ver também minha entrevista anterior, "Reflexões sobre a Igreja e o Poder", *Folha de S. Paulo* (9/7/85). Sobre a situação atual das relações Vaticano-CNBB, ver Dermi Azevedo, "Visita melhora relações entre CNBB e o Vaticano", *Folha de S. Paulo* (4/8/85).



Cálice em perspectiva, de Paolo Uccello (1396/7-1475).
Florença, Uffizi.

artigo que se segue (retirado de um estudo mais amplo, a ser publicado brevemente)**** é um passo nessa direção.

Este excerto focaliza a emergência, por volta de 1979, no interior do episcopado brasileiro, daquilo que chamei de "restauração conservadora". Ela pode ser entendida melhor se encarada como parte integrante de um movimento conservador maior, presente no catolicismo mundial. Na falta de um termo melhor, denominei este movimento mais amplo de "Aliança Euro-Atlântica", devido aos vínculos simultâneos entre suas facções na Europa Ocidental, América Latina e Estados Unidos.

Esta nova rede conservadora visa claramente alcançar uma posição hegemônica no interior do catolicismo mundial. Para isso se concretizar, deve criar seus próprios quadros, ideologia e "instituições dentro de instituições". Ao mesmo tempo, tem de dismantelar a quase hegemonia uma vez desfrutada pela "Igreja progressista" (que também está situada no mesmo espaço geoecclesiástico da "Aliança Euro-Atlântica").

Nos excertos não publicados do artigo que se segue, procurei ilustrar a trajetória da "Igreja progressista" no Brasil desde o início da década de 60. A profundidade de suas raízes no interior da sociedade brasileira, a determinação e a inventividade da sua liderança e sua força efetiva dentro do catolicismo mundial fornecem caminhos implícitos para investigação que, no entanto, ainda não foram explorados de forma suficientemente sistemática num estudo abrangente. Todavia, sem se responder a essas linhas de investigação, será extremamente difícil, na minha opinião, chegar-se a uma idéia exata sobre o equilíbrio das forças atualmente em jogo na Igreja em seu conjunto. Na realidade, o resultado da confrontação em curso pode se revelar, no final das contas, decisivo. A questão, vital para todos nós, é saber se a Igreja, no momento de iniciar seu terceiro milênio, defenderá o direito inato dos despossuídos de moldarem seu próprio destino, tanto na terra quanto no céu, ou permitirá a investida neoconservadora que atualmente varre o mundo desenvolvido.*****

**** Ver "A Igreja e a abertura, 1974-1985", in *A Igreja e as bases em tempo de transição*, org. por P. J. Krischke e S. Mainwaring (no prelo, Brasiliense, São Paulo, a ser lançado no início de 1986), e numa versão em inglês, *Democratizing Brazil* (New Haven, Yale University, 1986), organizada por Alfred Stepan.

***** Sobre o fenômeno, de alcance mundial, do neoconservadorismo, ver a entrevista com Dom Paulo Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo, "Brasil Nunca Mais: 'História sem revanchismo'", *Jornal do Brasil* (28/7/85), Caderno Especial.

“Abertura” talvez seja o termo crucial para se entender o período histórico que vai de 1978 até o presente momento (março de 1985), e que não é de fácil descrição. Pois é no final de 1978 e início de 1979 — com a escolha feita “a dedo” do antigo diretor do SNI, General João Baptista Figueiredo, para a sucessão presidencial — que a “abertura” substitui a “distensão” no vocabulário político do País, refletindo a mudança profunda que de fato ocorrera. A partir de então, os cidadãos acreditariam que podiam e iriam recuperar sua soberania, voltar a um governo civil e implantar a democracia. Também a democracia deixaria de ser uma retórica da classe política de elite que historicamente monopolizou o sistema político. Redimida pela emergência dos movimentos populares e, logo a seguir, pelas repetidas e maciças derrotas eleitorais do regime, para muitos a democracia se transformara em um credo, constituindo a condição essencial para que os militares se retirassem permanentemente dos negócios da Nação, e de um futuro aberto à participação de todos os cidadãos.¹

Em 1979, isto não era nada evidente; nem fazia parte das intenções dos militares renunciar à sua iniciativa naquele momento ou ao seu poder permanente antes de meados da década de 90. Mas as greves de maio de 1978 e a poderosa demonstração de força da oposição nas eleições do mês de novembro obrigaram o regime a adotar novas táticas, se quisesse continuar controlando a situação. A lei dos “novos partidos” foi essencial nesse sentido. Na verdade um decreto, a medida permitia que se estabelecesse em 1980 um sistema pluripartidário com o único propósito de dividir as forças oposicionistas nas eleições de 1982 para o Congresso e os Executivos estaduais (realçando assim uma vitória do partido do governo).² Outras táticas procuravam garantir a eleição em 1984 do sucessor ainda não escolhido de Figueiredo por via indireta (através de um “colégio eleitoral” forjado). Outras ainda procuravam reduzir os efeitos cada vez mais deletérios da crise provocada pelo crescente endividamento externo do País e pelas medidas de austeridade que o FMI obrigara o regime a acatar (ainda que nem sempre para pô-las em prática).

Nota da Redação — As notas de pé de página aqui numeradas de 1 a 37 correspondem, no texto completo a ser publicado (cf. **** da Introdução a este artigo), às notas 24 a 60.

- 1 A “aceitação” da democracia como um valor permanente da política encontra-se em várias obras que apareceram depois de 1979: Carlos Nelson Coutinho, “A democracia como valor universal”, *Encontros com a Civilização Brasileira*, 9 (novembro de 1979), pp. 33-48; “Democracia: Metas e Caminhos”, *Cadernos do CEAS*, Salvador (citado de agora em diante como CEAS), 79 (maio-junho 1982), pp. 8-13; e Francisco Weffort, *Por que Democracia?* (São Paulo, Brasiliense, 1984).
- 2 Os motivos do regime encontram-se expostos em Joviniano de Carvalho Neto, “Os Partidos Políticos no Brasil: de 1945 aos nossos dias”, *CEAS*, 73 (maio-junho 1981), pp. 7-20; ver também M. H. Moreira Alves, *Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)* (Petrópolis, Vozes, 1984), pp. 269-288.

Encontra-se ainda em fase de publicação uma análise de Alfred Stepan sobre as razões pelas quais estas medidas acabaram por não dar certo.³ Mas o autor apresenta o argumento mais convincente com relação a esta questão, quando considerada do ponto de vista dos militares. Ele nos lembra que, no interior do regime militar, surgiram divisões — em grande parte devidas a ambições pessoais entre os moderados agora em ascensão — com relação ao sucessor do Presidente. No fim, esta divisão resultou num candidato civil (Paulo Maluf), inaceitável para a maioria dos oficiais das Forças Armadas. São também persuasivas as provas apresentadas por Stepan de que uma crescente hostilidade nas Armas com relação à onipresença e ao privilégio do SNI, bem como seu aparente controle das promoções, fez do retorno a um governo civil (conservador) um contrapeso potencial aos excessos do Serviço de Informações e uma garantia da integridade das Forças Armadas. Finalmente Stepan sugere que as Forças Armadas calcularam que seu orçamento (já então o menor da América Latina) cresceria mais e com maior rapidez em condições de austeridade promovidas por um governo civil do que sob outra administração militar.

E quanto à questão considerada do ponto de vista dos civis? Que eu saiba, não existe nenhum estudo tão esclarecedor quanto o de Stepan a esse respeito. Mas seria necessário levar em conta vários fatores. Por um lado, os civis, depois de 1978, simplesmente perderam o medo e se organizaram, mesmo sem armas e sem poder efetivo. Senão, como explicar as sucessivas ondas de greves (1978, 1979, 1980)? Ou suas sucessivas vitórias eleitorais nas grandes cidades e nos estados mais industrializados (em 1978 e 1982)? Ou os comícios para reivindicar “Diretas Já” em 1983 e 1984, que levaram milhões de pessoas às praças públicas das principais capitais dos estados, tornando literal a expressão inglesa *vote with their feet* (“votar com os pés”) em sinal de desaprovação ao regime, tomando de assalto o espaço público?⁴

Por outro lado, a classe política de elite — a liderança dos partidos de oposição — agiu com astúcia para contornar suas próprias rivalidades, intransigentes e potencialmente desagregadoras, e com as quais contava o regime.

³ Este ponto de vista é apresentado por Alfred Stepan em um artigo a ser publicado em breve, e que foi apresentado num seminário de pós-graduação sobre a história e a política do Brasil, realizado na Universidade de Columbia em 28 de fevereiro de 1985. Ver também Ralph Della Cava, “The Military, the Opposition and the United States: Three Forces Shaping the Future of Brazil”, *The Brazilians* (New York), abril-maio-junho 1978; também publicado em uma versão menor com o título de “Democratic Stirrings”, *Journal of Current Social Issues* (verão 1978), pp. 22-28. Uma versão em português foi publicada no *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro) em um suplemento dominical de março ou abril de 1978.

Albert Hirschman fala sobre “o voto com os pés”. Sobre as greves, ver os vários escritos de José Álvaro Moisés e sobre as eleições os de Bolívar Lamounier. Sobre a campanha das “Diretas Já”, ver *Tempo e Presença*, 191 (abril e maio 1984) (São Paulo, CED1), intitulado “Igrejas, sindicatos, universidades e as eleições diretas”, pp. 4-8.

Depois, agiram com rapidez para incorporar membros dissidentes do partido do governo, ansiosos por abandonar o barco do Estado corrupto prestes a naufragar, e formaram um novo partido majoritário (cujo peso ideológico pen- deu perceptivelmente para o centro-direita). E, enfim, agruparam-se de modo unânime em torno à liderança de um político (Tancredo Neves) cujas creden- ciais e perspicácia política o tornavam aceitável tanto aos militares quanto aos civis, e igualmente a “gregos e troianos”.

Enfim, como ainda um último fator, seria preciso considerar que a política mundial não poderia ter propiciado uma conjuntura mais “neutra”. A capaci- dade de intervenção americana nos negócios brasileiros declinara dramaticamente desde 1964, ao mesmo tempo em que o compromisso da administração Reagan para com os bancos do seu País, sobrecarregados pelo peso da dívida externa brasileira, ditava o favorecimento de qualquer curso de ação política que maio- res garantias oferecesse quanto a seu pagamento. Por sua vez, a vizinha Argen- tina dava o exemplo do caos potencial que poderia atingir os militares brasileiros, se tivessem que governar por mais um mandato uma sociedade em bancarrota e insubordinada. Finalmente, seria contra o pano de fundo da tendência favo- rável aos governos civis, presente em outros países da América Latina, que se deveria medir o novo curso da política brasileira.

* * *

Para a Igreja, este foi um período cheio de paradoxos e em que se viu obrigada a enfrentar sérios dilemas. Com relação ao Estado, parecia que a própria “abertura para a democracia” (ou, dito mais modestamente, a transição para um governo civil), para a qual a Igreja tanto contribuíra, agora a obrigava a “desengajar-se” da política e, como instituição, a desautorizar as preferências partidárias de suas bases. Com relação ao catolicismo mundial, a própria estru- tura transnacional, da qual surgira a hegemonia da Igreja do Povo, agora — com a aparente aprovação da Santa Sé — dispunha suas forças em ordem de com- bate, no Brasil e no exterior, para dismantelar essa mesma Igreja do Povo.

Como é óbvio, estes dois desdobramentos só são separáveis de um ponto de vista analítico. Historicamente, e da ótica da luta permanente pelo poder e autoridade dentro da Igreja, constituem aspectos de um mesmo problema, inex- tricavelmente mesclados. Contudo, no relato que se segue, pareceu conveniente expor os paradoxos e dilemas do período em torno a três questões que se colocam quase em seqüência cronológica: o papado de João Paulo II e a emer- gência de uma “Aliança Euro-Latina” no catolicismo mundial; a lei dos “novos partidos” no Brasil e o conflito entre a hierarquia e as bases da Igreja com relação a opções partidárias; o debate sobre as “Duas Igrejas” e o que chamarei de “restauração conservadora” no catolicismo brasileiro.

Agora é já um fato indiscutível que a eleição em 1978 de Karol Wojtyla ao papado respondeu a uma necessidade profunda, por parte dos cardeais seus com- panheiros, de se reagruparem em torno a um timoneiro que pusesse enfim a

barca de Pedro, supostamente sem leme sob Montini, num rumo mais seguro. Na América Latina, esse sentimento era compartilhado por membros profundamente conservadores da hierarquia do clero que, de maneira lenta mas segura, chegaram à conclusão de que seus jovens intelectuais e teólogos os haviam enganado em 1968 em Medellín. Na verdade, desde 1972, com a eleição do ambicioso, brilhante e conservador Alfonso López Trujillo, então Bispo auxiliar de Bogotá, para a Secretaria Geral da CELAM, começou a ocorrer um expurgo sistemático dos quadros progressistas a nível regional, inicialmente de maneira simbólica, no interior das burocracias da CELAM e, depois, por todo o continente.⁵ Apoiada do ponto de vista teológico, moral e financeiro por uma ala conservadora da hierarquia eclesiástica católica da Alemanha Ocidental, a recém-criada facção da "Aliança Euro-Latina" (como passaremos a chamá-la de agora em diante), de caráter transnacional, partiu para a "conquista" de Roma. Por ocasião do Quarto Sínodo dos Bispos ali realizado literalmente às vésperas da eleição de Wojtyła, descobrir-se-ia que a sorte estava lançada, e que se decidira arrancar a Igreja do Povo da "política" para trazê-la de volta à sacristia.⁶

Puebla seria o palco em que a Aliança Euro-Latina e o recém-proclamado Pontífice João Paulo II uniriam suas forças na política de reversão do ascenso da Igreja do Povo. Por mais de dois anos, sistematicamente, o Secretariado da CELAM elaborara planos para revogar as decisões de Medellín.⁷ Divulgado num

5 A "virada para a direita" na Igreja Latino-Americana não é segredo para ninguém. Acha-se documentada, entre outras fontes, em Penny Lernoux, *Cry of the People* (New York, Penguin, 1982) orig. 1979; outro aspecto da questão é apresentado em José Comblin, "A América Latina e o presente debate teológico entre neoconservadores e liberais", *REB*, 41 (164) (dezembro 1981), pp. 790-815.

6 Enrique Dussel, "A Igreja latino-americana na atual conjuntura (1972-1980)", in *A Igreja que surge da base*, ed. por Sérgio Torres et. al., (São Paulo, Edições Paulinas, 1982), p. 160.

7 Meu relato baseia-se em Penny Lernoux, "The Long Path to Puebla", pp. 3-27, esp. p. 23, e Moisés Sandoval, "Report from the Conference", pp. 28-43, ambos em John Eagleson and Philip Scharper (eds.), *Puebla and Beyond* (Maryknoll, Orbis Books, 1979). Outra fonte americana útil sobre Puebla e anterior às datas originalmente marcadas para a sua realização, 12-28 de outubro de 1978, consiste em um número inteiro de *Cross Currents*, 28:1 (primavera 1978). Trabalhos de clérigos conservadores que marcam sua posição podem ser encontrados numa obra publicada logo no início das controvérsias, *Teología de la Liberación* (Burgos, Ed. Aldecoa, 1974); nela se inclui uma análise muito reveladora de Mons. López Trujillo, "Panorama de la Liberación em América Latina", pp. 295-326, que argumenta, em primeiro lugar, que a libertação é "integral e universal" e, em segundo, que ela é um dom gratuito de Deus; e então conclui: "Uma libertação que, embora tenha incidências sobre a ordem sócio-econômico-político-cultural, não se esgota nelas, e adquire plena significação humana e cristã a partir da libertação em Cristo", p. 326. Esta foi a posição básica (formulada até em termos razoáveis) da campanha, sob outros aspectos agressiva, desencadeada contra os teólogos da Libertação.

documento preparatório, o texto sutil, que ficou conhecido como o “Livro Verde” (pela cor de sua capa), teve efeito diametralmente oposto ao esperado. As correntes progressistas reagiram por toda parte. Mobilizaram a hierarquia eclesiástica a nível nacional, sobretudo no Brasil e no Peru, para discutir publicamente a proposta e, tomando assim a iniciativa da ação, pegaram os conservadores desprevenidos. À custa de muito trabalho produziu-se um texto de compromisso, apresentado como ponto de partida para o encontro que — adiado pela morte misteriosa de João Paulo I — enfim teve início em janeiro de 1979.

O resultado esteve longe de configurar uma vitória da Aliança Euro-Latina. Antes de mais nada, os progressistas, aos quais foi negada a condição de “especialistas” (*periti*, em Latim), vetando-se assim sua entrada no recinto da assembléia (um seminário escolhido por sua distância do centro de Puebla e pela dificuldade de comunicação daí resultante), simplesmente se instalaram para trabalhar nos hotéis locais. Um sistema de comunicação através de mensageiros mantinha-os em contato com os poucos prelados progressistas que se encontravam “intramuros”. À medida que os tópicos da agenda iam sendo discutidos no interior do seminário, os *periti* “extramuros” retorquiavam sem demora. Além disso, foram os *periti* — mais que a reservada secretaria de imprensa da CELAM — que mantiveram a imprensa mundial a par do “escore” diário. Enfim, o próprio Santo Padre aparentemente roubou a cena aos conservadores. Escandalizado pela miséria dos camponeses mexicanos (que fazia os camponeses da Polônia parecerem plutocratas), consta que o Papa teria deixado de lado um discurso preparado para ele por funcionários da CELAM, abraçando desistemadamente a causa dos pobres.

Na verdade, o repúdio aos ensinamentos de Medellín sobre os “pobres” constituía um ponto central da política de reversão esboçada em Puebla. Mas os progressistas conseguiram a aprovação de uma resolução final que fazia a Igreja aparecer publicamente como endossando a “opção preferencial pelos pobres”, na formulação já agora célebre. Mas com relação a outros temas, no entanto, Puebla constituiu, na minha opinião, um “empate” — embora mais tarde os progressistas, através de todos os meios de comunicação de massa a que tiveram acesso, representassem o evento como uma vitória para a Igreja do Povo.⁸

A estratégia final era bem fundada, no que diz respeito ao Brasil, país para o qual estava programada a segunda viagem de João Paulo II à América Latina, em julho de 1980. Por um lado, o Papa de fato repetira publicamente no México os ataques dos conservadores contra Medellín. Foram seus epítetos doutrinais o que ele brandiu contra a visão “politizada” do Cristo como “Libertador” (ao invés do Salvador de Almas teologicamente “atemporal”) e con-

⁸ Ver Frei Betto, *Diário de Puebla* (Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1979) e o relato popular em forma de história em quadrinhos, *Puebla para o Povo* (Petrópolis, Vozes, 1979).

tra o “magistério paralelo” (aludindo ao suposto “desdém” dos progressistas pela doutrina da infalibilidade papal).⁹

Por outro lado, havia sinais de que a Aliança Euro-Latina não deixava de contar com simpatizantes no Brasil nem com aliados influentes em Roma que podiam pressionar diretamente a Igreja brasileira. Em fins de 1979, a imprensa noticiava que a teologia de Leonardo Boff (já atacada sete anos antes por um preeminente cardeal conservador brasileiro) estava para ser condenada em Roma.¹⁰ Corriam rumores em março de 1980 de que o Cardeal Arcebispo de São Paulo se submeteria (o que de fato não ocorreu) às “advertências de fora”, retirando o convite para sediar o controvertido IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia no Instituto Paulo VI, nos arredores de São Paulo. Mas algum tempo depois, vozes não identificadas clamavam pela sua remoção.¹¹

De maneira nada surpreendente, mesmo o planejamento da visita papal refletiria as inúmeras divisões na hierarquia eclesiástica brasileira, ao passo que a própria visita aparecia como um esforço cuidadoso para contrabalançar as duas correntes.¹² Quanto ao próprio evento, reuniria dezenas de milhões de fiéis para aplaudir “João de Deus”, como se se tratasse de um heróico centro-avante de um time de futebol brasileiro — o que fez com que os cientistas sociais, em outras circunstâncias tão loquazes e céticos, ficassem sem fala e, depois, se convertessem em aduladores. Quando voltaram a si do espanto, quase todos se puseram de acordo com relação a uma descoberta comum: que esta grande “festa” do povo demonstrava o quanto o “discurso cristão” impregnava em profundidade a linguagem cotidiana das massas e que esta linguagem era anterior a muitos outros discursos subseqüentes, talvez até mesmo capaz de resistir-lhes.¹³

⁹ M. Sandoval, *Puebla...* (citado na n. 7), pp. 32-34.

¹⁰ “Scherer critica o livro de Boff”, *O Estado de São Paulo* (de agora em diante citado como *OESP*), 29 de agosto de 1972; “Núncio ignora punição de teólogo”, *OESP*, 23 de dezembro de 1979; “O teólogo brasileiro se defende e avisa: se for punido...”, *Jornal da Tarde* (São Paulo), 24 de dezembro de 1979; “CNBB nega debate sobre Boff”, *OESP*, 29 de dezembro de 1979; “No Vaticano, o ‘dossiê Boff’”, *OESP*, 20 de janeiro de 1980.

¹¹ Entrevistas realizadas em São Paulo, julho-agosto de 1981.

¹² Luis Alberto Gomes de Souza, “E agora, depois da visita?”, *O povo e o Papa*, A. L. Rocha e L. A. Gomes de Souza (org.) (Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1980), pp. 210-215; uma versão anterior, ligeiramente diferente, apareceu como “Balanço da visita do Papa”, *REB*, 40 (159) (setembro 1980). Outros relatos sobre a visita papal ao Brasil encontram-se em Joviniano Soares de C. Neto, “O Papa no Brasil: impacto e sentido de uma viagem”, *CEAS*, 69 (setembro-outubro 1980), pp. 9-24; e Rubem César Fernandes (org.), *O Papa no Brasil, aspectos sociológicos*, *Cadernos do ISER*, 11 (Rio de Janeiro, ISER, 1980).

¹³ José Oscar Beozzo, “Religiosidade Popular”, *REB*, 42 (168) (dezembro 1982), pp. 744-758.

Um balanço retrospectivo da visita papal é ainda uma tarefa que está para ser empreendida. Mas, nesta altura, é possível avançar, na minha opinião, pelo menos três proposições, mais ou menos audaciosas. Em primeiro lugar, no Brasil e no resto da América Latina, a religiosidade ou a fé é quase tão grande quanto a massa dos pobres. Mas de modo algum a Igreja do Povo — nem, nesse sentido, as CEBs — recobre sequer minimamente toda a extensão dessa religiosidade. Em segundo lugar, em contraste com a multiplicidade de representações da Igreja brasileira, o Papa constituía um símbolo único de toda religiosidade. Além disso, tal como no México (e por toda parte por onde viaja), no Brasil o Papa se apropriou dessa fé como “cultura católica”, declarando-a, portanto, enquanto tal, anterior à nação brasileira, bem como a todas as especificidades e divisões atuais existentes na hierarquia eclesiástica real do Brasil. Roma, por assim dizer, estava acima das classes, da Nação e da própria Igreja, podendo exigir de todas obediência.

Enfim, a Igreja do Povo decidiu, por sua vez, “apropriar-se” de João Paulo II, em virtude das duas circunstâncias antes mencionadas. Tal como ao final de Puebla, agora, após a visita do Papa, ela proclamava a si própria por assim dizer como “o partido do Papa”. Na minha opinião, isto constituiu um juízo político calculado: a nova Aliança Euro-Latina era vista nesse momento como o “partido da Cúria romana” que laboriosamente lutava por uma reabilitação, e se acreditava que o novo Papa, ainda considerado como o defensor dos trabalhadores da Cracóvia e Nova Huta, talvez com o tempo viesse a colocá-lo no seu devido lugar. Talvez.

* * *

No entanto, era apenas uma questão de tempo para que os espíritos conservadores da Igreja brasileira fizessem suas as palavras do Papa. Palavras escolhidas, contudo. Palavras que, como havia predito um sábio e sóbrio observador, seriam cuidadosamente selecionadas e recortadas fora de contexto; “palavras de precaução e possíveis admoestações”.¹⁴ A oportunidade lhes foi oferecida por ocasião da corrida para a formação de novos partidos, a elaboração de chapas e plataformas e o lançamento de campanhas para as eleições de novembro de 1982. Até que se concluísse a visita do Papa, as questões colocadas diante da Igreja pela Lei Orgânica dos Partidos simplesmente haviam sido relegadas a segundo plano.

Como era natural, os conservadores interpretaram cada passo dado a partir de então como prova da politização da Igreja. Nesse contexto, seu porta-voz, Dom Eugênio Sales, pôde aproveitar-se publicamente de uma “falha” da Igreja, ao deixar de divulgar uma carta papal de dezembro de 1980. Esta carta

¹⁴ Gomes de Souza, “E agora...” (citado na n. 12), p. 213.

advertia contra as “distrações” temporais à missão religiosa da Igreja e contra a “traição” de se colocar o bem-estar social acima da salvação religiosa. Visto retrospectivamente, seu parágrafo mais comentado parece ter sido feito “sob medida” para o momento (como se tivesse sido redigido no Brasil):¹⁵

“Mais grave seria a perda de identidade se, a pretexto de atuar na sociedade, a Igreja se deixasse dominar por contingências políticas, se ela se tornasse instrumento de grupos ou pusesse seus programas pastorais, seus movimentos e suas comunidades à disposição ou ao serviço de organizações partidárias.”

Mas, nesse particular, mesmo os progressistas e os bispos moderados estavam longe de defender um “partido da Igreja”. Na verdade, o Cardeal Arcebispo de São Paulo anteriormente já descartara a possibilidade de reconstruir o Partido Democrata Cristão, que já fora confessional, e cuja base eleitoral em São Paulo era considerável antes de 1964. Além disso, a bandeira do PDC encontrava-se confortavelmente instalada entre as hostes do PMDB (que em novembro de 1982 levaria Franco Montoro, figura de liderança no antigo PDC, ao governo do estado).

Os problemas estavam em outro lugar: nas comunidades eclesiais de base. Ali, a lei dos “novos partidos” havia semeado confusão (no melhor dos casos) e (no pior deles, segundo alguns) produzido militância partidária. Em abril de 1981, por ocasião do IV Encontro Intereclesial, realizado em Itaiçi, que reuniu membros das CEBs, agentes pastorais e seus assessores (inclusive teólogos, bispos e intelectuais da Igreja), o dia dedicado à discussão da questão da política “foi altamente problemático”, segundo um observador.¹⁶ No fim, o Encontro deu sua bênção à política como “uma grande arma” na construção da justiça, considerando os partidos como possíveis instrumentos programáticos e práticos de ação na sociedade. Mas a conclusão fundamental era no sentido de que as CEBs não tivessem partido: “achamos também que a comunidade eclesial de base não é e nem pode ser um núcleo partidário, mas ela é o lugar onde devemos viver, aprofundar e celebrar nossa fé (...) para ver se nossa ação política está de acordo com o Plano de Deus.”¹⁷

Já em fevereiro de 1981, no entanto, algumas CEBs haviam optado pelo Partido dos Trabalhadores, um agrupamento político inteiramente novo, formado por operários da indústria automobilística, intelectuais e jovens universitários, principalmente de São Paulo.¹⁸ Dirigido por Luís Inácio da Silva, o Lula,

¹⁵ Ver “A Carta de João Paulo II aos bispos do Brasil” (10 de dezembro de 1980), *REB*, 41 (161) (março de 1981), pp. 152-157, espec. pp. 153-154.

¹⁶ Luis Alberto Gomes de Souza, “A política partidária nas CEBs”, *REB*, 41 (164) (dezembro de 1981), pp. 708-727; uma versão basicamente semelhante apareceu também no *CEAS*, 76 (novembro-dezembro 1981), pp. 36-49.

¹⁷ Gomes de Souza, “A política...” (citado na n. 16), p. 724.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 724-727.

líder carismático dos metalúrgicos de São Bernardo, o PT — apesar de sua hostilidade inicial contra a Igreja e seus sindicalistas (as “oposições sindicais”) com os quais competia — era agora duplamente identificado como o “partido da Igreja” ou, pelo menos, como o “partido das CEBs”.

A decisão da hierarquia eclesiástica de São Paulo, durante a greve de 1980, de converter as igrejas em centros de reunião dos sindicatos (fechados após a intervenção por parte do governo) contribuiu em parte para criar esta imagem. Também atuou nesse sentido a presença do dominicano Frei Betto (Carlos Alberto Libanio Christo) como companheiro constante de Lula e freqüentador de sua casa durante essas greves. Além disso, como pioneiro da experiência das CEBs em Vitória nos anos 70 e autor do principal panfleto escrito em 1981, que conclamava abertamente as CEBs a “não serem indiferentes” ou “omissas” diante das tentativas dos operários e dos ativistas dos movimentos populares para adotar uma nova “conduta política”, Frei Betto — e sua amizade com Lula — deu crédito à “indissolubilidade” do PT e da Igreja.¹⁹

A hierarquia da Igreja certamente fez o possível para desautorizar esta aliança. Em julho de 1981, retirou sumariamente de circulação a cartilha preparada por uma comissão da Arquidiocese de São Paulo intitulada “Fé e Política”. O documento — um audiovisual também editado em forma de história em quadrinhos — destinava-se à educação dos membros das CEBs quanto às suas responsabilidades políticas e à orientação de suas opções diante das eleições de 1982. Mas os jornalistas que receberam os comunicados de imprensa preliminares mostraram que um dos *slides* do áudio (e seu equivalente em forma de desenho na edição em quadrinhos) não tinha nada de “neutro”. Num quadro, o eleitor se aproximava de uma encruzilhada, para se encontrar, no quadro seguinte, diante de um sinal de trânsito. As flechas apontavam confusamente em todas as direções, exceto uma, que indicava o “caminho certo”. Nesta flecha estava marcada de modo conspícuo a sigla “PT”. As manchetes dos jornais do dia seguinte denunciaram o “partidismo” da hierarquia. Nas edições posteriores da cartilha, todas as siglas foram retiradas.²⁰

¹⁹ Frei Betto, *O que é Comunidade Eclesial de Base* (São Paulo, Brasiliense, 1982), 2ª ed. Uma tentativa anterior de examinar a relação entre as CEBs e a política se encontra em Clodovis Boff, *Comunidade Eclesial, Comunidade Política: Ensaios de Ecclesologia Política* (Petrópolis, Vozes, 1978), onde alguns ensaios datam de meados dos anos 70 e assim constituem um importante documento para um exame histórico mais pormenorizado da percepção política em evolução dos arquitetos das CEBs na Igreja.

²⁰ A cartilha foi publicada como Arquidiocese de São Paulo, *Fé e Política: Povo de Deus e Participação Política* (São Paulo, Comissão Arquidiocesana de Pastoral dos Direitos Humanos e dos Marginalizados de São Paulo, 1981); os *slides* importantes são os de número 23 e 24 (p. 17). A publicação da cartilha causou uma celeuma registrada na imprensa diária; ver “CEBs de São Paulo ensinam ao povo como deve votar”, *Jornal*

Mas, por todo o resto da campanha eleitoral, permaneceu indelével a impressão de que existia uma aliança CEBs-PT.²¹ É certo que as CEBs também apoiaram os outros partidos considerados favoráveis à causa dos “oprimidos” — como o PMDB e o PDT de Leonel Brizola, com base maior sobretudo no Rio de Janeiro. No entanto, os membros das CEBs que se apresentaram como candidatos em São Paulo concorreram principalmente pelo PT.

A fragorosa derrota do PT nas urnas em 1982 fez mais do que aturdir os neófitos políticos. Para a classe política de elite, trouxe o alívio de saber que a Igreja das bases não era uma ameaça tão forte nem exigia uma audiência tão grande quanto anteriormente imaginaram. Para as CEBs e os intelectuais da Igreja do Povo, trouxe a exigência de uma reavaliação em profundidade de suas posições perante a nova ordem política e a Igreja como um todo.

Esta avaliação está atualmente em curso. Pouco antes das eleições, ela se desenvolvera, segundo alguns, em uma atmosfera de “confusão(...), medo(...), tentativas de recuo(...)", à medida que os membros de base das CEBs de algumas regiões tentavam compreender as pressões constantemente mutáveis que sofriam por parte dos partidos, dos agentes pastorais e da hierarquia da Igreja.²² Desde as eleições, entretanto, ela prosseguiu com maior imparcialidade e deliberação. É evidente que este não é o lugar adequado para especificar todas as questões analisadas nesse processo (já que num trabalho posterior, farei precisamente isso). No entanto, devem-se mencionar algumas idéias do jesuíta Padre Cláudio Perani que, na minha opinião, é o mais equilibrado e lúcido analista destes fatos, permitindo-nos formar uma visão inicial a respeito deles.

Perani, cujos escritos aparecem quase exclusivamente nos *Cadernos do CEAS*, periódico bimestral do Centro de Estudos e Ação Social da suz Ordem

do Brasil, 2 de agosto de 1981 e “Igreja lança curso de política”, *Folha de São Paulo*, 2 de agosto de 1981. Mesmo antes, era já bastante difundida a crítica ao uso de material gráfico por parte da Arquidiocese para instruir as classes populares sobre problemas políticos de atualidade; como exemplo sintomático, ver “Assim atua a ‘ala progressista’ da Igreja”, *OESP*, 27 de setembro de 1981.

²¹ Joviano de Carvalho Neto, “Os partidos políticos...” (citado na n. 2); é pertinente a seguinte observação do autor: “O PT surgiu e cresce como uma perigosa aliança entre operários e Igreja de base, uma rebelião apoiada pela Igreja” (p. 19). Esta é apenas uma das afirmações sobre a aliança, não obstante as freqüentes afirmações em contrário, negando que existisse.

As interpretações do desempenho eleitoral do PT diferem radicalmente; duas visões opostas são as de José Oscar Beozzo e Apolo Heringer Lisboa, “PT: Avaliação eleitoral”, partes I e II, *Revista de Cultura Vozes*, 77 (4), (maio 1983), pp. 18-36.

²² Cláudio Perani, “Comunidade Eclesial de Base e Movimento Popular”, *CEAS*, 75 (setembro-outubro 1981), pp. 25-33; ver também Roseli Elias, “CEBs: movimento de base da Igreja”, *CEAS*, 69 (setembro-outubro 1980).

em Salvador, sugere em artigo recente que, após uma década de trabalhos a nível de base, a obra da Igreja demonstra ter alcançado resultados nitidamente menores do que o esperado.²³ Indica, em primeiro lugar, que continua a ser maior a falta de líderes de base que de assessores de classe média (leigos e clérigos); em segundo, que as relações entre as CEBs e associações voluntárias seculares são tão pouco claras hoje como há uma década; em terceiro, que a intenção da Igreja ao “conscientizar” os membros das CEBs com relação à política, e especialmente à política partidária, permanece ambígua; em quarto, que houve uma pronunciada tendência a utilizar a fé mais como uma justificativa para opções políticas do que como uma frente de questionamento sobre tais opções; em quinto, que existe um impulso latente no sentido de se converter as CEBs ou em uma nova forma de “Cristandade”, ainda que popular e mesmo “esquerdista”, ou em algum equivalente, entre as classes subalternas, dos movimentos especializados de Ação Católica dos anos 50, nos quais a hierarquia eclesiástica constituía a primeira e última instância de decisão.

Na realidade, de todos os militantes da última década, Perani parece ser o único a evitar francamente a retórica sobre o “povo” (compreendido como o conjunto das classes subalternas), que estaria prestes a irromper no interior da Igreja e “convertê-la”. Ao contrário, sua crítica está centrada precisamente na consideração do peso que continua a ter a Igreja institucional com relação às CEBs e aos seus quadros pertencentes à “Igreja do Povo”, até agora hegemônicos.

Em seu mais recente artigo, Perani nos recorda que há ainda “um longo caminho pela frente” até que o poder seja “redistribuído” na Igreja. “Devemos reconhecer”, acrescenta, “a grande capacidade da autoridade eclesial em manter ou recuperar seu poder.”²⁴ Os bispos têm um grande peso na instituição, e sua “eleição” ainda tem lugar em Roma. Nada mudou também com relação à nomeação de vigários para as igrejas locais. Além disso, o número cada vez maior de bispos que recentemente “aderiram” ao movimento das CEBs, à CPT e ao CIMI não constitui necessariamente um sinal da sua “conversão” à causa popular.²⁵ Mais ainda, a permanente carência de clérigos e de vocações e, na minha opinião, a rápida expansão numérica do episcopado não constituem necessariamente um sinal da “democratização” da Igreja, mas antes talvez da sua crescente intervenção, de modo mais direto, na vida cotidiana dos fiéis. Fi-

²³ Cláudio Perani, “Pastoral Popular: Poder ou Serviço?”, *CEAS*, 82 (novembro-dezembro 1982), pp. 7-19.

²⁴ Cláudio Perani, “A Igreja no Nordeste — Breves Notas Histórico-Críticas”, *CEAS*, 94 (novembro-dezembro 1984), pp. 53-73.

²⁵ Ver “Testemunho dos bispos em apoio das CEBs”, publicado por ocasião do V Encontro Intereclesial realizado em Canindé, Ceará, em julho de 1983, *REB*, 43 (171) (setembro 1983), pp. 595-97.

nalmente, numa frase tomada a um texto de uma CEB do Maranhão, Perani parece exortar os assessores das CEBs a “deixarem a Arca de Noé” agora que passou o dilúvio militar, pois o povo é maior que qualquer “grande desígnio” das CEBs. É tempo, propõe Perani, de renovação, de uma nova militância e um saudável respeito pelo pluralismo nas bases.

A exigência de Perani de um novo início parecerá surpreendente somente a observadores menos perspicazes do movimento brasileiro das CEBs. Mas constitui também um indicador preciso da consciência de toda a Igreja de que — com a restauração dos partidos políticos, do processo eleitoral e de um sistema político elitista — o catolicismo chegou a uma nova encruzilhada em sua existência de vários séculos no Brasil.

* * *

Também é verdade que o catolicismo brasileiro chegou a uma nova encruzilhada junto à Igreja universal. Coisa considerada impossível há apenas uma ou duas décadas, as forças conservadoras na Igreja brasileira acabaram por fazer depender seu futuro da nova Aliança Euro-Latina e, de modo nada surpreendente — apesar da apropriação unilateral por parte da Igreja do Povo —, do próprio Santo Padre.

Isto não significa dizer — como um analista que insiste em que tal coisa “não poderá acontecer” — que os componentes de uma Igreja transnacional exterior ao Brasil estejam a ponto de esmagar de um só golpe as 80 mil CEBs do País.²⁶ Nem tampouco dizer, como o mesmo analista nega que seja possível, que uma visita papal ou mesmo o Papado sejam capazes de “mudar a Igreja do Brasil” e seus vínculos profundos com as classes subalternas.

Significa afirmar, no entanto, que pelo menos por uma década esteve em curso uma “restauração conservadora” no interior da Igreja brasileira (certamente no clero e sua hierarquia, enquanto resta ainda a ver se também entre os leigos). Mais ainda, esta “restauração conservadora” (como se chamará à facção brasileira) forjou laços com a Aliança Euro-Latina, a qual, a cada dia, parece ter maior acesso ao Papado e manter com ele relações mais estreitas. Além disso, esta facção criou suas próprias publicações (a *Revista do Clero*, produzida no Brasil, e a *Communio*, editada internacionalmente, ambas distribuídas a nível nacional pela Arquidiocese do Rio de Janeiro), organizou seminários de trabalho para profissionais liberais da alta classe média, e manteve zelosamente as cátedras de ensino em muitos seminários por todo o País. Seu principal porta-voz é o Cardeal Dom Eugênio Sales, contando-se uma meia dúzia de outros bispos entre os que lhe dão apoio.

²⁶ Luis Gonzaga de Souza Lima, “A visita do Papa: a versão das elites e as classes populares”, in *O povo e o Papa* (citado na n. 12), pp. 11-14.

Certamente a “restauração conservadora” não está para “chegar ao poder”. Mas também não se deveriam menosprezar as muitas fontes de que deriva sua força. Por um lado, esta facção nunca repudiou a “democracia”; ela está pelo menos perfeitamente à vontade com o retorno da política civil elitista com Tancredo Neves; e é decididamente não socialista, ao contrário do que ocorre com muitas das CEBs (mas de modo algum com o eleitorado brasileiro). Por outro lado, advoga a “religião de antigamente”: pompa e procissões; romarias, novenas, devoções aos santos; numa palavra, a matéria de onde a religiosidade popular, a Fé do povo, tira sua força, como ficou claro na visita do Papa ao Brasil. Além do mais, este tipo de religião está aparentemente em ascensão. Nunca as editoras católicas venderam tantos exemplares do livro *Vidas dos Santos*.²⁷ Nunca o pentecostalismo fez mais conversões (a tal ponto que mesmo o Vaticano teve que pedir aos bispos brasileiros que ajudassem a discernir com mais precisão quais as necessidades religiosas que continuam a não ser atendidas).²⁸ Finalmente, mesmo as CEBs retrocederam do seu “caminho político” anterior, retornando aos círculos bíblicos e grupos de discussão dos quais se originaram há uma ou duas décadas.²⁹

Mas talvez a maior força da “restauração conservadora” esteja nas ligações com a Aliança Euro-Latina transnacional, no acesso, através dela, a fundos católicos europeus e na assessoria de especialistas nos novos “movimentos” em ascensão numa Europa essencialmente conservadora (tais como a *Opus Dei* ou a *Communione e Liberazione* com base na Itália)³⁰, ou nos modelos “alternativos” para a pobreza desenvolvidos na Índia (que por vários anos, nos últimos tempos, tem tido o maior índice de vocações em todo o mundo católico), como, por exemplo, o enfoque “apolítico”, “integral e caridoso” de Madre Teresa com relação aos moribundos.³¹

Cada vez mais é a Aliança Euro-Latina que se está apropriando do Papa Paulo II como o mentor de seu projeto — e contando com seu apoio visível e entusiástico. Como parte de uma série de conferências realizadas em todo o

²⁷ “A moda do povo: católicos veneram santos como no passado”, *Veja* (13 de março de 1985), p. 75.

²⁸ “Vatican Asks Bishops Advice on Countering Sects”, *New York Times*, 17 de março de 1985, e “Atuação dos novos missionários preocupa a Igreja”, *Folha de S. Paulo*, 3 de março de 1985; o último artigo refere-se a um estudo da CNBB sobre a situação, que foi recentemente enviado ao Secretariado da Unidade Cristã.

²⁹ Perani, “A Igreja...” (citado na n. 24).

³⁰ José Comblin, “Os ‘Movimentos’ e a Pastoral Latino-Americana”, *REB*, 43 (170) (junho 1983).

³¹ Em algum momento entre 1981 e outubro de 1984, Madre Teresa fora convidada pela Arquidiocese do Rio de Janeiro. Em alguns círculos, a perspectiva de que ela viesse a instalar uma casa ali foi vista como um desafio — na teoria e na prática — às CEBs e seu enfoque dos “oprimidos”.

mundo com o objetivo de “esclarecer” o pensamento e a teologia do Papa, uma delas teve lugar no Rio de Janeiro em outubro de 1984. Teólogos de todo o mundo dela participaram, bem como um grupo seletivo de clérigos e leigos do País. Presidida pelo Cardeal Sales, a conferência serviu para conferir ao Arcebispo e à sua Arquidiocese um lugar de destaque na “interpretação” do pensamento e da teologia do Santo Padre no Brasil.³²

Vale a pena mencionar uma última fonte de poder: a “restauração conservadora” se aloja justamente no interior da estrutura hierárquica da Igreja brasileira, no exato momento em que, como notou Perani, o episcopado está em plena expansão, recuperando aquelas tarefas antes reservadas ao clero e aos leigos. A diferença de outros movimentos conservadores no catolicismo brasileiro (como a “Sociedade para a defesa da Tradição, Família e Propriedade” ou o grupo intelectual liderado pelo falecido escritor Gustavo Corção e o jornalista Leonildo Tabosa Pessoa, que durante um curto período editou a *Hora Presente*, no auge da repressão),³³ a “restauração conservadora” não pode ser facilmente dissolvida como um movimento essencialmente leigo (destino que foi o da TFP e da HP nos anos 70, ou dos grupos especializados de Ação Católica na década de 60).

Mas se esta “restauração conservadora” está apenas no início de uma caminhada em direção a um futuro nitidamente incerto, só o seu passado recente já seria suficiente para exigir de nós um exame cuidadoso. Seu lugar histórico se encontra na Aliança Euro-Latina, mais especificamente entre os quadros do Monsenhor López Trujillo, que é hoje o Cardeal Arcebispo de Medellín. Sua tarefa histórica tem consistido em dismantelar a hegemonia da Igreja do Povo. Para realizar essa tarefa, arquitetou diligentemente a “teoria das Duas Igrejas”, uma em comunhão com Roma, e outra, a Igreja do Povo, considerada um perigo potencial para a ortodoxia, a verdade e a piedade.

O principal expoente da teoria é o franciscano Frei Boaventura Kloppenburg, recentemente consagrado bispo. Antigo editor da respeitada publicação trimestral *Revista Eclesiástica Brasileira*, apologeta, tempos atrás, do catolicismo contra o espiritismo, as seitas afro-brasileiras e o pentecostalismo, antigo advogado do ecumenismo após o Concílio do Vaticano II, ex-funcionário da

³² Realizou-se no Rio de Janeiro em outubro de 1984.

³³ Sobre a *Hora Presente*, ver Charles Antoine, *O Integrismo brasileiro* (Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1980) e o trabalho não publicado de Samyra B. S. Vieira, “Integrismo Católico × Conservadorismo Político: Os intelectuais da revista *Hora Presente*” (mimeo., relatório de pesquisa em pós-graduação, Universidade de São Paulo, junho de 1983); sobre a TFP, ver Thomas Niehaus and Brady Tyson, “The Catholic Right in Contemporary Brazil: The Case of the Society for the Defense of Tradition, Family and Property (TFP)”, *Religion in Latin American Life and Literature*, editado por L. C. Brown and W. F. Cooper (Waco, Texas, Markham Press Fund, 1980).

CELAM no tempo de López Trujillo, Frei Boaventura é também ex-professor do irmão mais jovem da mesma ordem, Frei Leonardo Boff.

Os ataques de Frei Boaventura à Igreja do Povo datam de 1971 e 1972, e o mais virulento de 1977 (intitulado em espanhol *Iglesia Popular*, no qual “confirmava” para o regime ditatorial do período que existem “marxistas” e “subversivos” no seio do clero).³⁴ Seus ataques contra o discípulo começaram no Brasil em 1982, pouco depois da sua volta da CELAM e sua elevação ao episcopado. Estenderam-se em 1983 com uma edição brasileira de sua obra de 1977, *Igreja Popular*, e continuaram por todo o ano de 1984 quando, em setembro, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (o antigo Santo Ofício ou Inquisição) convocou Frei Boff para ir a Roma.³⁵

O espaço não nos permite uma longa análise das questões teológicas envolvidas no debate.³⁶ Na verdade, o que foi inteiramente surpreendente com relação às acusações iniciais da Congregação, contidas no assim chamado “Documento Ratzinger”, foi a ausência de qualquer referência aos dois teólogos ou aos títulos de suas obras que provocaram tal ofensa. Somente com o recente esclarecimento do Vaticano (março de 1985), o público viria a entender que nem a teologia de Frei Boff nem a Teologia da Libertação foram condenadas.³⁷

De que se trata, então, nessa controvérsia?

É preciso propor, nesta altura, duas hipóteses altamente especulativas. Suponhamos que o “juízo calculado” da Igreja do Povo em Puebla e após a visita papal ao Brasil — de que os progressistas poderiam constituir o “partido do Papa” — simplesmente tenha deixado de ser exato. O Papa, que naquele momento ocupava seu posto há menos de um ano, não deve mais ser considerado como uma facção ou partido potencialmente em desavença com a Cúria. Ao contrário, deve ser visto agora como identificado à Cúria, se por “Cúria” entendemos a nova Aliança Euro-Latina, muito mais ampla, que se tem reestrutu-

³⁴ Estas são as acusações que Leonardo Boff apresentou contra seu antigo professor em “Igreja: Carisma e Poder — uma justificação contra falsas leituras”, *REB*, 42 (166) (junho de 1982), pp. 227-260.

³⁵ Uma das mais importantes polêmicas foi levantada após a publicação do livro de Leonardo Boff *Igreja: Carisma e Poder* (Petrópolis, Vozes, 1981). Ver Boaventura Kloppenburg, “A Eclesiologia militante de Leonardo Boff”, *Jornal do Brasil*, 27 de junho de 1982, e a resposta de Boff, “Segurança eclesial e a eclesiologia militante”, *Jornal do Brasil*, 25 de julho de 1982.

³⁶ Realizei uma tentativa parcial nesse sentido em uma entrevista, intitulada “Liberation Theology on Trial”, *Abigarrada* (Queens College), 6:2 (nov.-dez. 1984); publicada em português por *Comunicações do ISER*, 14 (maio 1985), pp. 62-66; algumas tentativas brasileiras anteriores podem ser encontradas em *Comunicações do ISER*, 11 (novembro de 1984).

³⁷ “Vatican and Friar: Not a Judgement on New Theology”, *New York Times*, 22 de março de 1985.

rado dentro do catolicismo mundial desde o encerramento do Concílio do Vaticano II, em 1968. Deixemos em suspenso, pelo momento, as razões históricas, filosóficas e políticas deste fato.

Mas façamos uma segunda hipótese: que em algum lugar nos escalões mais altos do governo do Vaticano — como compete à sociedade transnacional mais velha e mais permanente do mundo —, no próprio Papado, mas não de maneira isolada com relação aos eventos mundiais e aos principais homens da Igreja em todo esse mundo — tenha sido tomada uma decisão política fundamental quanto à forma do papado de João Paulo II.

Precisamente o que se inclui no âmbito desta decisão ou conjunto de decisões é algo que não pode ser compreendido em detalhe por qualquer um, a menos que tenha sido confidencialmente informado a esse respeito. Mas sem dúvida a reafirmação da autoridade papal com relação a todos os assuntos e a todos os níveis seria, na minha opinião, um ponto central no que diz respeito à forma que posteriormente deveriam tomar as coisas: o centralismo papal constitui agora tanto um fim quanto um meio para todas as outras formas de política. Em contraste com a ambivalência de seu penúltimo predecessor, Paulo VI, este Papa não vacila. Também não vê a teologia como um campo de investigação no qual se tenha a liberdade para empreender debates, inventar novas relações e, menos ainda, submetê-las à aprovação popular. Do mesmo modo, tampouco aceita, como fez Paulo VI, uma espécie de “policentrismo” católico, uma política segundo a qual as igrejas nacionais (ou regionais, como no caso da América Latina ou da África) assumem qualidades próprias e adquirem certa autonomia. Enfim, quaisquer que sejam os objetivos a longo prazo deste novo Papado, certamente serão realizados com novas forças, novos quadros, novas direções.

Aceitar estas hipóteses significa pôr ordem ao que, de outro modo, pareceria constituir incidentes casuais e inexplicáveis.

Assim, a recente censura a Leonardo Boff se coloca como parte de uma série de censuras — a Hans Kung e Edward Schillebeeckx e muitos outros. Esta censura declara que a teologia não é mais especulativa, cabendo apenas ao Papa marcar o tempo da Teologia da Libertação.

Ações como a de intervir na nomeação de bispos reacionários para a Igreja holandesa progressista, manter em prisão domiciliar em Roma o Bispo de Lusaka (Zâmbia), considerado “feiticeiro”, opor a “restauração conservadora” à Igreja do Povo no Brasil (ou na Nicarágua), retirar o apoio ao Solidariedade em benefício de um banco agrícola patrocinado pelo Vaticano na Polônia, constituem afirmações sucessivas do novo centralismo que o Papado está restaurando com avidez.

Enfim, admoestar os jesuítas, que historicamente, desde o século XVI, constituíram as “Tropas de Choque do Papa”, elevar a *Opus Dei* à categoria de uma “prelazia pessoal” inatacável, exaltar Madre Teresa como a serva exemplar dos pobres e a *Communione e Liberazione* como a principal característica da juventude mundial e, finalmente, invocar uma Europa cristã mítica, ligada por

santuários Marianos dos Urais à Muralha de Adriano, são coisas que fazem parte das novas forças, dos novos quadros e novas direções que agora começam a surgir (naturalmente sem qualquer garantia preestabelecida de que atingirão seus objetivos).

E por falar em objetivos, quais são os do Vaticano com relação à América Latina, onde, no final deste século, deverá residir um em cada dois católicos em todo o mundo? E com relação ao Brasil, onde a Igreja do Povo — ainda uma força vital e viva, com incontáveis fiéis militantes — entrou de maneira evidente e irreversível em conflito com o “grande desígnio” do Papado?

E aqui lembro aquele analista anteriormente mencionado neste texto, e cujo nome não se declinou, que negava que uma visita do Papa pudesse mudar a Igreja no Brasil ou que os quadros conservadores transnacionais pudessem destruir as ligações íntimas existentes entre as classes subalternas e os quadros hegemônicos da Igreja do Povo, cheia de recursos, ainda que sob assédio.

Cuidado! Tudo é possível. Especialmente com a grande virada em curso no Papado. No caso do Brasil, um fator determinante na resistência a essa virada, que poderia silenciar não só a Igreja do Povo como também seu ideal socialista para a sociedade brasileira como um todo, consiste — como se sugere neste ensaio — nas comunidades eclesiais de base. Somente ao pôr à prova a força real delas, a Igreja do Povo poderá efetivamente medir suas chances de sobrevivência. Para as CEBs deve então forçosamente voltar-se agora esta análise.

Igreja Católica, Reforma Agrária e Nova República

*Regina R. Novaes**

Em 27 de maio de 1985, em Brasília, durante o IV Congresso Nacional de Trabalhadores Rurais, foi apresentada uma proposta de elaboração do “1º Plano Nacional de Reforma Agrária” (PNRA), assinada pelo Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário (MIRAD) e pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) da Nova República. Imediatamente os grandes proprietários, através de suas entidades, reagiram assustados ao Plano. Com veemência e ameaças — veladas ou explícitas —, apontavam para a desestabilização social. A imprensa passou, então, a reservar grande espaço para a questão, e diferentes forças sociais colocaram-se a favor ou contra. A Igreja Católica também foi chamada a se posicionar.

Alguns dias após o lançamento do Plano, D. Ivo Lorscheiter, presidente da CNBB, se manifestou. Por um lado, criticou o item onde se coloca a possibilidade de apropriação coletiva da terra em condomínio (PNRA, p. 23): “Não sou a favor da coletivização da propriedade, pelo contrário. Somos pela democratização da propriedade particular. Não somos socialistas, nem comunistas, e todos sabem dos desastres nesta área que ocorreram nos países comunistas.

* Professora da UFPb — Campina Grande. Membro do ISER.



Queremos é a regulamentação da propriedade privada.” (*Zero Hora*, 6/6/85.) Por outro lado, D. Ivo também assinalou que discordava da declaração do Ministro Nelson Ribeiro (MIRAD) de que esta seria uma Reforma Agrária capitalista, e na mesma entrevista declarou: “Nós queremos Reforma Agrária nem do tipo capitalista nem do tipo comunista, mas uma Reforma Agrária democrática, em que deve haver coragem do poder público de, no fim do processo, limitar também um módulo máximo para a propriedade particular, os latifúndios, mesmo que eles sejam produtivos.”

Do ponto de vista de outras forças políticas consideradas progressistas, na declaração de D. Ivo estavam presentes dois aspectos. Sua posição estaria aquém da proposta do Plano, quando se coloca contra a apropriação coletiva da terra. E iria além, quando clama pela “coragem do poder público” para atingir também os latifúndios produtivos (que, segundo o PNRA, não seriam áreas passíveis de desapropriação). Para D. Ivo, “a concentração de terras em mãos de alguns sempre causa problemas sociais”.

Em outras declarações de “área de Igreja”, não há considerações acerca da questão da apropriação coletiva da terra; a ênfase se coloca em termos da crítica ao caráter capitalista da Reforma. “A Reforma Agrária nos moldes capitalistas vai frustrar a Nação”, diz D. José Gomes, Bispo de Chapecó e Presidente da Comissão Pastoral da Terra (CPT).¹ Manifestaram-se também a CPT e o Movimento dos Sem-Terra (considerado de inspiração e área de influência católica), apontando para a “timidez” do PNRA. No entanto, assim como a CNBB, consideram o PNRA “um início”, um caminho para a superação do *Estatuto da Terra*, aprovado em 1964, no qual a proposta é calcada.

Desta forma, ainda que haja diferenças entre as ênfases de D. Ivo (nem capitalismo nem comunismo) e as dos outros organismos (que apenas criticam o caráter capitalista); ainda que haja também diferenças entre a posição da “área da Igreja” e as posições de outras forças sociais que apóiam a proposta do PNRA tal qual foi concebido, a instituição Igreja tem sido arrolada entre aquelas que estão pró-Reforma Agrária. Tais diferenças se tornaram secundárias, em determinado momento, na medida em que foram aumentando as manifestações daqueles que se colocavam contra, pressionando e exigindo recuos da Presidência da República.

Ainda assim, é preciso salientar que mesmo ao nível das declarações e posições assumidas publicamente, a Igreja encontrou um lugar próprio no debate, o que é correntemente designado como “apoio crítico”. Esta posição lhe permite colocar-se ao lado das chamadas forças progressistas, sem contudo confundir-se com elas. Ou seja: a Igreja guardou para si a possibilidade de não se identificar completamente com o Estado e com as forças que o sustentam.

¹ Ver declarações de integrantes do Movimento dos Sem-Terra e de D. José Gomes, Bispo de Chapecó, Presidente da CPT, na Revista *Isto É* de 29/05/85.

Nas relações entre Igreja/Estado podemos dizer que o jogo *atração/repulsão* continua.² Na Velha República, por inúmeros aspectos já tão bem conhecidos, predominava a *repulsão* justamente porque, ainda que se reconhecesse como imprescindível o concurso do Estado para implantar a Reforma Agrária, ficava patente o “fracasso” dos órgãos competentes. Na Nova República não há como deixar de reconhecer as boas intenções³ dos mesmos órgãos competentes que propõem um Plano para aplicação imediata, o que evidentemente aumenta a *atração*. Contudo, dada a natureza e as particularidades da intervenção da Igreja no mundo rural, em outros níveis se explicitam contradições, tensões e ambigüidades entre a Igreja e o Estado que, coincidentemente, nesta conjuntura se colocam pró-Reforma Agrária.

Ao nível das cúpulas, o jogo *atração/repulsão* é evidente,⁴ assim como se manifesta em situações concretas e localizadas quando “grupos de Igreja” são chamados para contribuir nas diferentes etapas de discussão e implantação do PNRA.

Limitando meu campo de observação a certas áreas específicas do Nordeste brasileiro, procurarei levantar questões e pistas para investigação acerca do atual relacionamento entre movimento sindical e técnicos dos organismos estatais, por um lado, e agentes de pastoral (leigos ou eclesiais) e trabalhadores cuja trajetória de participação política foi forjada ou sofreu influência da Igreja Católica, por outro. Para chegar a isso, entretanto, vale recordar alguns aspectos do papel desempenhado pela Igreja na luta pela terra, nestas áreas, após 1975, época da Velha República.

A IGREJA E A LUTA PELA TERRA

Limito-me aqui a pensar a questão a partir dos anos 70.⁵ Como se sabe, em termos de zona rural, uma das frentes de atuação de um setor da Igreja Católica que se propôs uma “nova teologia e uma opção pelos pobres e oprimidos” foi a de apoio e assessoria a pequenos produtores ameaçados de expulsão da terra.

² A expressão é de Roberto Romano em *Brasil: Igreja contra Estado*. Editora Kairós, 1979:226.

³ “Boas intenções” porque, como se sabe, sua aplicação depende da correlação de forças no interior da Aliança Democrática.

⁴ Transcrevo notícia publicada na seção Paineis da *Folha de S. Paulo*, de 2 de setembro de 1985: “CNBB colabora. A CNBB voltou atrás e vai participar da fase de análise das sugestões que o governo recebeu para a reforma agrária, que se estende até o próximo dia 10. Depois disso, quando começar a ser redigido o projeto final, ela retira sua assessoria.”

⁵ Para uma análise das relações Igreja e Reforma Agrária (1945-1964), ver Abdias Vilar de Carvalho, “A Igreja Católica e a questão agrária”, no livro *Igreja e questão agrária*, organizado por Vanilda Paiva, Edições Loyola, 1985.

Através da ênfase na “comunidade”, desenvolveram-se formas de luta que se pautavam pelo princípio da “pressão popular”. O que na Paraíba, por exemplo, foi traduzido em inúmeras declarações pelo seu arcebispo, D. José Maria Pires, com a expressão “desobediência civil”.

A partir de reuniões, os agricultores ameaçados encontravam formas de encaminhamento dos problemas que tornaram-se conhecidas por uma espécie de “marca de Igreja”. Isto tanto a nível da resistência na terra através de roçadas comunitários, vigílias, celebrações e prática de reuniões freqüentes, quanto a nível de ações para pressionar as autoridades constituídas, tais como acampamentos em praças públicas, “prosseatas” (procissões/passeatas), enfim, manifestações de caráter político nas quais o sentido religioso tinha papel fundamental e se expressava através de símbolos e sinais religiosos nas cantigas, nas referências bíblicas, na postura.⁶

Nestes mesmos conflitos, que papel foi reservado ao movimento sindical? Como dizem os trabalhadores, muitos dirigentes “não assumiram a luta”. Porém, quando — por motivação própria ou pressionados por conflitos deflagrados — os sindicatos assumiram e/ou quando a Federação Estadual e a Confederação (CONTAG) também participaram, coube-lhes estabelecer o relacionamento com os poderes públicos constituídos. Com menor ou maior eficácia — dependendo dos conflitos —, ao movimento sindical coube expedir ofícios ou conseguir audiências com as autoridades estaduais e com outras autoridades a nível nacional, tais como diretores do INCRA, Ministro da Agricultura, Ministro do Interior, Chefe da Casa Civil, assim como enviar relatórios e dossiês à Presidência da República.

Ouso dizer que em alguns casos de conflitos de maior repercussão no Nordeste houve uma verdadeira “divisão do trabalho”. A Igreja “alimentava a resistência do povo” e criava fatos políticos, e o movimento sindical fazia os trâmites necessários para caracterização da área como de tensão social, de acordo com os procedimentos legais exigidos. O que estou querendo sugerir é que nesta ocasião, para além das discordâncias públicas ou acobertadas entre grupos de Igreja e movimento sindical, muitas vezes foi a complementariedade entre suas atuações que garantiu desfechos favoráveis para inúmeros conflitos.

De maneira simplificada, podemos dizer que os grupos de Igreja “de costas para o Estado” garantiam formas de pressão popular, enquanto o movimento sindical, na qualidade de “legítimo representante”, contornava as arestas legais,

⁶ Sobre estes aspectos, ver as reflexões que pude fazer em “Mutirões: cooperativas e roças comunitárias”, *Cadernos do ISER*, n.º 16, organizado por Neide Esterci, e “A questão agrária e o papel da Igreja na Paraíba”, publicado no livro organizado por Vanilda Paiva, anteriormente citado.

explorava todas as possibilidades existentes no interior do aparelho de Estado e preparava terreno para justificar as desapropriações.

Uma das características do método utilizado pelos grupos de Igreja em suas múltiplas variantes do VER, JULGAR e AGIR, herança da Ação Católica, é estabelecer a partir dos depoimentos dos participantes os interesses antagônicos entre os pobres e os poderosos. Neste contexto, necessariamente apontava-se para a não-neutralidade do Estado em termos de política agrícola ou para a inoperância dos órgãos estatais que teoricamente deveriam prestar assistência técnica ou intervir nos conflitos agrários, enfatizando-se desta forma, ou pelo menos reafirmando, a *desconfiança* para com os poderes públicos e para com tudo que diga respeito aos “políticos”.

Se no âmbito do movimento sindical já se podia ouvir com frequência a afirmativa de que “todo político calça 44”, ou seja, que são todos iguais e defendem sempre seus próprios interesses, isto se torna ainda mais evidente no âmbito desta Igreja.

Ainda que a atuação da Igreja tenha se pautado pela obediência à mais estrita legalidade do Estado,⁷ havia uma forma peculiar de se relacionar com esta legalidade. Muitas vezes foram registrados pela imprensa encontros ou diálogos entre a hierarquia da Igreja Católica e as autoridades, e nestes contextos se evidenciava um aspecto: o da advertência moral inerente à autoridade religiosa que fala a partir da maioria católica. Ou, então, quando membros do clero se avistavam com autoridades, “acompanhando o povo”, faziam questão de afirmar que sua presença era apenas garantia para que os trabalhadores fossem recebidos. Não se colocavam como intermediários; eram os trabalhadores ameaçados que deveriam reivindicar e pressionar. Um divisor de águas deveria ficar bem claro entre *NÓS* — povo e Igreja comprometida com a “caminhada” — e *ELES* — técnicos ou autoridades que participavam (voluntária ou involuntariamente) das mazelas do Estado.

Enquanto a mediação do movimento sindical, por sua própria característica de representação consentida, via-se obrigada a medir correlação de forças e descobrir brechas na legislação vigente, adaptando-se às “regras” impostas no momento, a mediação da Igreja tinha outros parâmetros. Tratava-se de, a partir de sua posição de religião oficial e dominante, denunciar e apelar para a opinião pública frente às violências e arbitrariedades que impediam que os agricultores tivessem acesso à terra, nela se fixassem e produzissem. E, neste contexto, a eficácia de sua atuação estava no caráter messiânico atribuído à luta pela Terra Prometida que encontrava ressonância entre os trabalhadores e não poderia ser simplesmente rejeitado pela sociedade que se vê como católica.

⁷ Sobre o assunto ver Roberto Romano, obra já citada, p. 226.

*NOVA REPÚBLICA — E AGORA: DESCONFIAR
OU DAR UM CRÉDITO?*

A questão da Reforma Agrária sempre foi um denominador comum entre o movimento sindical e a Igreja Católica. Para o movimento sindical, tornou-se a bandeira de luta que possibilitou construir certa unidade nacional entre as diversas categorias de trabalhadores rurais espalhadas pelas diferentes regiões do País. Para a Igreja Católica no Brasil, tem sido um tema recorrente que se evidencia nos anos 50 com a Carta Pastoral de Dom Inocêncio Engelke, intitulada “Conosco ou sem nós se fará a Reforma Agrária”, e através dos documentos posteriores da CNBB. No bojo da Igreja dos “pobres e oprimidos” a questão mereceu um lugar especial, já que se fala até em uma “teologia da Terra”.⁸ Neste sentido é que se compreende a CAMPANHA NACIONAL PELA REFORMA AGRÁRIA, lançada em 1982, patrocinada, entre outras instituições civis, pelo movimento sindical, pela CNBB e pela CPT.

Quando, portanto, a proposta do PNRA é apresentada, sem dúvida ela vem ao encontro de antigas aspirações do movimento sindical e da Igreja. O movimento sindical, através da CONTAG, definiu sua posição de colaboração e apoio às forças progressistas que compõem a Nova República, ainda que procure estabelecer a diferença e não deixar que se confundam as resoluções do IV Congresso sobre questões agrárias e a proposta do PNRA, guardando assim alguma margem para exercer sua autonomia. E a Igreja?

Como já vimos, definiu-se pelo “apoio crítico”. Trata-se, agora, de saber como encaminhar e articular o desejo de efetivação da Reforma Agrária através do PNRA da Nova República e a *desconfiança* em relação ao Estado, elemento constitutivo do chamado “trabalho de base”. Esta é a questão que está na ordem do dia.

Os agentes de pastoral (leigos ou eclesiais) e os trabalhadores da “área de Igreja” têm sido chamados como interlocutores. Não são poucos os apelos que têm recebido para que se configure “uma aliança” entre os “progressistas” — que estão nos organismos de Estado — e os “setores progressistas da Igreja Católica”.

Os técnicos do INCRA⁹ exigem — o que é compreensível do seu ponto de vista, dada a fragilidade da Aliança Democrática — um crédito. O que significa este crédito? Na formulação de um deles significa que a Igreja os avalize frente à comunidade: “abra suas comunidades, ajude a dissipar as desconfianças dos trabalhadores em relação ao INCRA da Velha República.”

Porém, os problemas não terminam aí. Além da *desconfiança* nas áreas de conflito em que a Igreja se faz presente, há o que diz respeito ao encami-

⁸ Ver: CPT: *Pastoral e compromisso*. Vozes, 1983.

⁹ Aqui sem falar em outros organismos envolvidos com o Projeto Nordeste, como SUDENE, EMBRAPA, EMATER, onde ocorre processo similar.

nhamento dos movimentos. Na formulação de outro técnico, a Igreja poderia colaborar não incentivando ou apoiando “invasões ou acampamentos”, que apenas contribuiriam para “o enfraquecimento do INCRA e MIRAD, já tão atingidos por críticas e pressões”.

As respostas a estes apelos têm sido diferenciadas. Durante este período já aconteceram invasões na Região Sul do País, apoiadas por setores da Igreja e pelo *Movimento dos Sem-Terra*. No presente momento há uma trégua em que se estabeleceu um prazo para que o governo efetive medidas concretas, a partir do qual poderão se reiniciar as invasões. A CPT tem apoiado trabalhadores acampados em frente a Sedes Regionais do INCRA, com víveres e assistência. No Nordeste houve concentrações em frente à sede do Regional do INCRA em Recife, no sentido de pressionar o estabelecimento de critérios para os planos estaduais.

O que parece é que, dado o papel que desempenhou, particularmente no que diz respeito a áreas de conflito fundiário, em uma época de cerceamento das liberdades políticas, os grupos de Igreja têm agora um certo cacife. Seria este um dos motivos da insistência dos técnicos em “trabalho conjunto”.

Neste momento, no jogo das relações entre a Igreja e os organismos estatais se evidenciam, predominantemente, duas posturas. Enquanto os que falam a partir de um “trabalho de Igreja” acentuam diferenças em termos de concepções e procedimentos, os que falam a partir do Estado procuram atenuá-los. Se o denominador comum é a Reforma Agrária e o desejo de implantá-la é o ponto de chegada comum, a ênfase dos que falam a partir do Estado pode ser resumida na expressão “estamos no mesmo barco”, enquanto os grupos de Igreja insistem em que se tratam de barcos distintos.

Como explicar estas relações que se fazem a partir de um jogo de atração e repulsão, oscilando ora para um pólo ora para outro?

Em um nível de explicação poderíamos nos reportar a outras divisões já existentes na sociedade. Neste sentido, a Igreja não estaria imune às divisões em termos de partidos políticos (como PT e PMDB) e nem às divisões no próprio movimento sindical (CONCLAT e CUT); estaria desta forma engrossando as fileiras das alternativas que estão fora da “Aliança Democrática”.

Em outro nível, poderíamos pensar que o fato de a atuação dos grupos de Igreja, do “trabalho de base”, ter se sedimentado nos anos passados em uma prática de “pressão popular” — que se caracterizava como “de costas para o Estado” — repercute neste momento. Ou seja: haveria dificuldade de se adaptar, repentinamente, a uma nova conjuntura que exige outros tipos de encaminhamentos, que exige que se incorporem tanto aspectos da burocracia estatal como constantes avaliações da correlação de forças no interior do próprio Estado.

E, por último, cabe-nos considerar a natureza e a dimensão religiosa da instituição Igreja. É certo que, no que tange à luta pela terra, estivemos falando apenas de um setor de uma Igreja que contém em seu seio diferentes e vários

matizes de interpretação acerca de sua atuação na realidade social. Porém este setor é também parte da mesma instituição religiosa. É a proposta de união entre FÉ e VIDA que o movimenta. A utilização da Bíblia para fundamentar o direito à terra não é apenas um detalhe. Trata-se de difundir um modelo de sociedade, de comunidade cristã (de acordo com o presidente da CNBB: nem comunista nem capitalista). O caráter messiânico de luta pela Terra Prometida foi a garantia de ressonância da pedagogia do "trabalho de Igreja" junto aos agricultores ameaçados de expulsão, assim como foi o que garantiu a eficácia de sua atuação na medida em que suas denúncias e apelos repercutiam junto a diferentes setores sociais. Desta forma, em que medida interessaria à própria instituição confundir-se neste momento com o Estado, com a Nova República?

COMUNICAÇÕES do ISER

Ano 4 – Nº 17

17

Dezembro de 1985

AIDS: um vírus só não faz doença

Um mal de folhetim

AIDS e liberalização: o início de um longo debate

Reflexões sobre a sodomia

A "doença" e os "doentes"

A síndrome do preconceito

Entrevista: Cuba e a religião

O estatuto do liberal e a reforma da terra

Eni Orlandi *

INTRODUÇÃO: DA AMPLIDÃO DO CONCEITO À ESTREITA REALIDADE

Não há modo de se estabelecer um sentido definitivo para as palavras. Mas se tenta. E é isto finalmente que caracteriza o processo de significação de qualquer fato de linguagem.

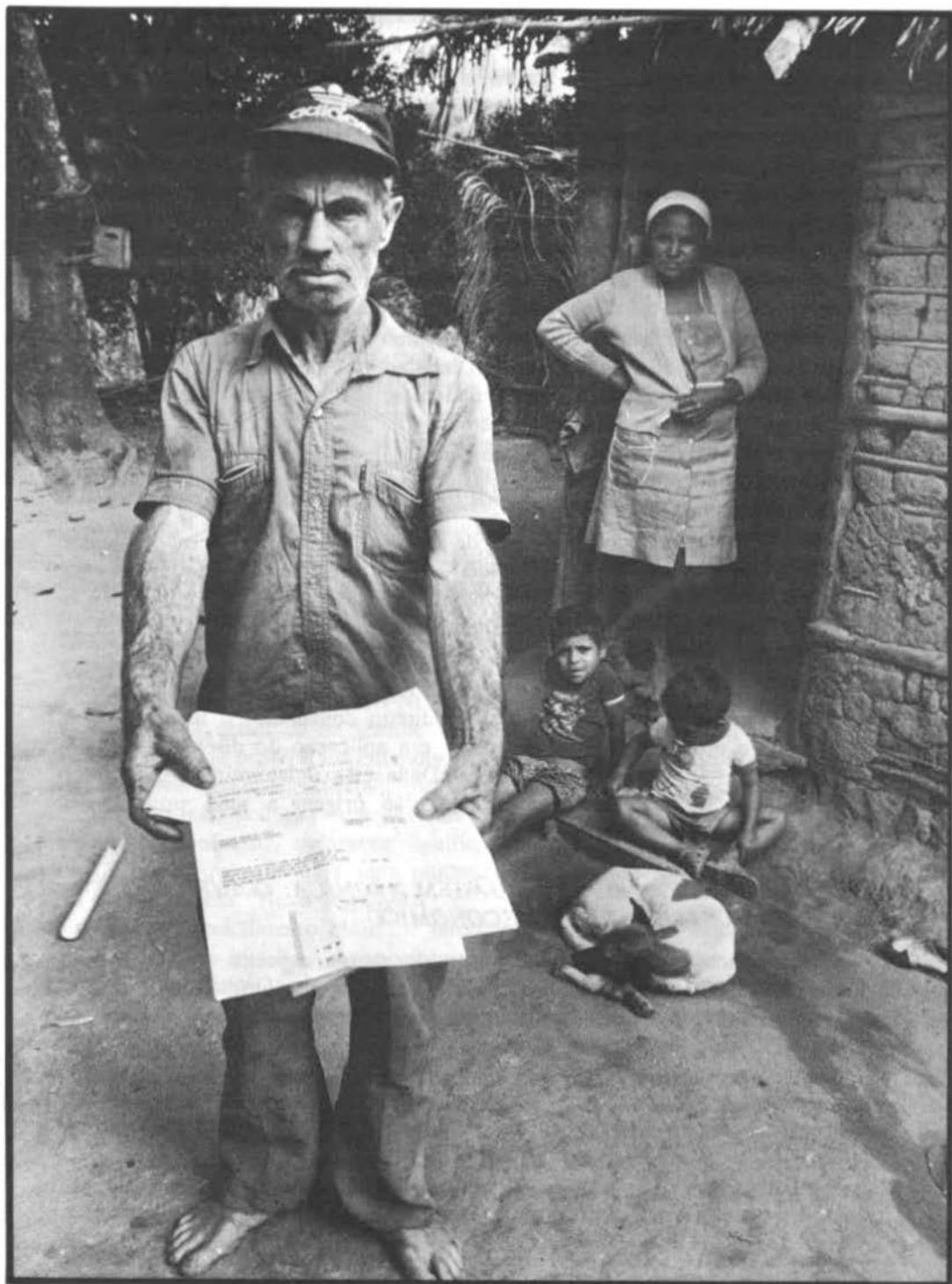
O texto de lei é um bom lugar para se assistir à dança dos sentidos e à disputa que se forma em torno deles.

Embora o discurso jurídico constitua uma linguagem formalizada (com axiomas, definições e deduções), o jurista não emprega a definição como o faz o cientista.

Daí deriva a natureza retórica do jurídico: o que o jurista visa, no final das contas, não é o *conhecimento* de uma regra ou norma, é um *dizer*.

Dada, essa sua natureza retórica, apesar de o jurídico ser a instância reguladora das relações sociais, se apresenta como lugar de tecnicidade, onde não

* Professora do Departamento de Lingüística do Instituto de Estudos da Linguagem — UNICAMP.



devem contar as determinações sociais e econômicas. A lei deve se mostrar como estando acima dos interesses pessoais ou de grupos. Ela tem universalidade.

As condições de produção do jurídico emprestam um caráter científico às suas categorias e abstrato às suas análises, o que lhe dá validade e eficácia. Para funcionar, portanto, ele se arroga cientificidade e neutralidade diante da apreciação concreta.

A lei tem a objetividade do sistema (e temo que as suas razões também).

Por outro lado, há uma imprecisão, uma fluidez dos conceitos no texto de lei que é funcional, ou seja, faz parte da economia do sistema jurídico.

Essa imprecisão é necessária para o discurso interpretativo da jurisprudência: reflete a divisão do trabalho entre o legislador, os tribunais e o executivo. É por ela que se pode passar, sem rompimentos, das leis gerais para a regulamentação, e desta para os casos concretos.

Além disso, as classificações do jurista são, por natureza, movediças. Os termos permanecem os mesmos, mas os seus sentidos são progressivamente ajustados às mudanças da vida social.

Expressões vagas como "bom pai de família", "bons costumes", "dívidas contraídas no curso ordinário do dia-a-dia" só adquirem um sentido preciso no contexto concreto da vida social. Ainda há a se considerar que esse contexto é o da divisão e das diferenças: o concreto também não é unívoco, e os sentidos aí não são jamais evidentes, mas postos e disputados.

Finalmente, é preciso dizer que toda sistematização jurídica é incompleta porque as fronteiras entre a elaboração (o direito concebido; o legislador), a interpretação (o direito posto; os tribunais) e a aplicação do direito (o direito vivido; o executivo) são indeterminadas.¹ Dada esta indeterminação, as diferentes instâncias jurídicas, correspondentes, dão origem a uma proliferação imensa de discursos distintos.

A DESPOLITIZAÇÃO PELA LINGUAGEM TÉCNICA: O JURÍDICO E O CIENTÍFICO SUSTENTANDO O ECONÔMICO

Iniciamos nossa reflexão, a propósito de alguns aspectos da linguagem da Reforma Agrária, por comentários acerca do discurso jurídico porque é a estrutura desse discurso que está sustentando a discussão da propriedade da terra.

Veremos, no decorrer deste trabalho, como se aliam o juridismo, o democratismo e o liberalismo em função da posse da terra.

¹ A articulação entre as três instâncias cria as possibilidades de indeterminação: no direito concebido, há escolha de uma lei entre todas as que se podem fazer sobre uma questão que pareceu necessário regular; no posto, uma vez estabelecida uma regra, os juristas têm de tomar conhecimento dela, analisá-la etc.; o discurso do direito vivido é uma fenomenologia do trabalho.

Tal como se tem colocado, o discurso sobre ela é um discurso liberal, que propõe uma sociedade democrática e se legitima pelo jurídico.

Há uma mistura entre juridismo e tecnicismo — este talhado aos moldes da economia, da administração e da agronomia — de que se beneficiam os expositores oficiais da questão da terra como forma de não tingi-la de cores políticas. Para dar-lhe objetividade, dizem.

Pensando esta estruturação discursiva pautada pelo juridismo, que destacamos no início, é que procuraremos analisar os diferentes textos da Reforma Agrária: (a) de um lado, o Estatuto da Terra, o PNRA, o documento do CNA, o relatório do INCRA etc.; e (b) de outro, os comentaristas (sejam opostos ou defensores) desses textos. Todos eles passarão, de uma forma ou de outra, pelas características acima mencionadas: generalidade e fluidez dos conceitos, multiplicação de instâncias, indeterminação, tecnicidade etc.

Do ponto de vista dos comentadores, as críticas recaem justamente nos meandros burocráticos pelos quais se forma um número enorme de programas e organismos executores (GETAT, GEBAM, PROTERRA etc.); critica-se ainda a generalidade do INCRA (“organismo genérico e feito para tudo”).

Diferentes setores da sociedade sentem-se excluídos das discussões e reivindicam sua presença, pois sabem que o sentido de cada termo sobre a Reforma Agrária será definido nesse processo, já que a lei “é uma lei complicada, confusa e dirigida para defender os mais variados interesses, como é o Estatuto da Terra” (CPT, Goiânia).

Se essas são as críticas, o PNRA, por seu lado, se reclama a ação executiva e toma a si a definição de termos que procura “explicitar e evitar equívocos”. E, para que seja possível “o entendimento claro do que e como fazer a mudança da estrutura agrária brasileira”, procura aclarar “alguns conceitos e definições básicas que não poderão nem deverão ser confundidos, ora em diante”. Tornar claro, não confundir, esclarecer, significa justamente fixar um sentido e o fazer de tal modo que não haja uma mudança da estrutura agrária brasileira, além do desejado pela “Nova República”.

Esse “entendimento claro” é tanto mais crucial uma vez que no próprio PNRA se pode ler: “. . . cabe salientar a total identidade dos conceitos essenciais que informam a definição de Reforma Agrária constante no Estatuto da Terra com o conceito de democracia implícito no mandamento constitucional imperativa de promover a justa distribuição da propriedade, com igual oportunidade para todos”.

É a própria definição de democracia que está em jogo. No entanto, a referência a ela não esclarece o que é “*justa* distribuição” e “*igual* oportunidade para todos”.

Aí está uma clara aplicação do que dissemos a respeito das características do jurídico. Como dar especificidade a um conjunto de medidas se falam em “justo”, em “igual” de forma geral, e definem como fim “atender aos princípios de justiça social e ao aumento de produtividade”?

O palavrório em que se sustenta — o justo, o racional, o mais produtivo — tem a mesma especificidade do “bom pai de família”. É tudo e não é coisa alguma.

A história tem-nos mostrado que o deslocamento da discussão para a questão do que é “socialmente justo” serve antes à multiplicação das disputas retórico-partidárias do que a uma efetiva prática social.

Além disso, também o deslocamento para a noção de produtividade não se calça de determinações concretas.

De um lado, sempre se pode questionar como definir produtividade, assim como quem vai defini-la etc. De outro, pode-se observar que esse critério não se sustenta nem mesmo em uma perspectiva economicista estrita, já que, pelo capitalismo financeiro, como a atividade agrícola é muito cara, a propriedade como reserva de valor rende mais do que a atividade agrícola. O que nos leva a dizer que o desenvolvimento do capitalismo não estaria, assim, ameaçado pela não-distribuição de terra no Brasil. Aí estão os proprietários que não querem abrir mão de suas terras improdutivas. A produtividade, em suma, não é um critério inquestionável.

Podemos aqui referir uma outra característica do discurso jurídico presente no da Reforma Agrária: trata-se da generalidade e do formalismo que afeta este discurso quando se pensa a articulação da lei com sua execução. Este é um lugar de conflitos flagrantes quando observamos os textos dos comentadores. Questionam por exemplo as “medidas complementares” para incrementar a Reforma Agrária. Que medidas são essas, especificamente? Além disso, fica por decidir a forma de relação entre Reforma Agrária, Política Agrícola e outras políticas governamentais: fiscal, cambial, de crédito, energética, de preços etc.

É preciso ainda destacar o fato de que tudo isso é tratado, além de genericamente, via linguagem técnica. Mesmo quando se fala em Política Agrícola e outras políticas, o sentido do político não deixa o campo do tecnicismo econômico (a cientificidade). Isto lhe tem valido críticas como a que se segue: “a implementação de uma política de envergadura da Reforma Agrária, mesmo com as restrições da legislação atual, exige *trabalho político* e não de engenharia social ou agrônômica” (CPT).

Pelo juridismo, instala-se um mecanismo discursivo em que se desloca a discussão para o político (como definir o que é “interesse social”?) e ao mesmo tempo se nega, se deslegitima sua validade.

Da falta de especificidade também se ressentem argumentos que se referem à idéia de que os trabalhadores rurais estão organizados para se representarem na discussão da terra. Quais trabalhadores o estão? Quais não estão? E, certamente, não são tampouco todos os diferentes grupos organizados do campesinato que estão representados. E os que não conseguirem legitimidade não serão reconhecidos entre os “trabalhadores rurais”?

Mais uma vez o formalismo descaracteriza o substantivo: não basta ser, tem-se que pertencer à categoria legítima “trabalhador rural”. E isto, segundo o discurso dominante, não é política, é objetividade pautada pela lei.

PERGUNTANDO PELO AVESSO: REFORMA PARA QUEM?

Pode-se dizer, enfim, que se discute quem *vai* se apossar da terra e não quem a tem. É assim com o documento do CNA, ou com o relatório do INCRA (cálculo em torno dos posseiros e bóias-frias) ou com muitos dos textos dos comentaristas. Discutem *quem não tem terra*.

Há, assim, um centramento da discussão em torno de quem vai ser assentado, dos seus direitos e dos custos do assentamento.

Quanto aos custos, os cálculos demonstram que o acesso à terra é caro e complicado. Como a discussão não está voltada para os que a possuem, não interessa calcular quanto tem custado em miséria, fome e luta ao povo brasileiro a posse de tanta terra pelos tão poucos que a possuem, guardadas em seus documentos legais.

Por outro lado, quando se define “quem” deve ter acesso, há um discurso que serve à desqualificação dos sem-terra. Produz-se uma separação entre o que é socialmente legal e o que é ilegal, de tal forma que a questão social se transforma em caso de polícia, e os que pretendem a terra, em suspeitos.

Os que precisam da terra — trabalhadores rurais sem terra, posseiros, parceiros, pequenos arrendatários, colonos, índios, pequenos proprietários etc. — não possuem, nesse discurso, o estatuto de cidadãos. São tomados como uma parcela *estranha* da população. A sua necessidade os desqualifica.

Pudemos ainda constatar, nesses textos, que embora a Reforma Agrária seja proposta *em nome* dos sem-terra, é dirigida para os que a têm: ela é, na realidade, uma forma de administrar os conflitos de terra. E assim tem sido feito há séculos.

Um paralelo com a criação do SPI, no começo do século, pode ser ilustrativo. O pretexto para a criação do SPI era proteger os índios — no momento justo em que eles resistiam violentamente à invasão de suas terras —, mas o que se visava realmente era o controle, pelo branco, das relações explosivas do contato. Ou seja, o SPI propiciou a possibilidade de o branco se colocar como mediador entre brancos e índios e mesmo entre índios e índios, o que lhe deu condição de administrar as situações de confronto.

Assim também a Reforma Agrária pode ser entendida como uma proposta para controlar as conseqüências dos conflitos no campo e na periferia das cidades, cada vez mais afetadas pelo êxodo rural.

Então, para cumprir esse fim “saneador”, ao mesmo tempo em que se propõe a Reforma Agrária se colocam seus limites: aponta-se para o risco da radicalização dos posseiros, dos trabalhadores rurais e das organizações do movimento popular. Isto pode ser observado nas inúmeras ocorrências da fórmula

típica do discurso da precaução: “Se hoje fazemos x , amanhã eles vão querer $x+1$.”

Com esse discurso, já antecipam o esvaziamento de reivindicações mais amplas dos trabalhadores rurais e dos setores populares do campo. Com a *sua* proposta de Reforma Agrária produzem a desmobilização. Não é por acaso que, ao mesmo tempo em que se fala em Reforma Agrária, se reprimem as invasões (ou ocupação?) da terra. É o gerenciamento dos conflitos que se processa.

Afinal, o que se evita é que os que estão no centro dos conflitos — os trabalhadores rurais — tenham a possibilidade de dar um outro sentido à Reforma.

Há um dizer político que afirma que é preciso ser sensível aos detalhes para se poder reconhecer e lutar pelas mudanças. Mas os detalhes também podem revelar o que não muda. E é isto que nos leva a refletir sobre um terceiro aspecto da produção de linguagem sobre Reforma Agrária.

Nossa questão, então, é: o que está sendo silenciado?

Acreditamos poder dizer que há dois modos pelo qual o silêncio é produzido por esse discurso. Vejamos quais são eles.

A GARANTIA DO ESTATUTO E OS SENTIDOS DA REFORMA AGRÁRIA

1. Nem sim, nem não, muito pelo contrário.

A Reforma Agrária tem a contundência de um ataque à propriedade. Todos os governos deste século, no Brasil, tiveram que se haver com a sua ameaça.

Era preciso domesticá-la, e foi isto que fez Castelo Branco ao propor o Estatuto da Terra. Ele amansou o conceito.² Tirou das mãos de Jango algo explosivo e silenciou o estopim do discurso do dia 13.

O silêncio do passado — Estatuto da Terra, em vez de Reforma Agrária — retorna. Falar agora em Reforma Agrária, porque esta é referida ao Estatuto da Terra, mantém o mesmo silêncio e produz mais alguns.

Ninguém se coloca contra o Estatuto da Terra, mas a Reforma deve ser posta em prática com muitas cautelas.

O silêncio que é mantido é o que faz com que seja evitado calculadamente por todos os governos um dos sentidos que pode ter a Reforma Agrária. Porque este é o sentido pelo qual se atingiria uma mudança profunda, uma ruptura nas relações de dominação tal como estão estabelecidas: é o sentido da transformação das relações de trabalho e da propriedade.

² Seria interessante fazer um estudo da história do conceito de Reforma Agrária. Lembraria aqui ainda o nome atribuído por Carvalho Pinto (61/62): *revisão agrária* (STOLCKE, V., no prelo).

Dessa perspectiva podemos dizer que todo discurso sobre a Reforma Agrária tem sido um modo de impedir que ela aconteça, pelo menos com o seu sentido mais radical.

Um silêncio acrescentado, e que tem um alcance mais imediato, é o que o PNRA produz sobre a proposta de Tancredo (A Reforma Agrária no Nordeste). Esta proposta está silenciada na de Sarney, embora esta se diga da Nova República. Como a de Castelo silenciou a de Jango, e assim por diante.

2. *O silêncio feito pelo discurso dominante: a fala dos liberais.*

Os discursos são produzidos em certas condições, e faz parte dessas condições o fato de que se fala sempre de um entre os vários lugares da sociedade do qual se representam os papéis (de professor, de pai, de deputado do PMDB etc.). Entre os vários lugares sociais estabelecem-se relações de força.

É próprio do discurso liberal o apagamento dessas condições. Isto se faz de tal forma que:

a) Apaga-se, no discurso liberal, o lugar social do qual ele é emitido. Obtém-se, dessa forma, a aparência da objetividade.

Ao apagar o lugar do qual fala, essa voz coincide com a voz da maioria, de todos, de qualquer um. Torna-se inquestionável.

Diríamos que essa objetividade é a objetividade do próprio sistema que a fundamenta e para o qual ela tende.

O liberalismo se define por um formalismo que tem como cerne o fato de que tudo tem que se dar nos limites da lei, ou seja, se visa um conjunto de leis que define as relações e tudo tem de se passar nos seus limites, sem se discutir necessariamente o conteúdo das leis. Essa é a natureza da sua objetividade formal (jurídica).

Como não há conteúdo a se discutir, os lugares sociais de que falamos não são identificados. Não se fala a partir de posições específicas na conjuntura social: os lugares são nivelados, são formais e não-substantivados. As diferenças sociais gritantes e específicas são apagadas: todos são iguais perante a lei.

Com esse discurso apoiado no jurídico, o liberal — apagando o lugar do qual fala — se pretende no lugar da igualdade. Ao fazer isso, se institui em mediador: mediador entre o homem e a democracia, isto é, de algum modo, do homem com o homem.

A mistificação — em termos de condições de produção do discurso — está em apagar as diferenças que constituem os diferentes lugares sociais. Pois é dessas diferenças justamente que se constituem os diferentes sentidos. A palavra “terra”, a palavra “trabalho” (etc.) não têm o mesmo sentido para o bóia-fria e para o latifundiário, quanto mais o sentido de Reforma Agrária!

b) Se esse lugar do qual se fala é apagado no discurso liberal, conseqüentemente também não sobra um lugar específico para o interlocutor. O discurso

liberal inviabiliza qualquer *outro* discurso, pois descaracteriza os interlocutores e, logo, a própria possibilidade de interlocução.

Não há lugar possível do qual se possa emitir um outro discurso, já que todos os lugares supostamente se equivalem.

Depois da experiência da ditadura, é inevitável se perguntar o que define uma democracia. Aliás, democracias, pois existem várias.

Pela análise do discurso de Vitória (Orlandi, 1975), já me dera conta de que o autoritarismo não é exclusivo do regime ditatorial. Na observação do discurso da Reforma Agrária, o que se vê é que o totalitarismo também tem seu gérmen na democracia e que o discurso liberal é, talvez, sua expressão mais insidiosa.

É uma forma de silenciamento e de exclusão. Não exclui, por desqualificar, somente setores da população, categorias de trabalhadores rurais, uma vez que fala apenas dos organismos legítimos ou legitimados. A exclusão operada pelo discurso liberal é mais forte: apaga o próprio lugar de que seria possível revidar e resistir. E isto se deve ao juridismo, ao formalismo do qual se reveste e com o qual se justifica sócio-histórico-politicamente. De acordo com o formalismo liberal, se todos os homens são iguais perante a lei, é suficiente que a lei seja respeitada.

CONCLUINDO: DA IGUALDADE GERAL PARA A DIFERENÇA ESPECÍFICA

Dependendo do modo como se relaciona com a democracia, falar na lei pode ser um modo de silenciamento. Principalmente para os que já viram a lei ser de tal forma tripudiada que nem seu cumprimento é uma garantia de seus direitos. Mesmo porque o formalismo jurídico não garante a distribuição equilibrada entre direitos e deveres.

No que diz respeito à Reforma Agrária, o discurso liberal, no seu formalismo jurídico, é a legitimação da propriedade privada a pretexto da igualdade de todos os cidadãos ante a lei.³ Ao se discutirem alguns direitos está, isso sim, criando condições para se exigirem os deveres. Deveres de quem?, poderíamos perguntar. Do trabalhador rural, certamente, pois, como já há uma desigualdade sobre a qual se erigem as leis, é no interior dessas relações de desigualdade que se coloca em funcionamento a máquina jurídica.

Isso tudo leva-nos a concluir que lutar contra o formalismo jurídico do discurso liberal que preside à discussão da Reforma Agrária é: (1) substantivar as questões, especificar as lutas, trazer à tona a realidade contida; (2) atin-

³ Em São Paulo, um candidato a prefeito pelo PT disse, em uma entrevista na TV, que é preciso que os direitos sejam preservados, "mesmo o dos que têm mais".

gir a sustentação desse discurso, questionando o estado de divisão, de desigualdade originária que vem pressuposta (naturalizada) e sobre a qual se constrói o estado de direito.

O signo, diz Voloshinov (1976), é a arena da luta de classes. Ainda mais acirrada é a luta, podemos acrescentar, quando se trata da disputa pelo sentido no texto de lei. Aí a disputa é visceral. E o formalismo dificilmente cede terreno para o bóia-fria.

BIBLIOGRAFIA

1. VOLOSHINOV, V. *El signo ideologico y filosofia del lenguaje*. Buenos Aires, Nueva Vision, 1976.
2. Revista *Langages*, 53. Paris, Larousse, 1979.
3. ORLANDI, E. "A fala de muitos gumes". Unicamp, no prelo.
4. STOLCKE, V. *Coffee Planters, Workers and Wives*, no prelo.

SIGLAS

PNRA: Plano Nacional de Reforma Agrária (da Nova República)

CPT: Comissão Pastoral da Terra

SPI: Serviço de Proteção ao Índio

CNA, GETAT, GEBAM etc.: Programas e organismos executores

*A Igreja Católica e o movimento popular em Nova Iguaçu: 1974-85**

*Scott Mainwaring ***

Na última década, os papéis desempenhados pela Igreja Católica e pelos movimentos populares estimularam uma rica discussão. Não é de se espantar. Por um lado, a Igreja brasileira destacou-se como a mais progressista do mundo na segunda metade da década de 70. Junto com a Igreja polonesa, foi reconhecida pelas inovações introduzidas na relação entre religião e política. Por outro lado, os movimentos populares urbanos proliferaram em escala até então sem precedentes à medida que a abertura permitia a rearticulação da sociedade civil. Para muitos, os movimentos sociais urbanos representavam a esperança do futuro. Eram autônomos em relação aos partidos políticos, opunham-se ao Estado autoritário e se revelavam inovadores em termos da criação de solidariedade humana.

* Agradeço o apoio e as sugestões de Anna Leonor de Carvalho, Azuleika Sampaio, Eli Diniz, Estrella Bohadana, Hugo Paiva, Ivo Carvalho, Julia Adão Bernardes, Leda Lúcia Queiroz, Luiz Thomaz e Renato Boschi.

** Sociólogo — The Helen Kellog Institute for International Studies — Universidade de Notre Dame.

Tradução do inglês: Jaime Benchimol.



Embora a relação entre Igreja Católica e movimentos sociais urbanos tenha ocupado o centro de debate político por uma década, ainda são poucos os bons estudos sobre o tema. Surgiram trabalhos importantes sobre a Igreja ou sobre os movimentos sociais, porém a maior parte do debate sobre a relação entre ambos polarizou-se em torno de posições a favor ou contra a Igreja. Os intelectuais católicos, em geral, atribuem à Igreja os ganhos mais importantes dos movimentos populares, ao passo que muitas outras análises a encaram como um dos principais obstáculos ao desenvolvimento de organizações populares mais robustas. Em ambos os casos, ignoram-se as nuances que habitualmente matizam essa relação. Com frequência, se subestimam a enorme heterogeneidade dos movimentos populares, dos trabalhos de base desenvolvidos pela Igreja e da relação que mantêm entre si.¹

O presente artigo analisa a relação entre a Igreja e o movimento de bairros de Nova Iguaçu. Delineia o surgimento, o desenvolvimento e os dilemas daquele que se afirmou como um dos mais importantes movimentos populares no Estado do Rio de Janeiro. Mostra como mudou o papel desempenhado pela Igreja durante a abertura e discute algumas das suas contribuições para o movimento. Finalmente, analisa os dilemas com que se defrontam tanto a Igreja popular como os movimentos populares, assim como as alianças e tensões existentes entre a Igreja e o movimento de bairros de Nova Iguaçu.

O CONTEXTO SÓCIO-ECONÔMICO, POLÍTICO E ECLESIÁSTICO EM NOVA IGUAÇU

Sétima maior cidade do País, com uma população de cerca de 1.500.000 habitantes, Nova Iguaçu é uma cidade operária localizada a 30 quilômetros ao norte do Rio de Janeiro. Situada na Baixada Fluminense, vasta planície de clima quente, Nova Iguaçu foi uma das mais importantes regiões produtoras de laranja do País na virada deste século. O ciclo da laranja entrou em declínio a partir de 1926, quando as árvores começaram a sucumbir às doenças em várias partes da Baixada. A população do município passou de 33.396 habitantes em 1920 para 105.809 em 1940,² mantendo-se ainda predominantemente rural. No final

¹ Como exemplos de uma visão crítica sobre a Igreja, ver Ana Maria Doimo, *Movimento social urbano, Igreja e participação popular* (Petrópolis, 1984); Vera da Silva Telles e Sílvia Caccia Bava, "O movimento do ônibus: a articulação de um movimento reivindicatório de periferia", *Espaço e debate* 1, n.º 1 (janeiro 1981), pp. 77-101; Maria da Glória Gohn, *Reivindicações populares urbanas* (São Paulo, 1982). Como exemplos de trabalhos favoráveis ao papel desempenhado pela Igreja nesses movimentos, ver Ivo Lesbaupin, "A Igreja católica e os movimentos populares urbanos", *Religião e Sociedade* 5 (1980); Luiz Eduardo Wanderley, "Movimentos sociais urbanos", *Pastoral urbana* (1980).

² Os dados provêm de censos oficiais.

da Segunda Guerra Mundial, a produção de laranjas já havia se reduzido dramaticamente.³

Após 1945, Nova Iguaçu ingressou em nova fase, convertendo-se numa distante periferia do Grande Rio. À medida que crescia a cidade do Rio de Janeiro, a valorização dos preços dos imóveis deslocava as classes populares para as favelas ou para áreas periféricas afastadas, como Nova Iguaçu.⁴ De 145.649 habitantes em 1950, a população pulou para 359.364 em 1960 e 727.140 em 1970: Nova Iguaçu foi a cidade que mais rapidamente cresceu no País. Em 1950, 46,60% da população do município residia ainda em áreas rurais; em 1970, esta cifra caíra já para 0,39%. O ritmo do crescimento populacional diminuiu durante a década de 70, mas ainda assim alcançou 1.094.805 habitantes em 1980.

Tabela 1

POPULAÇÃO DE NOVA IGUAÇU		
	População	% da população em áreas rurais
1920	33.396	
1940	105.809	
1950	145.649	46,60%
1960	359.364	28,34%
1970	727.140	0,39%
1980	1.094.805	0,29%

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, *Censo*, vários anos.

³ Para historiar o desenvolvimento de Nova Iguaçu, baseei-me em Leda Lúcia Queiroz, "Movimentos sociais urbanos: o Movimento Amigos de Bairros de Nova Iguaçu" (tese de mestrado, COPPE, 1981), capítulo II; Segadas Soares, "Nova Iguaçu: absorção de uma célula urbana pelo Grande Rio de Janeiro" (tese de livre-docência, Universidade do Brasil, 1960); e Júlia Adão Bernardes, *Espaço e movimentos reivindicatórios: o caso de Nova Iguaçu* (Rio de Janeiro, 1983).

⁴ A população do Rio de Janeiro cresceu de 1.157.873 habitantes em 1920 para 1.764.141 em 1940; 3.281.908 em 1960; 4.251.918 em 1970 e 5.183.992 em 1980. Os preços dos imóveis no Rio aumentaram 3,76 vezes em termos reais entre 1957 e 1976. "Solo urbano e ação pastoral", *Documentos da CNBB* 23, p. 8. A expansão da população favelada superou o crescimento global da população. Segundo uma estimativa, a população das favelas aumentou de 57.889 moradores, em 1933, para 965.000, em 1961. Fundação Leão XIII, *Favelas: um compromisso que vamos resgatar* (Rio de Janeiro, 1962). Hoje existem cerca de 1,8 milhão de favelados, segundo estimativas da Arquidiocese do Rio. Os dados podem ser questionados, mas a tendência que apontam é indiscutível. Sobre a expansão das favelas no Rio, ver Victor Valla et alii, *Para uma formulação de uma teoria da educação extra-escolar no Brasil: ideologia, educação e as favelas do Rio de Janeiro, 1880-1980* (Rio de Janeiro, 1969).

É uma cidade habitada predominantemente por trabalhadores, em geral desqualificados, com elevada percentagem de migrantes. Em 1970, 57,2% da população total e 29,5% daqueles com menos de dez anos de idade eram migrantes. Em 1980, das 374.231 pessoas que compunham a força de trabalho, 129.589 estavam engajadas na construção e indústria; 155.387 em serviços; 48.303 no comércio; 19.257 no setor público.⁵

A expansão dos equipamentos urbanos permaneceu sempre abaixo do crescimento da cidade. Em 1970, apenas 35,2% da população do município dispunham de água encanada, e 27,2% não tinham acesso à eletricidade. Somente 9,8% eram servidos pela rede de esgotos, que eram despejados em rios e valas abertas, provocando graves danos à ecologia local e à saúde da população. Em 1980, a cidade possuía apenas 265 médicos, 27 dentistas e 961 leitos hospitalares, cifras equivalentes a um oitavo do nível *per capita* existente no Rio de Janeiro.⁶ Entre 1968 e 1972, a taxa de mortalidade de crianças de até quatro anos de idade foi de 39%.⁷ Em parte devido à escassez de escolas, em 1978, segundo estimativa do prefeito, 150.000 crianças em idade escolar não foram matriculadas,⁸ encontrando-se a maioria das escolas em péssimas condições, seriamente carentes de material. A taxa de analfabetismo, referente a pessoas com mais de dez anos de idade, alcançava 17% em 1980. Dados de 1978 indicavam que apenas cerca de 15% do lixo existente no município eram recolhidos, deixando-se umas 500 toneladas de lixo por dia em valas a céu aberto e terrenos baldios. Instalações policiais inadequadas resultaram em um dos índices de criminalidade mais elevados do País. Menos de 10% das vias municipais são pavimentadas, e as estradas de terra apresentam sérios problemas de transporte sob tempo chuvoso. Uma estimativa de 1980 demonstrava que se a administração municipal continuasse a pavimentar ruas no mesmo ritmo da década precedente, levaria 250 anos para pavimentar as ruas já existentes em Nova Iguaçu.⁹ Os ônibus intermunicipais, em péssimas condições, são em número insuficiente e viajam superlotados. Os ônibus com destino ao Rio custam muito caro em relação ao poder aquisitivo local, e o trem, bem mais barato, leva duas horas para percorrer os

⁵ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, *Censo 1970*. Para um perfil sócio-econômico da população da Baixada Fluminense, consultar Cristina Saliby *et alii* "A política de habitação popular: suas conseqüências sobre a população proletária do Grande Rio", manuscrito não publicado (Rio de Janeiro, 1977); e Adão Bernardes, *Espaço e movimentos reivindicatórios*, pp. 122-141.

⁶ As informações sobre as condições de saúde provêm do Movimento de Amigos do Bairro, "Primeiro ciclo de debates populares do MAB", mimeo., novembro de 1980.

⁷ Queiroz, "Movimentos sociais urbanos: o Movimento Amigos do Bairro de Nova Iguaçu", p. 79.

⁸ Movimento de Amigos do Bairro, "Primeiro ciclo de debates populares", mimeo., 1980.

⁹ *Ibid.*

30 quilômetros que separam Nova Iguaçu do Rio de Janeiro. Os trens trafegam também superlotados, e as más condições do leito ferroviário ocasionam índices elevados de acidentes.¹⁰

A crônica escassez de serviços urbanos, resultante da limitação dos recursos locais e da política do Estado de favorecer investimentos produtivos e a instalação de serviços nas áreas residenciais mais abastadas, aliada à inabilidade da população em compensar a ausência desses serviços, gera uma situação de extrema penúria para a maioria dos habitantes.

A população de Nova Iguaçu possui uma tradição de lutas por melhores serviços urbanos.¹¹ Pelo menos desde 1945 registram-se tentativas isoladas de organização da população com essa finalidade. Em 1950, formaram-se as primeiras associações de bairros. O movimento de bairros expandiu-se nos anos de vigência do populismo (1958-1964), quando toda a sociedade, no plano local e nacional, foi agitada por um rico debate político.¹² Em 1960, seus líderes organizaram o I Congresso das Comissões por Melhoramentos Urbanos dos Bairros de Nova Iguaçu. O Congresso mobilizou muitas associações de bairros e obteve algumas concessões da administração municipal.

Nos anos que precederam o golpe de 1964, ocorreram outras experiências de mobilização popular na Baixada Fluminense, incluindo um importante movimento operário e movimentos ocasionais de camponeses e trabalhadores rurais. O movimento de bairros posterior a 1974 deita suas raízes nessa história de mobilização popular; muitos de seus líderes participaram ativamente dessas primeiras lutas.

¹⁰ Sobre a situação dos transportes, ver Pastoral Operária de Nova Iguaçu, "A condução do trabalhador", in Carlos Rodrigues Brandão, org. *A pesquisa participante* (São Paulo, 1982), pp. 63-85.

¹¹ Ver Queiroz, "Movimentos sociais urbanos: o Movimento Amigos do Bairro de Nova Iguaçu", capítulo II, que trata das mobilizações populares anteriores a 1974.

¹² Emprego a expressão "movimentos de bairros populares" ao invés de "movimentos sociais urbanos", mais comum, por ser mais específica. Os movimentos sociais urbanos abrangem um amplo leque de movimentos de classe média, tais como movimentos ecológicos, movimentos reivindicatórios visando a obtenção de melhores equipamentos urbanos do Estado, tentativas de desenvolver recursos comunitários como campos de esporte etc. Alguns intelectuais que estudaram os movimentos sociais urbanos (Castells, Borja) enfatizaram o potencial de transformação que possuem. Embora seja possível que as reivindicações dos setores médios e dos setores populares os levem a se unir para fazer frente ao Estado, no contexto do Terceiro Mundo é igualmente provável que os interesses das camadas médias e das classes populares, em termos da obtenção de serviços urbanos, sejam contraditórios. Como as necessidades dos setores populares diferem radicalmente daquelas da classe média, discutir os movimentos sociais urbanos como um todo sugere uma unidade ilusória daquilo que esses movimentos perseguem.

O golpe arrasou os mais importantes movimentos populares. Os líderes mais destacados do movimento de bairros foram presos, e a repressão impediu as tentativas de coordenar o movimento nos diferentes bairros, reduzindo-o a iniciativas mais isoladas. As associações e comissões que sobreviveram articulavam suas reivindicações individualmente, com pouca ressonância pública. A repressão e a desarticulação das forças oposicionistas locais tornaram praticamente impossível qualquer tentativa de organização popular fora da Igreja.

Os anos subsequentes ao golpe foram difíceis para grande parte da população local. A cidade continuou a crescer em ritmo acelerado, originando-se novas tensões sociais. Os salários reais da maioria dos trabalhadores declinaram até 1976, aproximadamente. Os serviços urbanos não acompanharam o crescimento populacional de Nova Iguaçu. Politicamente, a situação também foi difícil. Além do aparato repressivo oficial, o infame Esquadrão da Morte atuou intensamente na Baixada. Em 1979, já havia executado cerca de 2.000 pessoas em Nova Iguaçu, e outra organização paramilitar executou 764 só no primeiro semestre de 1980.¹³ Foram presos os líderes progressistas locais do MDB, que, em 1970, mergulhou em profunda crise. Em âmbito estadual, o MDB caiu nas mãos do chaguismo, com estreitas ligações com o regime militar e notoriamente corrupto.¹⁴ A ARENA local era conservadora até mesmo em comparação com as representações de outras grandes cidades. Também notoriamente corrupta, não demonstrava nenhum interesse em resolver os problemas urbanos que afligiam a população. Apesar de sua crise interna, o MDB local derrotou a ARENA em 1974 e nas eleições posteriores.¹⁵

Enquanto isso, a Igreja sofria as mudanças que a converteriam no bastião dos movimentos populares. A diocese de Nova Iguaçu foi criada em 1960, obedecendo a uma orientação relativamente conservadora até 1966, ano em que dom Adriano Hypólito foi nomeado bispo. Coube a ele iniciar as mudanças que tornaram a Igreja uma instituição estreitamente identificada com os setores

¹³ Maria Helena Moreira Alves, *The Formation of the National Security State: The State and Opposition in Military Brazil* (dissertação de doutoramento, *Massachusetts Institute of Technology*, 1982), p. 500. Sobre as atividades do Esquadrão da Morte em Nova Iguaçu, ver o *Jornal do Brasil*, 13 de abril de 1983.

¹⁴ Sobre o MDB no Rio de Janeiro, ver Eli Diniz, *Voto e máquina política: patronagem e clientelismo no Rio de Janeiro* (Rio de Janeiro, 1982).

¹⁵ Em 1974, o candidato mais votado do MDB a deputado federal obteve 47.929 votos em confronto com 22.862 votos para o candidato mais votado da ARENA; o candidato mais votado do MDB a deputado estadual obteve 19.917 votos, ao passo que o da ARENA recebeu apenas 9.974; e o candidato do MDB ao Senado Federal venceu o da ARENA por 99.628 contra 43.352 votos. Dados e informações sobre as eleições encontram-se em *Correio da Lavoura* 2299 (16/17 de novembro de 1974). Em 1978, o MDB obteve 118.774 votos na disputa pelo Senado Federal, enquanto que a ARENA recebeu 72.942 votos. (*Jornal do Brasil*, 16 de maio de 1982.)

populares.¹⁶ A primeira Assembléia Diocesana, realizada em 1968, votou pelo estabelecimento de comunidades de base como uma de suas principais prioridades.¹⁷ Num momento em que a sociedade civil se achava amordaçada, a Igreja começou a criar grupos comunitários — círculos bíblicos, clubes de mães, grupos de jovens, clubes de catecismo — que refletiam sobre a fé e a realidade social. Durante os anos de maior repressão, as comunidades de base, que floresceram no princípio da década de 70, foram virtualmente as únicas organizações populares em condições de promover visões políticas críticas. Embora essas comunidades se engajassem apenas em ações políticas rudimentares, tais como abaixo-assinados reivindicando serviços urbanos, sua existência iria se revelar importante para o desenvolvimento dos movimentos populares da Baixada. A permanência e a prática das comunidades facilitaram a organização e mobilização mais ampla quando a repressão começou a retroceder, sabendo-se que vários líderes e participantes do movimento de bairros tiveram sua motivação despertada por suas experiências nas CEBs.

A única tentativa de organização mais contínua da população de Nova Iguaçu entre 1964 e 1974 foi o Movimento de Integração Comunitária, criado pela diocese em 1968. Esse movimento propunha-se organizar os católicos para a obtenção de melhores serviços urbanos, mas foi dissolvido em 1970 pelo aparato repressivo. O movimento de bairros ficou reduzido a iniciativas isoladas visando a concessão de benefícios materiais imediatos, sem que houvesse nenhuma articulação entre bairros e nenhuma tentativa de vincular essas lutas a questões mais gerais.

Esse quadro começou a mudar por volta de 1974, quando se iniciou a “distensão” política. Em Nova Iguaçu, esse processo obedeceu aos mesmos lineamentos nacionais, registrando-se o gradual arrefecimento da repressão, sobretudo depois de 1978. Mas o processo de liberalização teve em Nova Iguaçu algumas características próprias. A administração municipal e o partido do governo local achavam-se particularmente desacreditados, sobretudo no final da década de 70, o que se devia em parte ao movimento de bairros. A administração municipal permaneceu surda às reivindicações populares, apesar de começar a diminuir a repressão, alargando-se o espaço para as tentativas de organização da

¹⁶ Uma introdução à visão de dom Adriano sobre a Igreja e a política consta da “Entrevista com dom Adriano”, *Revista de Cultura Vozes*, 75 (janeiro/fevereiro 1981), e da entrevista com dom Adriano em *SEDOC 11* (novembro de 1978), pp. 496-511.

¹⁷ As informações sobre o desenvolvimento da diocese foram obtidas em entrevistas e publicações diocesanas tais como o *Plano pastoral da diocese de Nova Iguaçu* (anual) e *O povo de Deus assume a caminhada* (Petrópolis, 1983). Especialmente úteis para a abordagem desse assunto foram entrevistas com dom Adriano Hypólito, o diretor da *Caritas Diocesana*, um membro da Comissão de Justiça e Paz, uma das pessoas responsáveis pelo início da Comissão Pastoral Operária e um atual assessor desta Comissão. Ver também Ivo Lesbaupin, “Direitos humanos e classes populares”, tese de mestrado, IUPERJ, 1982, pp. 16-19, sobre a Igreja de Nova Iguaçu.

população. O MDB atravessava uma crise profunda, que começou por volta de 1970 e prolongou-se até as eleições de 1982. Ao contrário de outras cidades, onde alguns políticos do MDB apoiavam os movimentos populares, em Nova Iguaçu o movimento de bairros permaneceu relativamente isolado, encontrando na Igreja sua mais importante aliada. Finalmente, não obstante a atenuação da repressão oficial, a direita paramilitar continuou ativa, criando-se uma situação contraditória no que diz respeito à repressão. A repressão sistemática dos anos Médici desapareceu, mas a extrema direita continuou a praticar atos terroristas, muitos inclusive dirigidos contra a Igreja de Nova Iguaçu e membros de movimento de bairros. Os episódios mais clamorosos foram o seqüestro e tortura de dom Adriano Hypólito, em 1976, e o atentado à bomba contra a Catedral em 1979.¹⁸ O espectro da repressão foi, portanto, um dos fatores que condicionou o desenvolvimento do movimento de bairros após 1974.

SURGIMENTO E EXPANSÃO DO MOVIMENTO DE BAIROS: 1974-1985

Na segunda metade da década de 70, registrou-se um crescimento sem precedentes dos movimentos populares urbanos, especialmente dos movimentos de bairros.¹⁹ As origens do movimento de Nova Iguaçu remontam ao ano de

¹⁸ Ver a introdução à "Entrevista com dom Adriano", *Revista de Cultura Vozes*, 75 (janeiro/fevereiro de 1981) e *REB*, 40 (março de 1980), pp. 117-82.

¹⁹ Esses movimentos têm recebido considerável atenção desde o final da década de 70. Embora discorde de muitas de suas conclusões, os trabalhos de Manuel Castells, Jean Lojkin e Jordi Borja procederam a reavaliações fecundas desses movimentos. De Castells, ver *Movimientos sociales urbanos* (México, 1974) e *Cidade, democracia e socialismo* (Rio de Janeiro, 1980). O livro mais importante de Borja é *Movimientos sociales urbanos* (Buenos Aires, 1975). De Lojkin, ver *Le marxisme, l'état et la question urbaine* (Paris, 1977); e *La politique urbaine dans la région parisienne 1945-1971* (Paris, 1972). Uma ótima crítica da obra de Castells encontra-se em Paul Singer, "Urbanização, dependência e marginalização na América Latina", in Singer, *Economia política da urbanização* (São Paulo, 1977). Nesta mesma vertente, ver também Luiz Antônio Machado da Silva e Alcía Ziccardi, "Notas para uma discussão sobre movimentos sociais urbanos", *Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos*, 13, primeiras séries (1980), pp. 79-95; e Edison Nunes e Pedro Jacobi, "Movimentos populares urbanos, participação e democracia", ensaio não publicado, Rio de Janeiro, outubro de 1980. Outras contribuições brasileiras importantes são as de Renato Boschi, ed., *Movimentos coletivos no Brasil urbano* (Rio de Janeiro, 1983); José Álvaro Moisés, "Classes populares e protesto urbano", dissertação de doutoramento, Universidade de São Paulo, novembro de 1978; José Álvaro Moisés, "Experiências de mobilização popular em São Paulo", *Contraponto III*, 3 (1978), pp. 69-86; Paul Singer, "Movimentos de bairro", in Singer e Vinicius Caldeira Brant, org. *São Paulo: o povo em movimento*, pp. 83-108; Anna Luíza Souto, "Movimentos populares urbanos e suas formas de organização ligadas à Igreja", ensaio não publicado, Rio de Janeiro, outubro de 1979; Renato Boschi, "Movimentos sociais e a institucionalização de uma ordem" (Rio de Janeiro, 1983); Ruth Cardoso, "Movimentos sociais urbanos; balanço crítico", in Velasco e Cruz *et alii*, *Sociedade e política no Brasil pós-64*, pp. 215-39.

1974, quando dois jovens médicos, devotados ao trabalho com os pobres, começaram a atuar num dos bairros periféricos de Nova Iguaçu.²⁰ De início, atendiam à população quase que gratuitamente e ministravam cursos de saúde, mas pouco a pouco se tornaram conscientes das limitações desse tipo de trabalho. O tratamento médico tinha efeitos meramente paliativos, numa região caracterizada por má nutrição generalizada, esgotos a céu aberto, pouco recolhimento de lixo e outros problemas de saúde. Começaram então a pensar em organizar a população para que essas condições de vida mudassem.²¹

Em 1975, a *Caritas Diocesana*, órgão internacional da Igreja Católica voltado para o auxílio aos pobres, contratou os referidos médicos e mais dois outros para executarem um programa de saúde em Nova Iguaçu. Os quatro seriam responsáveis pela transformação das iniciativas de bairros até então isoladas num movimento popular coerente. Decididos a trabalhar pelos pobres e a mobilizá-los, esses médicos deixaram claro desde o início que não eram católicos e que suas contribuições seriam de caráter médico e político, não religioso. Tal franqueza contribuiu para que fossem boas as relações com dom Adriano e o clero progressista, inclusive com o diretor da *Caritas*, mas desde o princípio o clero conservador manifestou suas reservas em relação ao trabalho.

Em novembro de 1975, a diocese deu início a discussões sobre saúde conduzidas pelos quatro médicos. Por ocasião da segunda reunião, em março de 1976, a *Caritas* divulgou um relatório visando dar publicidade às reuniões e difundir idéias. Nesta segunda reunião, foi registrada a orientação fundamental do grupo:

“A solução dos problemas de saúde depende mais da unidade e ação da população que da presença de um médico. Ter um posto de saúde é importante, mas não resolve os problemas de saúde. Portanto, todas as formas que a população encontre de se unir para refletir sobre seus problemas e desenvolver sua consciência são importantes. Ações de caráter puramente paliativo, que não estejam preocupadas com a conscientização da população, desestimulam o verdadeiro aprendizado e não resolvem os problemas de saúde.”²²

²⁰ Embora minha interpretação do movimento difira bastante do dela, a história do MAB apresentada nesta parte baseia-se na tese de mestrado de Leda Lucia Queiroz, “Movimentos sociais urbanos: o Movimento de Amigos do Bairro de Nova Iguaçu”, COPPE, 1981. Outras informações provêm de longas entrevistas com líderes da Igreja e do movimento, do jornal do movimento, *Encontro*, e do jornal de Nova Iguaçu, *O Correio da Lavoura*.

²¹ Sobre a articulação desse trabalho de saúde com o desenvolvimento inicial do movimento de bairros, ver Estrellá Bohadana, “Experiências de participação popular em ações de saúde”, in IBASE, *Saúde e trabalho no Brasil* (Petrópolis, 1982), pp. 107-28.

²² *Encontro*, 2 (março de 1976).

Na fase inicial, a maioria dos freqüentadores dos cursos trabalhava em postos de saúde. Embora estivessem satisfeitos com os cursos, os médicos queriam também alcançar um público diferente, os próprios pobres. Em 1976, realizaram cursos de saúde em seis bairros do município, visitando em geral grupos já estabelecidos, a maioria dos quais ligados à diocese: grupos bíblicos, clubes de mães e grupos de jovens. Essas visitas fortaleceram as organizações existentes e, muitas vezes, deram origem a novos embriões de organização. Os médicos davam mais ênfase à consciência das causas dos problemas de saúde do que ao tratamento médico.

A imersão nos bairros representou um importante passo para o jovem movimento. O tipo de participantes começou a mudar. Participavam menos pessoas ligadas à assistência médica e mais pessoas de origem trabalhadora. As discussões passaram a abranger todos os problemas que afligiam a população, e não apenas as questões de saúde. Simultaneamente, a população começou a organizar associações de bairro para enfrentar seus problemas. Desde o início, essas iniciativas deram mais ênfase às necessidades concretas da população local que às discussões mais teóricas, características do trabalho de conscientização da Igreja.

Em maio de 1977, o movimento passou a se chamar *Amigos do Bairro*, assumindo a incumbência de publicar um jornal para a divulgação de informações. No décimo primeiro encontro de saúde, em novembro de 1977, o movimento explicitou seus objetivos: "*Amigos do Bairro* é um movimento preocupado com o bem-estar de todos, com uma existência melhor e mais digna." Os participantes do encontro manifestavam a preocupação de que "*Amigos do Bairro* não pode se fechar, deve se comunicar com todas as pessoas e estimulá-las a participarem".²³ Era uma conclamação para que ele fosse além dos horizontes da Igreja e se tornasse um movimento de massas. Nessa época, aproximadamente, o movimento começou a definir uma de suas principais estratégias: o confronto direto com a administração municipal na luta por serviços urbanos.

O movimento expandiu-se no período 1976-1977, incorporando um número crescente de moradores. Esse crescimento impôs a necessidade de se criarem estruturas de liderança mais formais, e no décimo terceiro encontro, em março de 1978, o movimento votou pela formação de uma Comissão Coordenadora, cujas funções seriam: orientar o movimento, tentando incentivar os grupos, mas sem dominá-los; estimular a troca de experiências; visitar os bairros; elaborar sumário das reuniões; estimular a formação de novas associações de bairros; representar o movimento sempre que necessário; publicar um jornal tratando dos problemas e das lutas dos bairros; organizar um arquivo central contendo as experiências de todos os grupos, endereços importantes e outras informações disponíveis para quem estiver interessado; organizar minicursos.²⁴

²³ *Encontro, 11* (novembro de 1977).

²⁴ *Encontro, 12* (janeiro de 1978).

Tal estrutura de liderança representou um passo importante para que o movimento fosse além das necessidades materiais isoladas e se tornasse um movimento de massas, com amplos horizontes políticos. Outros passos importantes na mesma direção foram dados nessa época, incluindo a transformação do jornal de saúde num jornal para o movimento. O MAB ingressava num período de consolidação e rápida expansão.

Em maio de 1978, os encontros bimestrais reuniam representantes de 18 bairros diferentes de Nova Iguaçu. Foi quando o movimento adotou seu nome definitivo, *Movimento de Amigos do Bairro* — MAB. As associações locais continuaram a ser o instrumento básico de organização dos bairros, tornando-se o MAB o instrumento para a coordenação dos esforços das diferentes associações e sua transformação num projeto coeso, capaz de obrigar o Estado a ser mais receptivo às necessidades locais.

Em maio de 1978, duas questões tiveram grande impacto sobre o desenrolar do movimento. Uma das mais ativas associações apresentou uma petição com 1.500 assinaturas à administração municipal, mas esta se recusou a recebê-la, alegando que só aceitaria reivindicações de pessoas que tivessem pago o imposto predial. Os moradores escreveram a vários vereadores protestando contra essa política, e o movimento conseguiu envolver a imprensa local na questão. As pressões de diferentes segmentos da sociedade obrigaram o prefeito a se retratar parcialmente de sua declaração inicial. Em 25 de julho, ele manifestou sua disposição de receber todas as petições, afirmando porém que na alocação dos recursos públicos daria prioridade às pessoas que estivessem em dia com seus impostos. Foi a primeira vitória importante do MAB no sentido de obrigar o governo municipal a reavaliar suas políticas em relação aos setores populares, e também foi a primeira vez que o MAB recebeu considerável atenção da imprensa e conquistou aliados entre os políticos locais.

Na mesma época, ocorreu outro conflito sério entre o MAB e o governo municipal. O prefeito aceitou comparecer a uma reunião com moradores de um bairro, mas não apareceu, limitando-se a mandar um representante. Os moradores ficaram furiosos por ele não comparecer nem avisá-los com antecedência.²⁵ Em protesto contra a decisão inicial de não receber petições e seu desinteresse por ouvir as reivindicações da população, o MAB decidiu promover uma assembléia para discutir a irresponsabilidade da administração e o que os moradores podiam fazer. A assembléia, em 14 de outubro de 1978, contou com 700 participantes, representando 38 bairros, dos quais 34 subscreveram uma carta ao prefeito protestando contra o descaso de seu governo face às necessidades da população. A assembléia assinalou o início de um novo período no desenvolvimento do MAB, caracterizado por vínculos mais estreitos com os políticos

²⁵ *Encontro*, 15 (julho de 1978).

locais e com a imprensa e por uma participação mais ampla. A conquista de aliados locais daria ao movimento uma ressonância maior da que tivera até então.²⁶

Embora tendesse a se transformar em movimento de massas, o MAB ainda estava quase inteiramente voltado para as necessidades materiais imediatas da população. Isso começou a mudar no final de 1978 e início de 1979, quando seus líderes se abriram mais para a política local e nacional. O MAB participou do movimento de solidariedade à greve do ABC, em 1979, e à greve dos professores cariocas, e começou a enviar representantes às manifestações no Rio de Janeiro. Seus líderes passaram a apoiar as questões relacionadas à democratização da sociedade, tais como a reforma partidária, a anistia política e a reforma do governo local.

A expansão do movimento e as mudanças concomitantes na situação política nacional fizeram-se acompanhar de transformações políticas e organizacionais no MAB. Em janeiro de 1979, foi eleito seu primeiro Conselho Coordenador formal, que começou a se reunir semanalmente, em vez de a cada dois meses. O movimento dividiu-se em cinco grupos regionais para melhor captar as necessidades das bases.

O dinamismo do MAB criou um novo problema para o governo municipal, habituado a ignorar as reivindicações populares. No período inicial de existência do MAB, 1975-1978, seus líderes foram sistematicamente desrespeitados pela administração municipal, chefiada por uma ala notoriamente conservadora e corrupta do partido do governo. Com frequência, os participantes do MAB eram convocados para um encontro com um representante do governo municipal, em determinada hora e lugar, mas quando lá compareciam eram informados de que o funcionário tinha compromissos em outro lugar. Depois de aceitar a realização de audiências bimestrais para ouvir as reivindicações da população, a administração tentou desfazer o compromisso.

O MAB aproveitou a indiferença do governo municipal para deslegitimá-lo ainda mais. Acusou-o em público de trair sistematicamente suas promessas e desrespeitar os participantes do movimento, assim como denunciou os escândalos financeiros em que estava envolvida a administração municipal e sua incapacidade de atender às necessidades da população de Nova Iguaçu. Em resposta à intransigência do governo, que não cumpria suas promessas de fornecer serviços urbanos, o MAB decidiu promover uma segunda grande assembléia, em 15 de julho de 1979. A assembléia contou com 3.000 participantes, representando 60 bairros de Nova Iguaçu. A importância adquirida pelo movimento foi eviden-

²⁶ Sobre a assembléia, ver *Encontro*, 16 (outubro de 1978).

ciada pela repercussão que teve a assembléia e pela presença de políticos importantes, como o senador Roberto Saturnino. A assembléia conseguiu também obrigar o governo municipal a aceitar reuniões semanais com representantes dos diferentes bairros de Nova Iguaçu. O MAB havia ingressado numa nova fase, mais madura, tornando-se o mais importante movimento popular de Nova Iguaçu.

A reforma partidária iniciada em janeiro de 1979 constituiu uma das etapas mais importantes do processo de abertura política. Teve profunda influência sobre toda a luta política subsequente, inclusive sobre os movimentos populares e a Igreja e, especificamente, o MAB. Sempre existiram divergências internas entre os líderes do MAB, mas com a reforma partidária elas foram acentuadas. Alguns aderiram ao PMDB, outros ao PT; entre os membros do Conselho Coordenador original, onde optaram pelo primeiro partido e oito pelo último. A questão partidária seria menos significativa se não se conjugasse com outras divergências filosóficas básicas acerca do que fazer naquela conjuntura política e de como conduzir os movimentos populares. Algumas pessoas — sobretudo aquelas ligadas ao PT — estavam mais preocupadas com as discussões de base e com a perspectiva de que as camadas populares liderassem o processo, ao passo que aquelas ligadas ao PMDB, sobretudo, enfatizavam a importância de se criar um movimento de massas que participasse do processo de redemocratização. Ironicamente, então, a abertura — que facilitou o crescimento do movimento — também propiciou a competição e a divisão internas.

Até dezembro de 1981, apesar de algumas tensões entre os líderes ligados ao PT e ao PMDB, a existência de concepções divergentes sobre como conduzir o movimento provavelmente ajudou o MAB a articular um equilíbrio entre o trabalho de base e as questões políticas mais gerais, que o tornaram um dos mais bem-sucedidos movimentos de bairros do País. No final daquele ano, participavam dele quase 100 associações de bairros.

Em 13 de junho de 1980, o MAB realizou uma manifestação diante do Palácio do Governo, no Rio de Janeiro, com 700 participantes. Foi a primeira vez que se dirigiu ao governo estadual, em oposição ao governo de Nova Iguaçu, para reivindicar melhoramentos urbanos. Essa iniciativa representou um passo importante em termos da viabilidade do MAB e de sua capacidade de negociar com o Estado. Significou negociar com uma instância mais elevada do Estado, e deu início à estratégia de forçar o partido do governo, o PDS, e o Partido Popular (PP) a rivalizarem na provisão de serviços. Nova Iguaçu era governada pelo PDS, mas o Estado do Rio de Janeiro era chefiado por Chagas Freitas, do PP. Chagas era um político conservador e mantinha estreitos laços com o Governo Federal, mas sua estratégia em relação aos movimentos populares era menos confrontadora e repressiva que a do PDS na administração municipal de Nova Iguaçu.

Os êxitos alcançados pelo MAB não tornaram suas tarefas mais fáceis; na verdade, ficaram mais complicadas nessa etapa de maior maturidade. Continua a ser difícil mobilizar a população local devido aos problemas de segurança da região, ao transporte precário e (relativamente) caro, e ao tempo limitado de que dispõe a maioria das pessoas. O movimento ainda se vê às voltas com problemas de ordem financeira. Até as eleições de novembro de 1982, o governo municipal conservou-se insensível ao MAB e às reivindicações populares. O *Jornal do Brasil*, normalmente cauteloso, informava que “em nenhuma outra área do Estado do Rio o partido do governo está tão desacreditado como em Nova Iguaçu”.²⁷

Dezembro de 1981 marcou para o movimento o início de um período de maior conflito interno no âmbito da liderança e de certa desmobilização ao nível das bases. O problema maior foi o aguçamento das tensões internas ao movimento, decorrentes principalmente das disputas partidárias. Em dezembro de 1981, o MAB realizou o II Congresso de Associações de Bairros de Nova Iguaçu (o primeiro fora em 1960), tornando-se uma federação. As eleições para o novo Conselho Coordenador trouxeram à tona divergências agudas e imprevistas. Muitos dos líderes mais antigos, inclusive os quatro médicos, perderam as eleições. Dos 19 membros originais permaneceram 12, mas a composição global do Conselho Coordenador mudou. Surgiram conflitos entre os novos líderes e alguns dos que deixaram o Conselho, partindo de ambos os lados acusações de manipulação. Nunca antes o MAB vivera dissensões tão profundas. E elas beneficiavam o governo. Enquanto o regime se desincumbiu relativamente bem, até 1982, da tarefa de institucionalizar um sistema elitista nos limites da política eleitoral, a oposição foi, de certo modo, desarticulada. Os movimentos populares não apresentaram o crescimento dinâmico que havia caracterizado o período 1974-1980.

As eleições de 1982 para o Legislativo Federal e Estadual e para os governos estadual e municipal estimularam intensos debates e conflitos no âmbito do movimento. O MAB adotou uma posição de autonomia em relação aos partidos políticos: não optava por nenhum partido, mantendo-se aberto a todos os indivíduos, independentemente de suas posições políticas. Ao mesmo tempo, porém, reconhecendo a importância de eleger políticos mais simpáticos ao movimento, concorreram a cargos legislativos aproximadamente 12 líderes do MAB, pelo PMDB ou pelo PT.

O resultado das eleições foi muito decepcionante para os líderes do movimento, pois nenhum dos candidatos populares de Nova Iguaçu foi eleito. Leonel Brizola venceu por ampla margem de votos em Nova Iguaçu, e o PDT conquis-

²⁷ 27 de setembro de 1981.

tou o governo municipal. Na disputa pela prefeitura, a contagem dos votos apresentou os seguintes resultados:²⁸

PDT	129.789
PDS	67.484
PMDB	66.252
PTB	20.084
PT	7.262

Em Nova Iguaçu, ascendeu ao poder uma facção relativamente conservadora do PDT. Apesar de ser menos repressiva e mais aberta que os governos municipais anteriores, também se caracterizou por problemas de corrupção e intransigência. Estadista astuto, Brizola implementou práticas populistas para granjear apoio popular. Defrontando-se com a grave crise econômica, com a estratégia do Governo Federal de reduzir os recursos destinados aos governos oposicionistas e com a situação minoritária do PDT no Legislativo Estadual, Brizola teve dificuldades em realizar mudanças importantes. O fato de ter a oposição vencido eleições livres e competitivas, tanto a nível estadual como municipal, mas sem poder introduzir melhorias substanciais nas condições de vida da população, colocou novos problemas para o MAB. Conforme declarou um líder do movimento: "Quando o PDS estava no poder, todo mundo sabia que o governo estava contra o povo. Com Brizola, com o PDT, é mais difícil. Brizola diz que é seu amigo; porém, na prática, não é muito melhor que o PDS. Mas a maioria das pessoas não vê isso."²⁹

Não obstante os novos desafios e a desmobilização temporária das bases, o MAB continuou a ser um dos mais importantes movimentos populares no Estado. Em dezembro de 1983, foram realizadas novas eleições para o Conselho Coordenador, e as diferentes facções restabeleceram boas relações, dando início a outra fase de crescimento. No início de 1984, o movimento participou intensamente da campanha pelas eleições diretas. Em novembro, promoveu sua maior manifestação, com cerca de 4.000 pessoas, em torno de questões relacionadas à saúde pública. Em janeiro de 1985, quando Tancredo Neves foi eleito presidente, o MAB representava 120 associações de bairros na Baixada Fluminense.

A IGREJA E O MAB

Em sua fase inicial de desenvolvimento, o MAB era muito dependente da Igreja. Quando o regime iniciou o limitado processo de liberalização política, os

²⁸ *Correio da Lavoura*, 3432, 24 de dezembro de 1982.

²⁹ Entrevista, 21 de janeiro de 1985.

movimentos populares ganharam maior autonomia em relação à Igreja por duas razões principais: em primeiro lugar, a dinâmica social impulsionou-os para uma posição mais autônoma; se antes as classes populares não podiam se organizar fora da Igreja, com a abertura conquistaram um espaço maior para se mobilizarem, tornando-se menos necessário o respaldo eclesiástico. As organizações politicamente limitadas da Igreja tornavam-se, de certo modo, inadequadas à medida que iam adquirindo maior complexidade as exigências estratégicas, organizacionais e financeiras dos movimentos populares. Emergiam idéias conflitantes quanto à condução dos movimentos à medida que as organizações políticas eram reativadas e começavam a desafiar a hegemonia da Igreja sobre os movimentos populares. Esta tendia a se atrasar em suas formulações políticas, acentuando-se a tendência a que outros grupos assumissem a liderança dos movimentos mais importantes. Em Nova Iguaçu, essa liderança não-eclesiástica foi desempenhada pelos quatro médicos e vários outros indivíduos associados à esquerda.

Em segundo lugar, dom Adriano e a maioria dos outros líderes eclesiásticos fizeram a opção consciente de estimular a autonomia dos movimentos populares. Entenderam tal opção como uma forma de fortalecer os movimentos, que iriam então se abrir a não-católicos. A diocese reconheceu que não tinha nenhuma competência especial no campo das decisões políticas com que se defrontavam agora os movimentos populares. Também encarou essa opção como uma forma de reafirmar sua identidade como instituição religiosa. Não obstante o MAB se originasse de um trabalho mantido pela *Caritas*, dom Adriano apoiou integralmente a sua autonomia em relação à Igreja, argumentando que:

"O movimento precisava ser autônomo em relação à Igreja para ser capaz de incluir pessoas de outras religiões ou pessoas que não professam nenhuma religião. Um movimento político não deve avançar através da Igreja, porque precisa ser mais abrangente que a Igreja. É também vantajoso para o trabalho pastoral que o movimento seja autônomo. Desse modo, o trabalho pastoral pode se concentrar na esfera religiosa, nos círculos bíblicos, cerimônias religiosas, comunidades de base. As comunidades podem continuar a se dedicar à Bíblia e às preocupações sociais que emergem de sua fé."³⁰

Embora um número maior de ativistas católicos assumisse posições de liderança, a dependência em relação à Igreja diminuía à medida que o MAB priorizava a mobilização popular, dedicando menos atenção ao trabalho médico. Quanto mais conhecido se tornava o movimento, menos ele dependia do apoio das paróquias locais. Embora continuasse a enfrentar dificuldades financeiras, ganhou maior autonomia nessa esfera também. Um passo importante nesse sentido foi a decisão tomada pela *Caritas* em 1978 de não mais financiar o trabalho dos quatro médicos, argumentando que na nova conjuntura política

³⁰ Entrevista, 3 de julho de 1981.

devia usar seus limitados recursos financeiros para apoiar um trabalho voltado para a população católica.

A base do MAB também tornou-se gradualmente menos católica. Ao se converter em movimento de massas, com a diminuição do trabalho médico, muitos membros das CEBs que compareciam aos seminários sobre saúde deixaram de participar. Uniram-se ao movimento pessoas de outros grupos religiosos ou não-filiadas ativamente a nenhuma Igreja. Indivíduos com uma história de liderança nas lutas populares da região começaram a participar, diversificando ainda mais o movimento.

Não obstante tudo isso, a autonomia dos movimentos populares em relação à Igreja não deve ser superestimada. Em Nova Iguaçu, como em muitas outras regiões do País, subsiste uma forte conexão entre os movimentos populares e a Igreja continuou a desempenhar importante papel no desenvolvimento do MAB de autonomia do que afirmar que essa autonomia existe de forma absoluta.³¹ A Igreja continuou a desempenhar importante papel no desenvolvimento do MAB de diversas maneiras:

1) Até novembro de 1982, ajudou a proteger o movimento do aparato repressivo. Em períodos críticos, ainda é a diocese que pode se pronunciar contra o autoritarismo. Quando alguns posseiros urbanos se engajaram numa árdua luta por terras, em 1981 e 1982, foi a Igreja que os defendeu. O MAB não tinha condições nem recursos para lidar com um caso tão difícil.

2) Muitas associações de bairros realizam suas reuniões em igrejas, o que não apenas soluciona o problema de espaço como constitui um sinal visível de apoio eclesial. A diocese fornece também o espaço onde funciona a sede do MAB, onde o Conselho Coordenador se reúne semanalmente. Sendo um dos maiores problemas do MAB a falta de recursos financeiros para divulgar reuniões, fazer um jornal e viajar para encontros ou apoiar associações de bairros em suas lutas locais, não pagar aluguel é importante para o movimento. O uso do prédio diocesano é ainda uma forma de legitimação perante a população.

3) A diocese fornece apoio econômico limitado, em geral indiretamente, ajudando, por exemplo, a financiar o programa de saúde. Empréstimo ao MAB um mimeógrafo, não cobra as despesas de eletricidade e água e, ocasionalmente, faz pequenas doações de recursos destinadas a iniciativas voltadas para a justiça social.

³¹ Uma das mais vigorosas defesas da tese de que os movimentos populares ainda são dependentes do apoio da Igreja é apresentada por Luiz Gonzaga Souza Lima, "Notas sobre as Comunidades Eclesiais de Base e organização política", in Moisés et alii, *Alternativas populares da democracia*, pp. 41-73.

4) A diocese proporciona uma legitimidade moral que incentiva as bases católicas a participarem. A Igreja desfruta de uma legitimidade muito maior que qualquer outra instituição em Nova Iguaçu. Para grande parte da população, é a única instituição com a qual pode contar, a única que não age em função de seus próprios interesses. Os clérigos são, em geral, as únicas pessoas de formação erudita que mantêm contato permanente com a população, desfrutando, portanto, de uma credibilidade sem paralelo. Por isso, o apoio da maior parte do clero ao MAB é extremamente útil ao movimento.

O elemento chave dessa estreita conexão entre o MAB e a diocese é dom Adriano. Desde o início, ele lhe deu pleno apoio, declarando numa entrevista:

"Temos o compromisso evangélico de fazer uma opção preferencial pelos pobres. Então como vamos realizar essa opção? Não basta simplesmente falar e rezar. Como cristão e como pastor, acho que tenho o dever de apoiar movimentos que trabalham pelo bem do povo."³²

As organizações mais importantes da diocese também apóiam o MAB. A *Caritas*, por exemplo, tornou possível o trabalho de saúde que resultou na criação do MAB. Além de conceder o espaço físico para a sua sede e o uso do mimeógrafo, contratou três de seus líderes: dois despendem parte de seu tempo assalariado desenvolvendo trabalhos de organização popular, e o outro trabalha no escritório da *Caritas*. O MAB tem em geral contado com o apoio da Comissão de Justiça e Paz e da Comissão Pastoral Operária (CPO), embora com esta última tenham ocorrido alguns atritos.³³

A maioria do clero prestigia o MAB, sobretudo propagando uma visão da fé que valoriza a justiça social e a participação política. Alguns padres incentivam diretamente as pessoas a participarem do MAB ou a formarem associações de bairros, e muitos permitem às associações o uso das igrejas para reuniões. Um exemplo característico do apoio do clero progressista ao movimento popular nos é dado por um padre estrangeiro que se instalou num bairro de Nova Iguaçu, em 1978. Desde o início, sua postura foi a de que a Igreja devia respaldar os movimentos populares sem deixar de respeitar sua autonomia:

"A Igreja tem as bases, mas não conta com muitas pessoas que saibam o que fazer politicamente. Não conta com pessoas que possam liderar as bases. Portanto, devemos apoiar aqueles que sejam capazes disso. Além do mais, não é papel da Igreja liderar o movimento. Que projetos devem ser levados à prática? Como deve ser concretizada a luta? Essas questões situam-se além do domínio da Igreja."³⁴

³² Entrevista com o autor, 3 de julho de 1981.

³³ Sobre a Comissão de Justiça e Paz de Nova Iguaçu, ver *SEDOC*, 15 (junho de 1983), pp. 1243-51.

³⁴ Entrevista, 1.º de junho de 1981.

Quando este padre chegou, em 1978, uma de suas primeiras iniciativas foi incentivar a criação de comunidades de base e continuar desenvolvendo a visão de fé vinculada à justiça social. Após vários meses de trabalho nesse sentido, preparou e distribuiu, junto com vários leigos, um questionário sobre os principais problemas que afetavam o bairro. Convidaram todos os moradores — não apenas os católicos — a participarem do inquérito. Nessa ocasião, aderiu ao movimento um homem que havia participado ativamente das lutas populares da região até o início da década de 70 e que já fora preso 32 vezes por razões políticas pelo regime militar. Embora tivesse recebido uma formação católica, há muito tempo deixara de se envolver ativamente com a Igreja, mas a orientação do padre e sua disposição de trabalhar com não-católicos estimulou-o a comparecer às reuniões. Seu depoimento sobre como o afetou a transformação da Igreja merece ser transcrito:

“Durante muitos anos, embora eu seja católico, não tive muito a ver com a Igreja. A Igreja achava que não precisava dos pobres. Os padres não batizavam nossos filhos, não rezavam missas mortuárias pelos camponeses, não nos davam nenhum apoio. Isso me revoltava. (...) A Igreja era contra o povo e a favor dos ricos. (...) Em 1978, vendo que a Igreja estava ajudando o povo, comecei a participar de novo. Não é que eu estivesse afastado da Igreja todos esses anos, mas ela é que foi afastada do povo.”³⁵

Depois de organizar a assembléia e deslanchar a criação de uma associação de bairro, o papel da Igreja começou a mudar. A população assumiu o controle da associação. O antigo militante das lutas populares tornou-se seu líder de maior projeção, e a associação, uma das mais bem organizadas de toda Nova Iguaçu. Embora o movimento consolidasse sua autonomia, o apoio da Igreja não cessou. O padre continuou a incentivar os participantes da CEB a atuarem na associação, enfatizando o valor da participação política, e ainda hoje ela se reúne na igreja.

Além do auxílio que o bispo, os padres e as organizações diocesanas têm proporcionado ao MAB, os movimentos de base da Igreja contribuíram (e ainda contribuem) para o seu crescimento, apesar de as comunidades de base de Nova Iguaçu se dedicarem prioritariamente à evangelização e carecerem de sofisticação política.³⁶ O MAB e outros movimentos incumbem-se da organização política, e a diocese concentra-se na evangelização, que inclui o estímulo para que as pessoas vivam as dimensões sociais e políticas da fé.

³⁵ Entrevista, 2 de junho de 1981. Ele se refere a camponeses porque viveu numa área rural do município até 1974.

³⁶ Sobre as limitações políticas e a primazia religiosa das CEBs brasileiras, ver Libânio, “Uma comunidade que se redefine”; Leonardo Boff, “Teologia à escuta do povo”; Frei Betto, *O que é Comunidade Eclesial de Base*; Libânio, “Igreja — povo oprimido que se organiza para a libertação”; Paulo César Loureiro Botas, “Ai! Que saudades do tempo em que o terço resolvia tudo”, *Tempo e Presença*, 26 (março de 1980), pp. 3-10.

Incentivando grande número de pessoas a refletir mais criticamente sobre a política, as CEBs ajudaram a despertar o desejo de participar politicamente. Das CEBs proveio número considerável de pessoas com alguma experiência anterior de organização e participação, dispostas a lutar por melhoramentos urbanos.

Significativamente, as associações de bairros são, em geral, mais fortes em áreas onde a Igreja incentivou a criação de CEBs. Um líder do MAB, com longa militância nas lutas populares locais, refere-se à significação do trabalho de base da Igreja para o fortalecimento dos movimentos populares:

“As pessoas que participavam antes de 1964 eram dirigidas de cima, pelos partidos e políticos da época. O movimento cresceu bastante, mas sem muita substância. Fazia muito barulho, mas carecia de continuidade. Antes das eleições crescia rapidamente, mas depois das eleições, aos poucos, refluía. Os movimentos de hoje são diferentes. Hoje, o trabalho é mais consciente em termos políticos. Os participantes sabem por que estão ali, discutem mais, participam mais. Hoje não são apenas arrastados pelo processo. Eis aí a diferença: hoje, o movimento tem uma base firme. Essa diferença deve-se em larga medida ao trabalho da Igreja.”³⁷

Além de contribuir para o enraizamento mais sólido dos movimentos junto às bases populares, a diocese ajudou a formar líderes populares. Oito dos 19 membros do primeiro Conselho Coordenador se politizavam principalmente através da Igreja, e seis outros mantinham fortes ligações com ela. Nove membros do segundo Conselho Coordenador seguiram o mesmo percurso, e a nível dos bairros a predominância de ativistas católicos é ainda maior. Bom exemplo disso é o depoimento de uma mulher que participou primeiro da CEB local, em seguida da Comissão Pastoral e da associação de seu bairro, e foi eventualmente membro do primeiro Conselho Coordenador do MAB:

“Minha consciência política cresceu através da Igreja. Sempre fui uma pessoa muito religiosa e atuante na Igreja. Mas antes de vir para Nova Iguaçu, convivi apenas com a Igreja fechada do Rio. Não me envolvi com a política, ou, se o fiz, foi ao lado do Governo. Para eles, a Bíblia não está ligada à vida. Há sete anos atrás, nos mudamos para Nova Iguaçu. Foi quando comecei a desenvolver uma consciência política. Participei da comunidade de base e adquirei uma compreensão diferente da Bíblia, comprometida com os pobres e com a justiça social.”³⁸

O MAB, A ESQUERDA E A IGREJA: ALIANÇAS E TENSÕES

Desde o início de 1970 até 1978, aproximadamente, estabeleceu-se uma aliança sem precedentes históricos entre a Igreja popular e a esquerda marxista,

³⁷ Entrevista, 26 de junho de 1981.

³⁸ Entrevista, 27 de março de 1981.

que sempre encarara a Igreja como um de seus principais inimigos. Após a terrível derrota sofrida entre 1968 e 1974, parcelas significativas da esquerda rejeitaram as posturas vanguardistas, preocupando-se mais com as liberdades civis fundamentais, demonstrando assim maior disposição de atuar junto às forças democráticas de oposição e de desenvolver um trabalho de base. Por sua vez, algumas dioceses progressistas, apesar de divergirem de muitas concepções políticas da esquerda, abriram espaço para que as pessoas devotadas à transformação social atuassem junto às classes populares. Em Nova Iguaçu, a diocese proporcionou o espaço no qual os já mencionados médicos puderam começar seu trabalho. Sem o apoio financeiro, a legitimação e os contatos com grupos católicos já organizados, oferecidos pela diocese, os médicos teriam enfrentado grande dificuldade para levar adiante seu trabalho. A repressão e o medo que as pessoas sentiam de participar da política teriam tornado praticamente impossível desenvolver algo mais do que uma assistência médica paliativa.

A aliança entre a esquerda e a Igreja foi importante para o desenvolvimento do movimento de bairros em Nova Iguaçu. Muito embora a população local tenha uma história marcada por diversas formas de organização e resistência, só quando emergiu uma liderança estável e politicamente consciente essas iniciativas transcenderam as perspectivas materiais imediatas. Antes de 1975, os católicos estavam organizados em comunidades eclesiais que se preocupavam com a realidade social, mas não se fazia nenhum esforço para articular um movimento social amplo, capaz de mudar o modo como era gerido o governo local. Seria necessária a intervenção ativa dos quatro médicos dedicados ao trabalho com as classes populares para transformar as petições isoladas num movimento popular significativo. A presença dos médicos foi fundamental para que a população local se organizasse, como revela o depoimento de uma pessoa que se tornou uma liderança do movimento:

“A população ainda estava completamente passiva, e não havia quase nenhuma organização. Então chegaram os médicos e todos acordaram. As pessoas se animam quando tem um médico que demonstra algum interesse por seus problemas. Ele incentivou as pessoas a refletirem sobre a causa dos problemas do bairro. Perguntou: ‘Por que é que esses problemas existem?’ Então as pessoas começaram a dizer que era por causa dos níveis salariais miseráveis, porque o governo municipal nunca faz nada do que promete e assim por diante. Algumas começaram a ver que as coisas não andavam como deviam, que é melhor para nós reivindicar nossos direitos a comprar remédios.”³⁹

Os quatro médicos e outros militantes de esquerda ajudaram a levantar questões políticas mais gerais e trabalharam ativamente com vistas a coordenar as iniciativas nos diferentes bairros. Foi importante essa passagem de um movimento preocupado unicamente com as necessidades imediatas da população

³⁹ Entrevista, 18 de maio de 1981.

para um movimento cujos líderes tentavam relacionar tais necessidades a questões políticas mais amplas. Os movimentos populares podem gerar pressões que levem regimes autoritários a se abrirem, mas para isso devem extrapolar os benefícios materiais imediatos para abordar as questões relacionadas à democratização. Priorizar em excesso as questões mais amplas redundaria facilmente em defasagens entre as lideranças — politicamente sofisticadas num movimento como o MAB — e as bases, em geral não muito conscientes das articulações entre as questões políticas mais amplas e as necessidades materiais imediatas. Contudo, a preocupação exclusiva com as necessidades materiais imediatas impede o movimento de contribuir para mudanças sociais mais amplas e o torna vulnerável a crises internas, uma vez obtidos os benefícios que inicialmente se propunha alcançar ou, inversamente, quando se frustra após repetidos fracassos.

Os esforços no sentido de coordenar o trabalho entre os bairros deu ao movimento também um novo caráter. A preocupação atual com a articulação dos bairros participantes representa um nítido contraste com os movimentos de bairros anteriores de Nova Iguaçu, pois só houve esforços sérios visando coordenar o trabalho entre os bairros num breve período, antes e depois do Congresso de 1960. Essa é, sem dúvida, uma das características que fizeram do MAB um movimento excepcionalmente bem articulado. A coordenação do trabalho nos bairros criou a possibilidade de um movimento de massas, com maiores chances de pressionar o Estado. Por isso, o novo movimento tornou possível uma diversidade de experiências políticas que os movimentos de caráter mais local não permitem. A troca de visitas revelou-se uma fonte de estímulo para os bairros, expandindo o movimento e propiciando o intercâmbio de idéias sobre o que fazer.

O papel desempenhado pelos médicos que ajudaram a organizar a população local é comum à maioria dos movimentos no Brasil. As classes populares sempre manifestaram sua resistência à dominação, mas sem lideranças, oriundas em geral de círculos externos, essas manifestações não levaram a movimentos políticos capazes de transformar a sociedade. Mesmo os movimentos posteriores a 1974, mais autônomos em relação aos partidos políticos e aos intelectuais, em geral dependeram de apoio externo, especialmente em suas fases iniciais.

Apesar da forte presença da esquerda católica no movimento e da predominância de católicos ao nível dos bairros, os quatro médicos que iniciaram o movimento destacaram-se como seus principais líderes até dezembro de 1981. Esse fenômeno da coexistência de uma base predominantemente católica e uma liderança não-católica é comum, mas gerou algumas tensões. Registrei anteriormente que dom Adriano deu pleno apoio ao MAB e à sua autonomia, porém essa atitude nada teve de consensual. Em contraste com algumas dioceses populares — onde a maioria esmagadora do clero é comprometida com a causa popular —, a de Nova Iguaçu apresenta certas divisões: alguns moderados e até mesmo padres tradicionais e conservadores divergem aberta e às vezes até acirra-

damente de dom Adriano. No âmbito da diocese, há muitas concepções divergentes sobre o papel da Igreja, sua relação com a política e, conseqüentemente com os movimentos populares. Embora a tendência predominante tenha sido a de apoiar o MAB, alguns clérigos se opuseram ao movimento, e inclusive alguns católicos progressistas se posicionaram ambigüamente. Entre estes, as críticas decorrem do sentimento de que a esquerda dedicou-se pouco ao trabalho de organização das bases e portanto não devia liderar o movimento. Julgam que o MAB é controlado por intelectuais e que os movimentos populares devem ser conduzidos por gente oriunda das classes populares. Argumentam que a liderança do MAB é uma elite com limitada compreensão dos “reais” valores e necessidade populares, e que o movimento enveredou para questões políticas mais gerais em detrimento do “trabalho de base”. Embora a maioria dos padres e religiosos da diocese se abstenha de organizar verbalmente a população por razões políticas, alguns clérigos deslegitimam as iniciativas nesse sentido empreendidas pelos “de fora”. Outros, finalmente, criticam o MAB por não desenvolver uma participação mais efetiva.

Em se tratando do MAB, essas críticas não parecem justificadas. Cerca da metade de ambos os conselhos coordenadores foi e é composta de trabalhadores; as demais pessoas vivem em condições simples em Nova Iguaçu, demonstrando um compromisso duradouro com o trabalho popular. Além disso, os êxitos do movimento no que se refere à mobilização popular, à obtenção de melhorias materiais e à luta por um governo local mais responsável evidenciam que ele soube captar as necessidades da população e canalizá-las de maneira eficaz. Contudo, esses fatos não eliminam as tensões entre alguns membros da Igreja e o MAB.

Mais importantes, porém, que os atritos ocasionais entre católicos progressistas e o MAB, têm sido os conflitos entre o clero conservador e o movimento. Um exemplo de como o clero conservador encara o MAB e especialmente os quatro médicos e outros esquerdistas atuantes no movimento bastará para ilustrar o tipo de críticas que veiculam. . .

Trata-se de um padre, com um discurso moderado mas cuja prática é autoritária e paternalista, que desestimula os fiéis de sua paróquia e dos clubes de mães a participarem do MAB:

“O MAB foi iniciado por pessoas de fora. Começou aqui, em minha paróquia, mas escapou das minhas mãos. Eram médicos do Rio que queriam fazer algo contra a miséria da Baixada. Nós não lhes demos apoio por serem de fora. Eu não sabia por que estavam aqui. Eles estavam tirando proveito do trabalho de base feito por mim.

“Encaro com suspeita o MAB. Vejo nele uma ideologia da qual não partilho completamente, e os trabalhadores não têm meios de se defenderem contra essa ideologia, não têm meios de compreendê-la. O MAB toma pessoas da

Igreja e as faz pensar coisas que talvez não queiram... É impossível defender os trabalhadores dessa ideologia.”⁴⁰

Tais críticas refletem o tipo de tensões e debates que transcorrem em toda a Igreja não só brasileira como latino-americana. A visão do padre de que a Igreja deve evitar participar da política e sua defesa do controle clerical sobre os setores populares são comuns entre os conservadores. Seu discurso indica uma postura competitiva visando conquistar as simpatias do povo (e tê-lo sob controle), igualmente difundida. Sua oposição ao MAB demonstra que, mesmo nas dioceses progressistas, a Igreja tem freqüentemente um impacto político contraditório. Enquanto a diocese, de modo geral, tem apoiado o MAB, alguns clérigos procuram controlar ou até deslegitimar o movimento. A declaração de que o MAB poderia fazer as pessoas acreditarem em coisas “em que realmente não querem acreditar” revela uma concepção de que a camada popular possui limitada capacidade crítica. Sua opinião de que as classes populares podem ser facilmente induzidas a participarem de movimentos cujos objetivos não compreendem é altamente questionável. Elas podem não compreender os sofisticados debates políticos que ocorrem a nível da liderança, mas é difícil manipulá-las para que participem do movimento. Pelo contrário: costumam ser desconfiadas em relação aos agentes externos empenhados em organizar a população. Constitui uma experiência generalizada a necessidade de oferecer benefícios concretos para atuar politicamente com sucesso junto às classes populares: elas só participam quando tiram algum proveito do “pacto”.⁴¹

Por sua vez, a esquerda às vezes também diverge da Igreja. Embora os médicos que ajudaram a iniciar o MAB unanimemente elogiem o apoio que receberam de dom Adriano, da *Caritas* e de clérigos progressistas, sua visão sobre o modo de conduzir o movimento popular difere daquela dos católicos mais progressistas. Segundo um dos médicos:

“A Igreja tem a idiossincrasia, a contradição interna, de não admitir como ela mesma atua. Ela lidera o processo popular, mas sustenta, por outro lado, que esse processo é espontâneo, que são as classes populares que dirigem seu próprio processo. Deslegitima o tipo de liderança de vanguarda, indispensável para o desenvolvimento de movimentos populares eficazes. Para nós, as lideranças devem elaborar um projeto a partir de sua habilidade em compreender as

⁴⁰ Entrevista, 12 de setembro de 1981.

⁴¹ Sobre este ponto, ver Antônio Ivo de Carvalho, “Saúde e educação de base: algumas notas”, *Proposta* 3 (dezembro de 1976), pp. 19-33; Cristiano Camerman e Estrella Bohadana, “O agente externo na favela”, ensaio não publicado, Rio de Janeiro, 1981; e Anthony e Elizabeth Leeds, *A sociologia do Brasil urbano* (Rio de Janeiro, 1978), esp. pp. 26-52, 264-88. Essa observação não se aplica unicamente às classes populares no Brasil. Uma doutrina clássica em algumas vertentes da teoria política liberal é a dificuldade de levar as pessoas a participarem de movimentos coletivos. Ver Mancur Olsen, *The logic of collective action* (Cambridge, MA, 1965).

necessidades populares. O desafio consiste em ter a habilidade de captar e canalizar essas necessidades. A Igreja deslegitima esse passo.”⁴²

Não obstante as tensões existentes entre algumas lideranças do MAB e a diocese, um dos fatores que contribuiu para torná-lo um movimento dinâmico foi a combinação da liderança da esquerda com a força da Igreja popular. De fato, numa perspectiva comparativa, sobressai a habilidade da esquerda não-católica e dos católicos de trabalharem juntos em Nova Iguaçu. Em muitas regiões do País, essa relação caracteriza-se por aguda tensão. A permanência de uma relação harmoniosa entre o MAB e a diocese constituirá um fator para o futuro do movimento.

CONCLUSÃO

As comunidades eclesiais de base constituem uma força significativa, tanto na Igreja Católica como na política brasileira. Embora as CEBs brasileiras se distingam por seu número, sua duração e estreito vínculo com a hierarquia, as comunidades de base também se tornaram um importante manancial de mudança na Igreja em muitos países latino-americanos. Não é à toa que as CEBs motivam em todas as faixas do espectro eclesiástico o mais vivo interesse ou preocupação.

Em termos de consciência política, de ação e de impacto, as CEBs brasileiras são notavelmente heterogêneas. O Brasil é um vasto país, com enormes diferenças regionais e diferenças paralelas quanto ao modo como se organizaram as populações locais e quanto aos problemas com que se defrontam. As respostas locais da Igreja aos movimentos populares também variam enormemente, conforme a visão que tenham o bispo, o clero e os leigos da função da Igreja e de sua relação com a política, e conforme o modo como encaram cada movimento popular em particular.⁴³

Como revelou o artigo, as articulações entre CEBs, movimentos populares e partidos políticos são bastante complexas, bem mais do que a maioria das análises sugeriu até agora. As CEBs das principais áreas industriais, tais como São Paulo e Nova Iguaçu, apresentam consciência política mais sofisticada; porém, mesmo nesses casos, tal consciência é bastante rudimentar entre a maioria dos participantes.

⁴² Entrevista, 19 de setembro de 1981. Críticas semelhantes figuram em Queiroz, “Movimentos sociais urbanos: o Movimento Amigos do Bairro de Nova Iguaçu”; Romano, *Brasil: Igreja contra Estado*; Abramovay, “Marxistas e cristãos”; Vanilda Paiva, “Anotações para um estudo sobre populismo católico e educação popular”, in Paiva, org. *Perspectivas e dilemas da educação popular*; Velho, “A propósito da terra e Igreja”.

⁴³ A diversidade no relacionamento entre a Igreja e os movimentos populares figura em parte nos diferentes estudos contidos em Boschi, org. *Movimentos católicos no Brasil urbano*.

A despeito da presença de alguns líderes de esquerda e apesar de ser um dos mais bem-sucedidos movimentos de bairros do País, os objetivos e a capacidade do MAB de provocar mudanças políticas são relativamente limitadas a curto prazo. De fato, em 1982 o MAB defrontou-se com sérias dificuldades, o que comprova que mesmo os movimentos mais bem organizados podem ser frágeis e cíclicos.⁴⁴ Por outro lado, as CEBs ajudaram a difundir novas práticas sociais, com ênfase na participação e em métodos democráticos, e fortaleceram os movimentos populares em muitas regiões do País. A acusação formulada pelos conservadores de que elas são políticas em detrimento das práticas religiosas tem pouco a ver com a realidade da grande maioria das comunidades de base existentes no Brasil, mas é indiscutível que elas influem na vida política. Esse impacto é ainda maior na América Central, onde muitos membros da CEBs participam ativamente do processo revolucionário.

O artigo chama a atenção para a importância de não se restringirem as análises sobre o impacto político da Igreja às relações Igreja/Estado. A vida política compreende uma vasta rede de atividades não-estatais que envolvem diferentes setores da sociedade civil. Apesar das raras interações com a elite política, ou de suas críticas, a Igreja tem sido uma das mais importantes forças políticas em Nova Iguaçu, contribuindo para o fortalecimento de seus movimentos populares. O artigo analisou também os limites do envolvimento da Igreja com os movimentos populares; a competição que se observa, com frequência, a nível das bases, entre a Igreja, os partidos políticos e os movimentos populares; as tensões e controvérsias no âmbito da Igreja referentes a seus próprios vínculos com a política; e alguns dilemas com que se têm defrontado os movimentos populares.

O artigo fornece várias sugestões com relação à mudança do papel desempenhado pela Igreja durante o processo de liberalização política. Os próprios líderes católicos progressistas argumentaram que o trabalho da pastoral deve mudar à medida que a sociedade civil desenvolva a capacidade de articular seus próprios mecanismos políticos. Durante o período analisado, a Igreja de Nova Iguaçu deixou de ser a única instituição capaz de defender os direitos humanos para se tornar uma entre muitas forças interessadas em promover mudanças sociais. Entretanto, como sugeri, a Igreja continua a ter uma importante função

⁴⁴ Boa parte da literatura sobre "movimentos sociais urbanos" demonstra excessivo otimismo em relação à sua capacidade de promover mudanças sociais. Recentemente, uma literatura mais crítica começou a ressaltar o caráter limitado e cíclico desses movimentos. Ver Boschi, "Movimentos sociais e a institucionalização de uma ordem"; Ruth Cardoso, "Movimentos sociais urbanos: balanço crítico"; Renato Raul Boschi e Lícia do Prado Valladares, "Movimentos associativos de camadas populares urbanas: análise comparativa de seis casos", in Boschi, org. *Movimentos coletivos no Brasil urbano*, pp. 103-43; Singer, "Movimentos de bairros" e "Movimentos sociais em São Paulo"; Cardoso, "Regime político e mudança social".

política, a de desenvolver a visão da fé que estimula as pessoas a participarem politicamente.

Por fim, os problemas enfrentados pelo MAB após 1981 colocam em evidência um dos principais dilemas da luta política no Brasil: como construir uma democracia que envolva as massas de forma significativa. Durante boa parte da década de 70, a proliferação e criatividade dos novos movimentos de base geraram considerável esperança. Líderes políticos e cientistas sociais encararam esses movimentos como um desafio à cultura política autoritária tradicional do Brasil e um instrumento para a criação de uma democracia mais dinâmica. Desde 1982, porém, tais movimentos tenderam a declinar. A importância crescente da política eleitoral, o caráter fundamentalmente cauteloso dos principais partidos, a crise econômica e a reversão a uma política de estilo tradicional de acomodação da elite — tudo isso contribuiu para a manifestação dessa tendência.⁴⁵ No entanto, para construir uma democracia mais participante e menos elitista, os movimentos de base — muitos dos quais devem sua existência à Igreja — seguramente desempenharão um papel de primeira ordem.

⁴⁵ O caráter cíclico da maioria dos movimentos sociais e a dificuldade de se manter uma mobilização permanente são discutidos em boa parte da literatura teórica sobre o assunto. Ver, por exemplo, Albert Hirschman, *Shifting involvements: private interests and public action* (Princeton, 1982); e Charles Tilly, *From mobilization to revolution* (Reading, MA, 1978).

*O*s crentes nas eleições

Mariza Soares*

A atenção sobre a participação dos “crentes” na política nacional me foi despertada pelo grande número de candidatos autodenominados “políticos evangélicos”¹ que participaram, em todos os partidos, das eleições de 1982 no município do Rio de Janeiro.²

Para pensar como se constrói a imagem do “político evangélico”, parti do acompanhamento de algumas candidaturas. Todos os partidos apresentaram “can-

* Antropóloga — Museu Nacional.

¹ “Crente” é uma expressão usada no sentido pejorativo, levando de imediato ao estigma do indivíduo que não fuma, não bebe e anda com a Bíblia debaixo do braço. Entre eles se consideram “evangélicos”.

² A campanha de 1982 incluía candidatos ao Governo do estado, ao Senado, à Câmara dos Deputados, à Assembléia do estado e à Câmara de Vereadores. Nessa ocasião foi feito um breve levantamento sobre a presença de políticos evangélicos nos quadros partidários do estado. A pesquisa *Os evangélicos na política eleitoral — 1982*, financiada pela FINEP, através do PPGAS-Museu Nacional, por mim realizada, sob a orientação do prof. Rubem César Fernandes, permitiu que eu levantasse um número considerável de candidatos evangélicos, atraindo minha atenção para os batistas. É importante lembrar que esse levantamento não foi exaustivo, o que pode explicar em parte a não-localização de evangélicos de projeção no PTB.

Querido eleitor lhe peço
Um pouco de atenção
Para com poucas palavras
Lhe dar uma explicação
De verdade que não fujo
E mostrar o jogo sujo
Dos que governam a nação.

Os que no poder estão
Escondem a verdade pura
É preciso nos livrarmos
Dos ferros da ditadura
Que acorrentam nossa gente
Prendendo a glória presente
E a liberdade futura.

Se unirmos nossas forças
Com fé, coragem e vontade
Ainda destruiremos
O império da maldade
Quem hoje vive sujeito
Ainda terá direito
Ao grito de liberdade.

Mas prá isso é necessário
Os ideais positivos
Sem união e sem força
Morrerão os sonhos vivos
É preciso nos juntarmos
Prá desta forma chegarmos
Aos nossos objetivos.

Não posso cantar feliz
No mundo que estou vivendo
Pois cada dia que passa
Vejo a maldade crescendo
Os pobres se escravando
E os poderosos brigando
Atraz de uma posição
E depois que um chega nela
Manda escrever na tabela
O novo preço do pão.

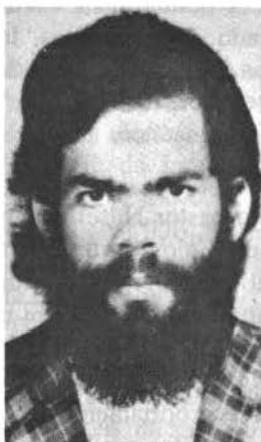
O PT já tomou a posição
De lutar pelos assalariados,
Defender os pobres favelados,
Que são vítimas desta opressão.
Precisamos formar nossa união
Defendendo os direitos e a raiz
De um povo que tenta ser feliz
E por este governo é enganado,
Mas com força do povo organizado
Poderemos mudar este país.

Apresento-lhes amigos cariocas
E nordestinos que aqui estão morando
Um amigo que há anos vem lutando
Combatendo mentiras e fofocas
De políticos que pedem como troca
Os seus votos por uma diretriz.
Mas se quer votar certo e ser feliz
MOZART é um homem indicado
E com a força do povo organizado
Poderemos mudar este país.

Lourinaldo Vitorino
poeta e repentista nordestino.

MOZART

DEPUTADO ESTADUAL



trabalho

terra

liberdade

Mozart Noronha é pastor evangélico e professor. No seu ministério tem se destacado pelas suas atitudes de apoio a todos os movimentos que lutam pela justiça e pela democracia. É conhecido e respeitado pela sua coragem e solidariedade constante com os trabalhadores e com todos os segmentos da sociedade que são vítimas da injustiça e da opressão.

PT PARTIDO
DOS
TRABALHADORES

VOTAR NOS CANDIDATOS
DO PT
É ACREDITAR NA
ORGANIZAÇÃO POPULAR

LYSÂNEAS MACIEL Governador
VLADIMIR PALMEIRA Senador
MOZART NORONHA Dep. Estadual

didatos evangélicos”, embora os critérios de reconhecimento, seja no campo político, seja no religioso, variem de um para outro.

Quanto às campanhas, normalmente os candidatos evangélicos faziam “do-bradinha” com candidatos não-evangélicos, indicando sua localização no quadro político partidário. Tinham, entretanto, independente de sua corrente política dentro do partido, a “chapa crente” para propaganda nas igrejas.

MAPEAMENTO DOS CANDIDATOS DO MUNICÍPIO DO RIO DE JANEIRO

A lista dos políticos aqui apresentada não é exaustiva. Menciono apenas aqueles que tiveram seus nomes mais divulgados, eleitos ou não. Os dados apresentados são resultado de entrevistas, leituras do noticiário e acompanhamento direto de algumas campanhas. A maior parte do material foi recolhida imediatamente após as eleições de 1982.

A participação dos evangélicos nos quatro partidos então existentes foi a seguinte:

PDS — Foi apoiado pelo pastor Nilson Fannini,³ conhecido por seus cultos nos estádios do Maracanã, do Caio Martins e por todo o Brasil. Fez abertamente campanha para o partido do Governo, distribuindo em seus cultos farto material eleitoral. Sua igreja, entretanto, apresentou um candidato que, para surpresa de muitos, não foi eleito. Ao que parece, a campanha empreendida por Fannini se preocupou mais em criar uma imagem positiva do PDS para os evangélicos do que em eleger candidatos propriamente.

Devido ao grande público que Fannini consegue reunir em seus cultos, freqüentá-los tem sido um hábito já antigo dos políticos do estado. Em 1981, o aniversário do programa *Reencontro*, feito por Fannini,⁴ contou com a presença do então governador Chagas Freitas, do então presidente da Assembléia Legislativa do Estado, deputado Jorge Leite, e do deputado federal Miro Teixeira. Em 1982, a mesma comemoração teve a presença do presidente João Figueiredo, que veio ao Rio especialmente para participar da solenidade. Segundo o *Jornal do Brasil*, além do presidente Figueiredo e do governador Chagas Freitas estavam na tribuna de honra do Maracanã, nesse dia, Leitão de Abreu, Mário Andreazza, Rubem Ludwig, Otávio Medeiros, Danilo Venturini e os parlamentares Amaral Peixoto, Heitor Furtado, Léo Simões (todos do

³ É Pastor Titular da Primeira Igreja Batista de Niterói, a maior da América Latina (com aproximadamente 5.000 membros), presidente da Convenção Batista Brasileira, membro do Conselho Estadual de Educação do Estado do Rio de Janeiro e diplomado pela Escola Superior de Guerra.

⁴ Esse programa era transmitido, em 1981, por 104 emissoras de TV e 18 estações de rádio de todo o País. Na televisão, 49% de sua divulgação era feita pela *TV Globo*, 34% pela *TV Bandeirantes*, 7% pela *TVE* e 7% pela *TVS* (*O Globo*, 08/11/81).

PDS), Daso Coimbra, Daniel Silva e Edésio Frias (deputados evangélicos pelo PMDB). Compareceram também os candidatos a governador nas eleições de novembro daquele ano: Wellington Moreira Franco (PDS) e Lysâneas Maciel (PT). O comparecimento maciço do *staff* presidencial ao Maracanã mostra a importância dada pelo Governo a Fannini como intermediário entre o Estado e o público evangélico. As 100.000 pessoas de todas as denominações evangélicas presentes representavam, sem dúvida, um contingente eleitoral imprescindível num estado de conhecida tradição oposicionista.

Com relação aos resultados eleitorais, apesar do bom desempenho do partido como um todo, os evangélicos do PDS não conseguiram se projetar.

PDT — Foi o partido que concentrou o maior número de candidatos evangélicos eleitos:

Sergio Lomba — Batista, foi eleito deputado federal com 21.147 votos. Nunca tinha sido candidato. Começou a carreira partidária acompanhando David Malta⁵ e Lysâneas Maciel⁶ no antigo MDB na década de 70. Sua carreira política se iniciou em 1968 na liderança jovem da Igreja Batista e foi retomada em 1970 na presidência da Mocidade Batista Carioca.⁷

José Miguel — É batista. Pertenceu ao antigo MDB, de onde saiu depois de se desentender com Chagas Freitas quando não conseguiu legenda para as eleições de 1978. Transferiu-se para a ARENA e foi eleito. Na época da reformulação partidária ingressou no PDT, sendo eleito deputado estadual em 1982 com 51.135 votos. Foi indicado pelo *Jornal do Brasil* como “um evangélico que lidera movimentos negros, e foi sagrado nas urnas no último dia 15 de novembro como um dos novos reis da política suburbana na cidade do Rio de Janeiro.” (*JB*, 15/12/82, p. 4.) Foi o terceiro candidato a deputado estadual mais votado no PDT e o sexto no cômputo geral dos partidos. Há muitos anos possui uma obra social em Campo Grande, onde faz atendimento médico, dentário, jurídico, além de conseguir empregos... Na ocasião da campanha, numa visita a este local, me foi mostrado seu arquivo: tinha 80.000 fichas nominais organizadas por data de aniversário. (É comum entre os polí-

⁵ Pastor batista que se candidatou fazendo “dobradinha” com Lysâneas Maciel. Não se elegeu e abandonou a carreira partidária. Teve, apesar de nunca ter sido eleito, uma grande influência sobre a geração dos jovens da época. Foi o iniciador de Sergio Lomba na política e de muitos outros que freqüentaram a Juventude Batista nos anos 60/70.

⁶ Foi e ainda é o grande líder evangélico na política. Eleito deputado federal pelo Rio, foi “cassado pela ditadura militar”. Segundo disse um evangélico, “Lysâneas foi até a cassação assim como Cristo foi até a cruz”.

⁷ É interessante notar que a participação como liderança dos movimentos de juventude nas igrejas parece ser uma trajetória comum para chegar à atividade partidária. Além de Sergio Lomba e Gouveia Filho, também Daniel Silva foi presidente da Mocidade Batista.

ticos a prática de mandar felicitações a seus eleitores no dia de seu aniversário.) Gouveia Filho — Foi vereador pelo MDB em Nilópolis e em 82 foi eleito deputado estadual com 41.412 votos. Pertenceu ao Partido Socialista, e dentro do PDT continua defendendo esses ideais. Logo depois de eleito foi escolhido como Secretário para Assuntos Extraordinários da Região Metropolitana do Estado, e em seguida transferido para a Secretaria de Promoção Social do Estado. É advogado e foi presidente da Mocidade Batista em Nilópolis. Depois de eleito deputado em 1982, fez um “culto de ação de graças pela vitória” em Nilópolis (município onde teve maior concentração de votos). O culto teve a presença de vários representantes de outras denominações, incluindo uma banda da Assembléia de Deus e a pregação de um pastor presbiteriano. Brizola foi representado por Saturnino Braga.

PMDB — A maioria dos candidatos pertencia à Igreja Batista, representando uma segunda geração de políticos evangélicos depois de David Malta (batista) e Lysâneas Maciel (presbiteriano). Nos últimos anos, esse grupo rompeu com a “ala autêntica” do partido e se aproximou do grupo ligado a Chagas Freitas. Entre eles estão Daniel Silva, Josias Menezes e Dirceu Amaro, todos batistas. Nas eleições de 1982, nenhum deles conseguiu se reeleger. No PMDB, o único candidato evangélico reeleito foi Daso Coimbra (congregacional), com 37.361 votos. Sua trajetória política é bem diferente da dos demais. Veio da antiga ARENA e tem suas bases eleitorais no interior do estado.

PT — Encontrei vários candidatos evangélicos, sendo Lysâneas Maciel, candidato a governador, o mais conhecido. A vereadora pelo município do Rio de Janeiro, Benedita da Silva, é da Assembléia de Deus. Foi eleita com 17.778 votos, sob o *slogan* “mulher, negra e favelada”. Vários outros candidatos não-eleitos tinham origem evangélica, como o pastor Mozart Noronha (presbiteriano, candidato a deputado estadual) e Francisco Libório (da Assembléia de Deus, candidato a deputado federal).

A POLITICA COMO VOCAÇÃO

Tanto em entrevistas formais quanto no contato direto com os candidatos, pude verificar que todos se referiam a uma “vocação” para a política, que é vista por eles como um “ministério”. A opção partidária múltipla e a concepção de “vocação” não se chocam. A opção partidária é um problema pessoal; o que importa é como o indivíduo se comporta, esteja onde estiver. A questão, em princípio, é mais moral que política.

Dentro dessa perspectiva de que alguns são “chamados”, a política — assim como qualquer outra vocação — deve ser exercida apenas por alguns “eleitos”. Não basta querer ser um pastor, um professor ou um político; é preciso, antes de mais nada, que cada um siga sua “vocação”.

Outro aspecto importante são os critérios de escolha do candidato por parte dos eleitores. Um dos parlamentares eleitos me garantiu que teria o voto dos que o conheciam, independente de sua filiação partidária, porque esses votos eram dele e não do partido. Esse tipo de colocação reforça a idéia da trajetória individual: em qualquer partido poderá vencer ou perder de acordo com sua qualidade e não de acordo com a proposta político-partidária à qual está vinculado.

A questão do compromisso com os setores oprimidos da população é manifestada por todos (aliás por todos os políticos, não importa o partido nem o que pensam), mas alguns deles se referem a um compromisso mais efetivo, assumindo um discurso por eles mesmos identificado como “de esquerda”.

Não existe, *a priori*, nenhum vínculo ideológico entre os candidatos. O que os agrupa (dentro de um partido ou mesmo em partidos diferentes) não é a política em si, mas o modo como concebem essa atividade: um espaço no qual são “chamados” a “dar testemunho” da presença de Cristo. É a estrutura simbólica, e não a prática política, que os aproxima. Falar em “vocação” e em “ministério” os leva imediatamente a falar nos “desígnios de Deus”. Durante a campanha, um candidato a deputado me contou que foi chamado a uma cidade do interior do estado para resolver o problema de uma candidata evangélica que estava sendo impedida por seu pastor de realizar sua campanha porque, segundo esse pastor, ela não teria “ouvido a voz de Deus recomendando sua candidatura”.

Um político evangélico, seguindo a mesma lógica, me falou de sua vocação para a política logo depois de eleito:

“Meu ministério é a política. Eu vou trabalhar como ministro. Vou começar a dizer assim para ele: ‘Você é pastor? É ministro? Eu também sou. Deus manda você fazer alguma coisa? Eu também estou falando em nome de Deus.’”

Um debate importante na época da campanha eleitoral nas igrejas foi a separação Igreja/Estado, religião/política. Essa separação existia para os próprios candidatos, que geralmente diziam que não faziam campanha nas igrejas. Ao chegar ao púlpito (muitas vezes os candidatos falavam durante os cultos), o candidato era apresentado como fulano de tal, candidato de tal partido (ou não se indicava o partido) a tal cargo. Era apresentado com um “irmão em Cristo em visita à nossa igreja para dar seu testemunho” (e não para fazer política).

Acho importante frisar aqui a idéia de um pensamento político que é perpassado por uma visão do mundo religioso da qual nenhum dos políticos evangélicos escapa. As igrejas protestantes, cada qual com as suas especificidades, se aproximam quanto aos métodos educacionais, exercendo uma influência em seus adeptos que vai além do que é chamado por Bourdieu de “campo religioso”

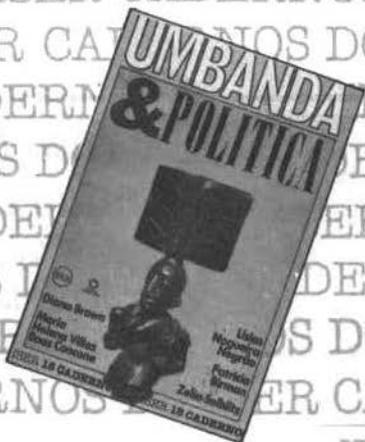
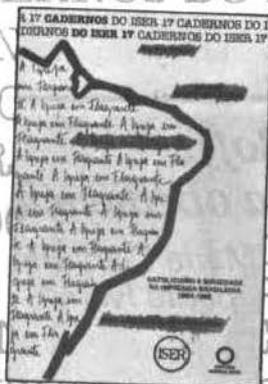
(Bourdieu, 1974.)⁸ Esse tipo de perspectiva abre espaço para diferentes posturas político-ideológicas no campo religioso. Por outro lado, existe uma ordem simbólica cuja eficácia vai além do discurso político. Certos princípios são repetidos e seguidos “em nome de Deus”, seja qual for o momento ou a área de atuação de cada indivíduo. Nesse sentido, acho que poderíamos falar na existência de um *ethos* batista que mereceria ser estudado.

É esta ordem simbólica, naturalizadora dos princípios morais e espirituais, que permite o surgimento de um discurso político-religioso diante do qual vários setores se identificam. Esse discurso não surgiu com os parlamentares. Os parlamentares, me parece, são seu resultado. O discurso político-religioso identificado como “de esquerda”, por exemplo, foi gerado dentro das próprias igrejas evangélicas, e possui, hoje em dia, duas vertentes principais: uma mais sociológica, que reflete a posição dos setores intelectuais voltados para uma perspectiva ecumênica; outra mais espiritualista, que tem a evangelização como marca principal.⁹ Porque surge na igreja, e não rompe com ela, esse discurso é um discurso político-religioso. Também por isso sua prática pode ser vista como um sacerdócio.

⁸ BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1974.

⁹ É interessante notar que os chamados “ecumênicos” geralmente não reconhecem os “fundamentalistas” como “de esquerda”. Os que se consideram legítimos representantes da esquerda evangélica, quase todos apoiaram o PT. Os demais se distribuíram entre o PMDB e o PDT e concentraram a grande maioria dos votos.

CADERNOS DO ISER CADERNOS DO ISEI NOS DO ISER CADERNOS DO ISER CADEI



Últimos números:

Polônia: o Partido, a Igreja, o Solidariedade.

Organizado por Grażyna Drabik e Rubem César Fernandes.

Cooperativismo e coletivização no campo: questões sobre a prática da Igreja Popular no Brasil.

Por Laís Mourão Sá, Neide Esterci, Regina Novaes, Lígia Dabul e Maria Antonieta da Costa Vieira.

Organizado por Neide Esterci.

A Igreja em flagrante: catolicismo e sociedade na imprensa brasileira, 1964-1980.

Organizado por Ralph Della Cava.

Umbanda e política.

Por Diana Brown, Maria Helena Villas Boas Concone, Lisias Nogueira Negrão, Patrícia Birman e Zelia Seiblitz.

Os Cadernos do ISER são co-editados pela Editora Marco Zero. Podem ser encontrados nas principais livrarias da cidade e no ISER (Rua Ipiranga, 107 – 22231 – Rio de Janeiro – tel.: 265 5747).

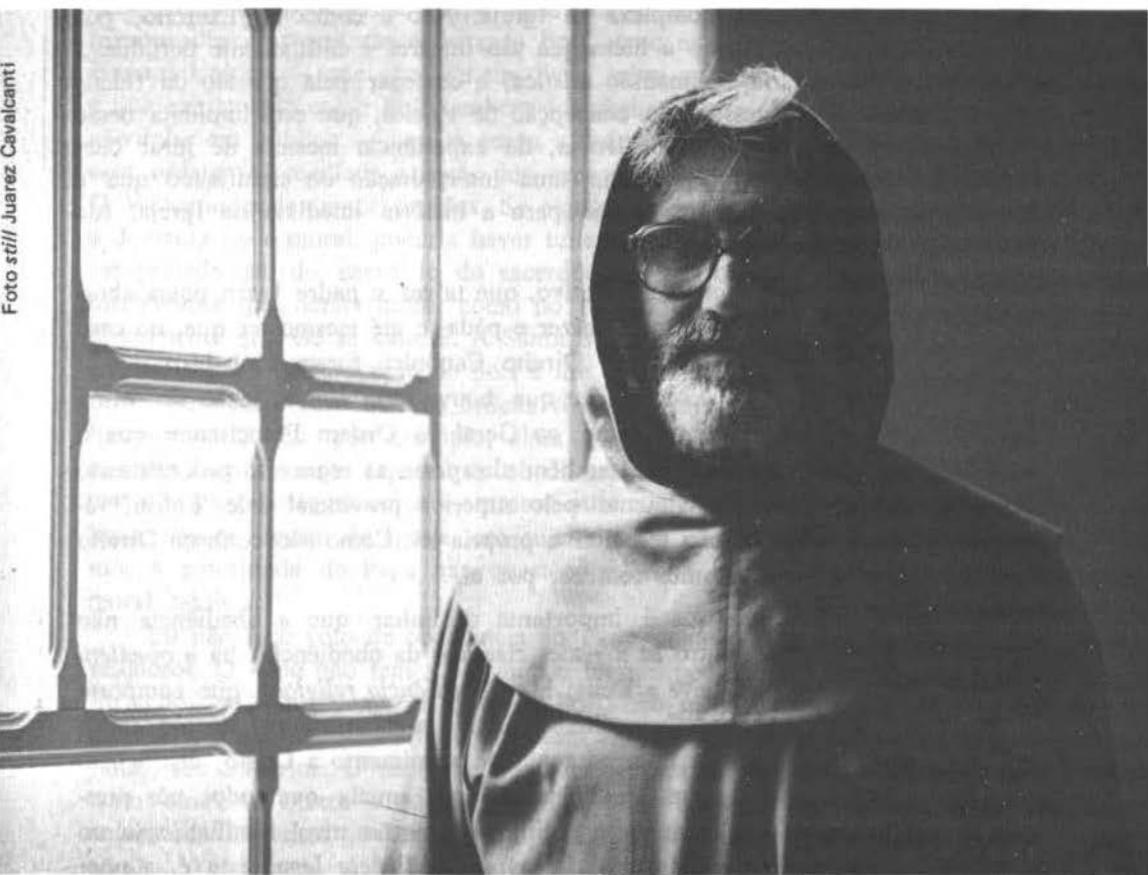
O caso Boff: **o sentido da obediência**

*Entrevista com Maria Clara Bingemer,
Pierre Sanchis e padre Ivern**

Rubem César — O episódio da punição imposta ao frei Leonardo Boff pelo Vaticano levantou uma série de questões sobre a Igreja e também outras que extrapolaram o âmbito dela.

A capacidade que o Vaticano tinha de pedir a um de seus membros que calasse e, por outro lado, a obediência efetiva de Leonardo Boff causaram um grande escândalo, num episódio de difícil entendimento. Lembro o comentário jocoso de um colega de universidade: “esses votos são todos muito estranhos. Voto de pobreza é estranho; castidade mais ainda; obediência, então, é demais!” Pierre Sanchis observou que exatamente estes três votos foram objeto de críticas decisivas para a construção do mundo moderno. Basta lembrar o ideal da superação da pobreza, com Marx; da superação dos tabus sexuais, com Freud; da

* Maria Clara Bingemer é professora dos Departamentos de Teologia da PUC-RJ e da Universidade Santa Úrsula; leciona também no Instituto Teológico dos Franciscanos em Petrópolis. Padre Ivern é jesuíta e Diretor do Centro João XXIII. Pierre Sanchis é professor de Antropologia da UFMG e coordenador do Projeto de Pesquisa *Igreja e Catolicismo no Brasil atual* — ISER. Os entrevistadores — Alba Zaluar, Otavio Velho e Rubem César Fernandes — são antropólogos. Entrevista realizada em 15/08/85. Edição: Flavio Lenz. Texto revisto pelos participantes.



Do filme *Igreja da Libertação*, de Sílvio Da-Rin.

obediência, com Nietzsche. O tema vai fundo, e implica idéias centrais tanto para o catolicismo quanto para o que chamamos “modernidade”.

Gostaríamos de distinguir quatro aspectos para a orientação desta conversa: o primeiro tem caráter informativo; falta-nos informação sobre a Lei Canônica: como são essas leis, e quais os mecanismos de sua aplicação? O segundo aspecto, já não exclusivamente jurídico, trataria das estratégias próprias aos grupos e às facções na Igreja. (Sabe-se que os conflitos internos são trabalhados de maneira muito complexa na Igreja. Não é como no Exército, por exemplo, onde a disciplina e a hierarquia são lineares e nitidamente definidas.) O terceiro aspecto seria a dimensão mística, a começar pela questão da fidelidade, os conflitos da pessoa e a concepção de sujeito, que está implícita nesse voto. Como é isso de jurar obediência, da experiência mesmo de jurar obediência? O quarto, finalmente, seria uma interpretação do significado que a punição de Leonardo Boff possa ter para a história imediata da Igreja, sua dimensão “conjuntural”.

Pierre — Há um nível inicial, elucidativo, que talvez o padre Ivern possa abordar, que é o seguinte: ouve-se muito dizer e pôde-se até mesmo ler que, no caso Boff, as próprias regras do último Direito Canônico foram violadas; que o direito de defesa não foi assegurado; que houve uma comunicação de Roma pedindo, mais ou menos secretamente, ao Geral da Ordem Franciscana que o Boff fosse vigiado. Isto parece que também ultrapassa as regras do procedimento canônico, que passaria normalmente pelo superior provincial dele. Enfim, várias acusações a Roma de não respeitar a própria lei. Como não conheço Direito Canônico, acho que poderíamos começar por aí.

Padre Ivern — Eu acho que é importante sublinhar que a obediência não existe só na Igreja. São quatro as divisões clássicas da obediência: há a *obediência teologal*, da fé, que se deve a Deus; há a *obediência religiosa*, que comporta o seguimento dos Conselhos Evangélicos, quando alguém, dentro de um grupo religioso, aceita a obediência num contexto de seguimento a Cristo; distinguem também os textos clássicos uma *obediência moral*: aquela que todos nós prestamos às autoridades legitimamente constituídas, seja no nível familiar, seja no nível da sociedade civil; finalmente, temos a *obediência legal*, isto é, a obediência à regra, à norma estabelecida, à lei do Estado. E digo isso para desmitificar toda essa questão. Há muita obediência fora da Igreja, e eu acho que o problema fundamental da obediência também se situa fora da Igreja, tanto no nível dos aspectos psicológicos quanto no nível da inteligência e da vontade.

Eu nunca tive que seguir regras tão rígidas, por exemplo, como quando trabalhei nas Nações Unidas, em Nova Iorque, por alguns meses. Havia uma série de trâmites burocráticos, de normas que eu devia aceitar, e que às vezes não tinham muito sentido. Naquele contexto, no entanto, era para mim mais

interessante não me rebelar contra aquelas normas, porque havia outras coisas mais importantes que me interessava fazer.

Na Igreja, são poucos os que fazem voto de obediência. Os leigos, os que não são religiosos, geralmente não fazem nenhum voto de obediência, no sentido estrito da palavra. No caso do Boff, ele, como religioso franciscano, tem voto de obediência, mas não como católico, embora dentro da instituição eclesial ele esteja sujeito a certas normas e deva obedecê-las. O clero secular também se compromete a obedecer ao Bispo, mas dentro de certos limites. É muito interessante observar que, tanto no caso Boff como no caso do padre McNeill, nos Estados Unidos — que escreveu um livro sobre a Igreja e a homossexualidade e que exatamente como Boff também foi obrigado por obediência a se calar, a não falar em público —, quem gerou a ordem diretamente foi o Vaticano, mas essa ordem foi mediada através dos seus superiores religiosos. Isso é normal. O Vaticano pode impor sanções. Se alguém falasse ou escrevesse contra a fé, a doutrina ou a moral, poderia haver uma sanção canônica contra ele. Poderia ser privado até do exercício do sacerdócio, ser proibido de exercê-lo. Mas é interessante que nesses casos, como no caso do Boff, a Santa Sé não ordenou diretamente que ele se calasse. A Santa Sé mandou que o Superior dos franciscanos fizesse a comunicação ao Boff e lhe ordenasse não falar em público sobre certas questões. Claro que as ordens vêm do Vaticano, mas há uma diferença bastante sutil. Eu, por exemplo, além do meu voto religioso de obediência, também faço um voto especial de obediência ao Papa “para missões especiais”, mas não para qualquer coisa — mesmo num contexto eclesial em que nós, católicos, nós de dentro da Igreja, nos sujeitamos a certas regras do jogo e aceitamos a autoridade do Papa nas questões relativas à nossa fé, à doutrina e à moral católica.

Eu não faço voto de obediência ao Papa, como o faço aos meus superiores religiosos. O Papa não tem sobre mim o mesmo poder que o meu Superior tem. Eu acho que o problema no caso do Boff não se relaciona tanto com a obediência, porque, depois de tudo, a ordem chegou através do Geral dos franciscanos, seu Superior. O problema para muitos era sobre o modo como, no contexto atual, se exerce a autoridade na Igreja: para eles, o modo como essa autoridade às vezes se exerce não corresponderia às exigências da situação atual.

E isso me lembra o Sínodo de 1971, que foi o primeiro Sínodo de fato sobre a Colegialidade. Vários cardeais questionaram, naquela ocasião, diante do papa Paulo VI, não o Primado enquanto tal, o Primado tradicional do Papa na Igreja Católica, mas o modo como o Primado é exercido no contexto cultural atual.

Então, como Sanchis dizia, se estou correto, não foram respeitadas as regras do diálogo. Isso pode ser discutido, mas não se trata já de uma questão de obedecer ou não.

Pierre — Não, o que eu li era realmente muito explícito: que o procedimento não teria correspondido ao que está previsto no novo Direito Canônico.

Ivern — Veja, Sanchis. Eu acho que há duas coisas: há o livro e há a ordem desse silêncio compulsório. No caso do Boff houve mais *due-process* do que houve no caso de outros. O Leonardo foi a Roma, discutiu com o Ratzinger, apresentou cinquenta folhas datilografadas com a sua defesa, houve a resposta... Houve então mais *due-process*, como dizem os ingleses, do que em outros casos. Agora, certamente que não houve a oportunidade de continuar o diálogo ou de superar as diferenças e chegar a um acordo. Houve um momento em que, depois de a Santa Sé ter ouvido o Boff, disseram ao Geral dos franciscanos: "Nós preferimos que o sr. Boff fique calado." Mas não foi exatamente isso. Acho que é preciso matizar a ordem que foi de fato dada. Foi exatamente como com o padre McNeill. Ele não podia manifestar-se em público sobre certas questões, mas podia manifestar-se numa sala de aulas; podia fazer uma homilia num lugar fechado, mas não dar uma palestra a que o público tivesse acesso, ou participar de publicações etc. O Direito Canônico atual incorpora diretrizes e conselhos do Vaticano II que dizem que qualquer pessoa na Igreja, dependendo da sua influência, posição ou autoridade, pode e às vezes deve manifestar opiniões até contrárias à autoridade quando ela achar que isso deve ser feito. Esse texto tem sido citado pelos bispos do Brasil para justificar sua posição: "Nós, como pessoas responsáveis, nos achamos no direito e até no dever de manifestar a nossa opinião sobre o caso Boff, pedindo à Santa Sé 'isso ou aquilo' ou até manifestando a nossa surpresa." No caso do Boff, houve um juízo negativo sobre o livro e depois um certo "processo". Mas em lugar de continuar o diálogo, em um dado momento a Santa Sé, através do Geral de Leonardo, que é quem tinha autoridade sobre ele, em virtude do seu voto, lhe deu uma ordem no sentido de que ficasse quieto por um tempo.

Otávio — O senhor acentuou o fato de que talvez a questão fosse o "modo de exercício da autoridade". Gostaria de saber, como informação, se em nenhum momento esteve em questão a própria autoridade em matéria teológica. Nunca esteve, implícita ou explicitamente, colocada a questão de quem é a autoridade em matéria de formulação teológica?

Ivern — Eu acho francamente que não, porque na Igreja Católica se reconhece que o magistério, seja a nível local, seja a nível universal, em questões relativas à doutrina e à moral, tem autoridade. E isso qualquer católico sabe. Até no Vaticano II se sublinha isso, e não apenas em relação a padres ou religiosos, mas até a leigos que, num "espírito de obediência", devem obedecer a seus pastores quando eles falam sobre questões de fé, doutrina ou moral.

Nesse aspecto, acho que não estava em questão a autoridade. Outra coisa é o papel do teólogo que tem sua margem de iniciativa, de liberdade para

expor seu pensamento. Que a Santa Sé tinha autoridade para condenar, isso tinha; mas não condenou. Manifestou que, no livro de Boff, havia algumas teses que tinham uma certa ambigüidade, o que poderia criar confusão entre os fiéis. Mas não condenou, no sentido de dizer que aquilo era uma heresia. Depois, houve pressões de direita e esquerda, sobretudo após a entrevista de Roma, quando Leonardo e amigos dele se manifestaram, discutiram em público, apareceram nos meios de comunicação... Aí a Santa Sé interveio através do Geral dos franciscanos. Para mim, pessoalmente, o que pode suscitar problemas para muitos não é tanto a obediência nem o fato de que as teses do Boff estejam certas ou erradas, mas o modo como a autoridade é exercida hoje. Acho que devemos aceitar que, na Igreja, tanto a função profética quanto a função sacerdotal e a função de governar não se concentram apenas na hierarquia, mas estão de algum modo difusas por toda a Igreja e que, a esse respeito, a hierarquia não se situa "acima de" ou "sobre" o povo de Deus, mas dentro dele, como a expressão autorizada do serviço sacerdotal, régio e profético de todos os cristãos.

Otávio — Não é então apenas o fato de que "mandou-se calar", mas também quem foi o agente dessa instrução. Isso também está incluído na idéia do "modo de exercício da autoridade"?

Ivern — Sim, no modo de exercício, num contexto eclesial — e mais ainda religioso, como no meu caso. Pelo fato de que nós aderimos a esse corpo, de certo modo aceitamos as suas regras no fundamental, no teológico, no doutrinal e no moral. Isso não quer dizer que toda autoridade possa ser exercida arbitrariamente, sem o necessário diálogo, discussão etc., e que eu não tenha minha livre iniciativa, minha margem de manobra e a liberdade de manifestar minhas opiniões, dizendo, por exemplo, "desculpe, mas não estou de acordo". Uma autoridade que se exerce dentro do contexto atual de respeito à dignidade da pessoa deve deixar margem ao outro para realizar-se através da obediência, através do que poderíamos chamar o exercício responsável da liberdade.

Alba — Como assim?

Ivern — Um exercício de liberdade em que eu escolho livremente obedecer.

Maria Clara — Aí entra o nível místico.

Ivern — Mas também um nível psicológico, no sentido de que há uma dimensão da obediência em que eu me realizo. Há a obediência de criança que acaba quando esta se torna adulta, porque é uma obediência tutelar; e há uma obediência "educada", que eu aceito livremente porque me realizo nesse grupo religioso. Para mim, a obediência deveria aumentar a minha liberdade interior à medida que os anos passam. Se não aumentasse essa liberdade interior e eu ficasse cada vez mais criança, então haveria uma contradição.

Alba — Mas há aí uma questão social que se refere aos limites da liberdade de usar a inteligência, o livre-pensar, a fim de discutir questões teológicas da

Igreja e, por outro lado, essa opção pela obediência, por uma verdade teológica maior, mais universal.

Rubem — O senhor mencionou várias instâncias de obediência, por exemplo entre o leigo e o padre, o padre e o bispo, o religioso e seu superior, o bispo e o conjunto do Episcopado, o bispo e o Papa. Há muitos níveis em jogo; essas diferenças então são diferenças de grau ou chegam a ser diferenças de qualidade?

Ivern — Eu acho importante dizer, novamente, que este conceito de obediência não é exclusivo da Igreja, nem dos religiosos. Estamos todos os dias experimentando a obediência no escritório, na firma em que trabalhamos etc., e essa obediência implica um mínimo de racionalidade... Como diz Max Weber, há a ética da convicção, relacionada a princípios, e a ética da responsabilidade, onde, ainda que o sujeito não perceba muito claramente a racionalidade da ordem, ele a aceita, de acordo com suas possibilidades e responsabilidades. Mas certamente há diferenças específicas entre a obediência teológica, minha fé em Deus, que não tem intermediários e que é de certo modo uma “revelação” de Deus, uma crença; a obediência religiosa, aquela que existe em virtude de um voto, dentro de um grupo religioso, seja franciscano, jesuíta, capuchinho, salesiano etc.; a obediência moral, mais ampla, que se deve a um superior, aos pais, numa sociedade organizada; e uma obediência legal, em relação às regras de uma dada sociedade. A obediência religiosa não tem diferenças específicas nem diferenças de grau entre os grupos religiosos, apesar de todo o matiz que se dá a cada obediência: a obediência de um franciscano se dá dentro de um carisma franciscano; a obediência de um salesiano também, de um jesuíta etc. Não há diferença específica. A única diferença está no carisma próprio de cada instituto religioso. Por exemplo: Inácio concebia sua ordem muito mais ativa, militante. Há então nos jesuítas um estilo mais “militar” e um modo de obedecer mais “militante”. Já o franciscano tem outro carisma, uma diferença de modalidade ou de grau, mas não específica.

Pierre — Tenho a impressão de que há uma diferença radical que torna o caso Boff fascinante. É que no caso dele não se trata de obedecer agindo, mas de um tipo de obediência que atinge o pensamento. Diretamente não o impediram de pensar, mas o impediram de comunicar o pensamento. Hoje a gente sabe muito bem que o pensamento não é uma coisa que se gera exclusivamente por dentro; o comunicar faz parte da criação do pensamento. Acho que este é um caso específico que não é semelhante àquele que o senhor citava dos EUA, onde obedecer a um regulamento era um comportamento externo; ali era possível reservar totalmente sua autonomia, sua personalidade, sem desprezar esse regulamento. O que se discute é outra coisa, que quase toca aquela controvérsia infanda que fala de obediência de espírito e de pensamento: achar verdade numa proposição porque ela é proposta pela autoridade, enquanto ela lhe

parece falsa; ou consentir em calar, não desenvolver, não comunicar o pensamento que lhe parece correto porque a autoridade o julga incorreto. Isso é próprio da Igreja Católica, que tem na sua mística, na sua visão mítica da própria origem, na sua autodefinição teológica, essa idéia da sacramentalidade: "Quem vos ouve me ouve". Acho que nenhuma Igreja senão a Católica interpretou isso, historicamente, com esse critério: a justeza de uma proposição relativa à Revelação. A autenticidade da Revelação está depositada numa instituição, instituição que tem graus, escala — a escala máxima sendo o magistério supremo —, onde circula o critério da verdade ao qual o livre-pensar tem de se submeter. Acho que é isso que torna o caso Boff fascinante.

Otávio — A impressão que eu tive sobre a questão do silêncio do Boff é que ele não teria sido imposto apenas para evitar que se comunicasse alguma coisa "errada", mas também para haver uma pausa para refletir e ponderar a respeito de seus "equivocos".

Ivern — Acho que não é correto aplicar a obediência "cega" ou de juízo no caso que nos ocupa. No nosso caso, o do voto religioso, se nos pede que tentemos ver as razões do Superior. Acho que, no caso do Boff, não é correto dizer que ele não podia expressar-se de modo nenhum. Isso dependeu da interpretação que se deu à ordem. No último encontro dos bispos com o Papa ficou claro que ele não foi proibido simplesmente de falar, mas foi proibido de manifestar-se em público, isto é, de publicar artigos, dar uma palestra aberta ao público; ele não foi proibido de dar aulas aos seus irmãos religiosos, não foi proibido de fazer suas homilias, nem de simplesmente falar. Mas certamente que, para um teólogo "profissional", o equivalente a expressar-se seria, academicamente, publicar artigos, dar palestras etc. Ele foi privado, enfim, como teólogo, de expressar-se em público. Mas isso não é um ato "irracional", mesmo na obediência no mundo profano. M. Scheler fala que a obediência tem dois elementos: discernimento e vontade. Aquele que obedece reconhece — no que se refere ao discernimento — que existe ou pode existir no outro, a quem se obedece, um discernimento moral superior — mais rico e profundo — do que o seu próprio. Porque este outro está melhor colocado, tem uma visão mais ampla, você se submete ao discernimento dele. Você não renuncia à verdade, mas certamente que você se subordina, reduz sua autonomia do ponto de vista intelectual. Do ponto de vista da vontade, você está livre porque aceita obedecer. Leonardo Boff muito humildemente aceitou; está tranqüilo, quieto, rezando, estudando. Mas poderia não ter aceito.

Eu queria questionar se é verdade que apenas a obediência à Igreja implica uma certa redução da nossa autonomia do ponto de vista do discernimento. No caso da ética da convicção, a que M. Weber se refere, eu obedeco porque acredito em certos princípios e não quero sacrificá-los, embora possa achar que este senhor que dá a ordem esteja abusando da sua autoridade. Do ponto

de vista da ética da responsabilidade, eu aceito responsabilmente, eu calo, embora não compreenda inteiramente a ordem dada. Historicamente, é o exercício da autoridade e sua aceitação que podem causar mais problemas.

Pierre — Acho que você tem razão quando diz que há também exercício de uma certa obediência na vida intelectual comum, mas eu diria que, neste caso, o ato de obediência é o fruto de um raciocínio pelo menos implícito: “eu tenho motivos para aceitar a opinião que me é imposta.” O que eu acho interessante no caso Boff é como um homem que se sabe portador de uma mensagem consente em não passar essa mensagem, o que é, no fundo, reduzir a sua vida. Nesse sentido, a medida contra o Boff foi de certo modo pior do que a medida contra o Kuhn, que foi uma medida institucional: “tendo esse pensamento, ele não pode ser professor no seminário católico.” Entende-se bem, até, pois no seminário católico, sob a responsabilidade da hierarquia, tal pensamento não pode ser expresso *ex-cathedra*. O caso Boff foi em certo sentido mais pessoal, mais radical. Como então ele chegou a essa conclusão de que devia realmente calar-se? Aí a gente pode pensar, seguindo seu raciocínio de generalizar a idéia da obediência, que foi a partir de um raciocínio implícito, que poderia ser de tipo estratégico, por exemplo. Um teólogo, um profeta que fala de dentro de uma instituição, sobretudo a instituição Igreja Católica, sabe muito bem, pela experiência histórica, que a sua mensagem perde toda sua força social se ele, como pessoa, sair dessa instituição. Ele pode se expressar contra a instituição, mas de dentro dela, a ter muita força social. A partir do momento em que essa expressão se situa fora da instituição, ela perde imediatamente a força social. Me lembro do caso Davis, em 68 — na época Schillebeeck, Rahner e Davis eram apontados como os teólogos do futuro. Davis saiu da Igreja e um mês depois não se falava mais dele. Acho então que um raciocínio desse tipo pode eventualmente ter passado pela cabeça do Boff. Mas de jeito nenhum posso imaginar reduzir a isto a sua motivação.

Ivern — Não, eu também não acredito. Porém, é bom sublinhar que mesmo na obediência religiosa, eu não obedeco porque eu sei que essa é a vontade de Deus, já que eu não sei se é. Também não obedeco porque Cristo obedeceu, já que ele obedeceu ao Pai, e eu não estou obedecendo ao Pai, estou obedecendo a João, José e outros. Não é tampouco pura renúncia, porque renúncia em si, sem mais, não tem um valor humano. É no contexto de uma vida de fidelidade a Deus, de seguimento de Cristo, que eu aceito as regras de um organismo religioso e aceito obedecer até em coisas pequenas porque para mim elas fazem sentido ao inserir-se num contexto mais amplo. Eu suponho, pelo pouco que conheço de Boff, que ele foi além da estratégia: ele aceitou num espírito religioso e procurou ver razões sob o prisma deste contexto mais amplo.

Pierre — É justamente isto que me parece interessante discutir.

Ivern — Há anos que o padre de Lubac, jesuíta, e os padres Congar e Chenu, dominicanos, também foram proibidos de ensinar e “sumiram” durante algum tempo. Não é que suas doutrinas fossem heréticas, mas sim porque se dizia que eram “avançadas”, um pouco “perigosas”, podiam confundir, que a sua eclesiologia não estava correta e que a sua cristologia também apresentava dificuldades. Foram proibidos de ensinar, e depois mais tarde reabilitados por Paulo VI.

Pierre — Mas eu vejo uma diferença muito grande entre os dois casos, pelo contexto histórico. Na época de Lubac, Congar, Chenu, nos anos 50, vivia-se dentro da Igreja Católica um quadro intelectual e teológico em que esses princípios de que eu falei (a encarnação da autoridade da Revelação na própria instituição) eram incontestes. Mas hoje não, a Igreja assimilou, aceitou e proclamou por conta própria os direitos fundamentais de expressão, de comunicação. Então vejo o caso um pouco mais complicado para sua solução subjetiva, já que há um teólogo, um profeta, um mensageiro que está convencido de ter descoberto, na luz de Deus, uma verdade, e a instituição que declara essa verdade imperfeita, ou o proíbe de comunicá-la. Por outro lado, essa mesma instituição, em declarações públicas, proclama a legitimidade e a grandeza dessa conjunção com a verdade divina no nível propriamente humano: nível da consciência, da liberdade da consciência, da liberdade de expressão e de comunicação. Aí é um pouco mais complicado que naquele tempo. O caso deles era mais simples, tão doloroso quanto, mas mais simples intelectualmente do que o caso de um teólogo de hoje, que ao mesmo tempo participa dessa fé na instituição, depositária da Revelação, e dessa fé profunda no homem que a própria instituição valoriza.

Rubem — Na mitologia liberal-democrática, a autoridade está baseada no fato de que há uma lei que os homens se dão a si mesmos. É uma situação inversa à idéia da Igreja Católica, que se crê uma sociedade instituída por Deus...

Maria Clara — ... regida em última instância pelo Espírito Santo. Santo Inácio tem, no seu livro *Exercícios espirituais*, umas “regras para sentir com a Igreja”. E eu acho que lá está bem expresso isso; uma das regras diz: “para em tudo acertar, devo crer que o branco que eu vejo é preto”. Crer, não ver; eu estou vendo que é branco mesmo. Mas se a autoridade hierárquica me diz que é preto eu devo crer porque, em última instância, é o mesmo espírito que estava em Jesus Cristo o que rege a Igreja. Crer sem ver, mas crer porque eu creio que é o Espírito Santo que rege a Igreja, e o princípio é divino.

Pierre — Se um homem como Boff aceita isso, isso deve corresponder a uma experiência profunda que justifica essa atitude. E é precisamente esta experiência que me parece necessário resgatar.

Ivern — Sim, porque no caso Boff a ordem foi de calar *em público*. É preciso explicar que a Igreja coloca a consciência em primeiro lugar. Na hierarquia das obediências, em primeiro lugar está a lei eterna. E como a conhecemos?

Através da lei divina positiva e através da lei natural. As leis eclesiásticas e as leis dos homens devem fundar-se nessa lei divina e respeitá-la. A consciência ainda tem o primado — tanto que a Igreja diz que “você deve seguir sempre sua consciência, mesmo se, objetivamente, essa consciência estiver errada” —, embora todos tenhamos a obrigação de educar, de formar nossa consciência para que nossas decisões sejam cada vez mais conformes com a verdade. No caso do Boff, não se pediu a ele que renunciasse à sua consciência. A Igreja não disse para ele que a doutrina em que devia acreditar era aquela contrária à que ele expressava. Nunca se condenou abertamente sua doutrina, nem se disse que era uma heresia. O que se disse é que era ambígua ou equivocada e podia provocar confusão.

Maria Clara — Não foi o conjunto da obra dele. Foram trechos de um livro. . .

Ivern — *Igreja, carisma e poder*. Não foi a Teologia da Libertação como tal.

Maria Clara — E eu acho que a ordem para o Boff teve também o sentido de frear a influência que ele tinha, a escola que ele estava criando à sua volta. Parece-me que, no entender do magistério da Igreja, da autoridade eclesiástica, essa influência poderia dividir a Igreja. Tanto é assim que uma providência concreta foi retirá-lo da direção da *Revista Eclesiástica Brasileira*. Ora, a *REB* é a maior revista teológica do Brasil, talvez da América Latina. A linha imprimida à revista era a dele — ele era o editor, redator-chefe da revista; então, esse pedido de que ele se retirasse da direção da *REB* foi bastante sintomático.

Alba — Desconheço a história da teologia católica, mas alguma coisa sempre se apreende de leituras. Digamos que ela sempre foi pluralista, sempre houve controvérsias. Eu pergunto, tomando em consideração o contexto histórico a que se referiu Pierre, em que essa liberdade de expressão é mais consentida, aceita, se o tratamento dado às novas proposições dentro da Igreja Católica foi sempre tão severo quanto nos parece hoje o tratamento dado ao Boff.

Maria Clara — Acho que há episódios bastante semelhantes — não iguais — ao do Boff na história da Igreja. O do Boff choca mais por ser pós-Vaticano II, depois de uma abertura muito grande da Igreja. Tem-se a impressão de um retrocesso com uma medida assim. Acho que é a época em que isso acontece que dá a este caso mais peso do que a outros. Mas, na história da teologia — há esse caso aqui mesmo citado, onde mais de um teólogo foi silenciado; ou o caso ocorrido na época do Modernismo, em que se devia fazer um juramento antimodernista para poder dar aulas de teologia —, o teólogo funciona na Igreja como um despertador que empurra a reflexão para frente, e o magistério necessariamente funciona como moderador; então, volta e meia há esses choques para as coisas se acomodarem. A História realmente mostra que os teólogos que têm sabido se recolher no tempo preciso depois voltam. O teólogo não faz a teologia sozinho; ele faz a teologia numa comunidade eclesial.

Alba — Para quem não está muito enfronhado nos debates internos, a impressão que se tem é que Boff é um porta-voz que falava da experiência de uma Igreja, a Igreja latino-americana, e que a resposta a isso pode ser interpretada como uma nova tentativa de romanização, de assegurar o domínio de Roma sobre as várias Igrejas nacionais.

Otavio — Eu queria recuperar a idéia de cálculo estratégico, que esteve presente no início de nossa conversa, em função do que foi dito agora. Naquele momento estávamos pensando em estratégia em termos muito pessoais, mas acho que há um certo tipo de estratégia que não exclui um compromisso com a instituição; ou seja, tem-se uma certa noção de como é a política dentro da Igreja e também de que já houve casos no pensamento teológico em que há um repúdio no primeiro momento mas, depois, como foi dito, há alguma forma de assimilação. Neste sentido, pode ser que haja uma estratégia de grupo em que de certa maneira se leva em conta como se faz a política dentro da Igreja.

Ivern — Naturalmente que isso se mistura. Do lado eclesial, como do lado de toda autoridade, há toda uma política para preservar a autoridade. E isso pode ser considerado legítimo, como o caso recente do governador do Maranhão que demitiu e até, acho, colocou 10 delegados na cadeia porque ameaçaram sua autoridade. Há essa reação espontânea da instituição de proteger sua autoridade e de controlar e moderar aqueles que a ameaçam. Às vezes isso se faz por motivos não tão nobres, mas para defender certas posições e interesses criados. O contexto eclesial atual é um pouco de “restauração”, dentro de um esforço para recuperar certos valores que talvez, num processo de mudança, se sacrificam ou subestimam um pouco, como, por exemplo, as dimensões de mistério, as dimensões transcendentais da fé. Dentro desse contexto, outros tentam também recuperar suas posições de poder e de influência dentro da instituição e preservar sua autoridade; isso às vezes se mistura com dimensões que não têm a ver com mística, nem com a pureza da fé ou o espírito religioso, mas com jogos de poder e de influência, mais ou menos disfarçados ou conscientes, que “em nome da Fé se estão fazendo”.

Rubem — Maria Clara, você poderia falar mais sobre essa experiência de fazer trabalho intelectual não como indivíduo autônomo mas como parte de uma comunidade?

Maria Clara — Acho que essa é uma dimensão essencial no trabalho teológico; o teólogo é herdeiro de uma tradição. A fé sobre a qual ele pensa sistematicamente com o instrumental da ciência, da filosofia, ele a recebeu; e além disso ele está inserido numa comunidade de fé. Ele tem que refletir não sobre sua experiência individual, mas enquanto essa experiência faz parte da experiência de fé da comunidade; a instância eclesial é então muito importante no trabalho teológico. Eu acho que isso pode elucidar um pouco a atitude do Boff

e a atitude de qualquer teólogo que sofre um problema desses, de ser obrigado a se calar, e prefere realmente fazer isso do que brigar, reivindicar seus direitos ou sair. Isso é acreditar-se inserido num projeto que é maior do que ele.

Alba — Esse projeto é o projeto da Ordem, mas não da Igreja enquanto comunidade de fiéis que vive certa situação de fé.

A OBEDIÊNCIA COMO UMA EXPERIÊNCIA MÍSTICA

Pierre — Certo. Mas, num outro nível, o projeto aparece como válido precisamente por ser da Igreja, por se confundir com a Igreja. É aqui que eu acrescentaria à dimensão teológica a dimensão mística. Pelo que conheço da literatura de Boff, ele é um místico. Eu acho que a mística na Igreja Católica sofreu várias transformações: uma mística mais individual no início, de união pessoal com Deus, no afastamento do contingente; depois, uma mística da ação, com os jesuítas do Renascimento. E hoje há outra forma de mística, da qual Boff participa: é a mística da comunhão com o que os teóricos chamam “povo”, engajamento “na caminhada desse povo”

Vendo Boff como místico, acho que tem que se alargar essa idéia de “estratégia”. Porque a gente pode pensar que não é só a consciência individual que é o ponto fundamental. Hoje, estamos todos sabendo que a consciência é dialogal, que o pensamento não se elabora nem a experiência se faz sozinha. Essa consciência, cortá-la da comunicação é realmente atingi-la nas suas profundidades. Então, como é que o místico pode se recuperar psicologicamente? Há toda uma história dos místicos, perseguidos na Igreja, que sempre se recuperaram por uma “imersão” mais profunda na comunidade mística. O silêncio deles, daí, não era mais silêncio. A comunicação visível que lhes era doravante proibida, eles a reencontravam num outro plano, na comunhão com uma instância mística — e não só institucional — que era a Igreja Católica. O caso de Lubac é típico; proibido de falar sobre o natural — o livro dele se chamava *Surnaturel* —, ele escreve o quê? Um livro chamado *Meditações sobre a Igreja*, que é um hino à mística da Igreja como Comunidade e Unidade. A recuperação dele foi isso! Por isso eu falava de “experiência”. Para justificar o Boff, eu acho que é preciso chegar a esse nível de uma experiência profunda que o justifica diante de si próprio, não em termos “estratégicos”, ou, se for, de uma estratégia muito arraigada, que não o anula mas o faz provisoriamente transformar esse silêncio imposto num diálogo com a “fina ponta da alma”, como dizia São João da Cruz de si próprio, e com a comunhão eclesial da qual ele não só tira a força psicológica, mas também, no plano intelectual, a lição da História. Por aí, talvez, se possa começar a entender.

Ivern — Acho que a aceitação de uma ordem que não se acaba de compreender, por motivos superiores, é uma coisa muito profunda; às vezes pode

estar motivada por uma identificação com o povo. Essa dimensão é muito importante dentro da Igreja. Não se trata de uma aceitação apenas no sentido estratégico ou político — porque no final vamos triunfar —, mas da identificação com uma causa, da qual é parte o povo, uma comunidade.

Otávio — Quando falo em estratégia é exatamente nessa direção. Até acho que existe gente dentro da Igreja que utiliza o seu aparelho para fazer política do ponto de vista da sociedade como um todo. Mas não é esse o caso do Boff; o caso dele parece mais próximo de uma identificação com a instituição.

Ivern — Sem dúvida que sempre existem politicagem, jogos “sujos”, uma grande falta de sintonia com os sinais do tempo, toda uma estrutura mental e ideológica completamente distorcida.

Maria Clara — Boff sempre colocou seu trabalho teológico a serviço do povo. E isso se mantém nesse momento da punição. Eu acho que, ao mesmo tempo em que ao falar, ao produzir, ele desejava estar em comunhão com o povo, a serviço do povo, na hora em que ele se cala, porque a autoridade mandou, ele o faz nesse mesmo sentido, já que, se ele adotasse uma atitude de rebelião, seria a pior coisa para o povo, ia causar uma divisão na cabeça do povo. Calar-se em benefício da comunhão eclesial desse próprio povo é uma poderosa razão para o acatamento da decisão.

Otávio — Essa é a avaliação dele, que seria pior para o povo.

Rubem — Avaliação bem católica, aliás! Porque há outras religiões, outras mitologias que, ao invés de valorizar a união, acham que o ganho está em romper, explicitar diferenças e aproximar o fim dos tempos, o conflito real, geral. E voltando a essa idéia de reencontro com a Igreja, de recuperar-se no reencontro com a Igreja: analistas externos tendem a classificar esse tipo de recuperação como “cooptação”: recebem a pancada na cabeça e aí se ajustam, reformulam o que têm a dizer, conciliam, e afinal são cooptados. É um tipo de explicação muito comum entre sociólogos. Vocês acham que a palavra “cooptação” é explicativa, ou será ela ideológica? Tem valor heurístico, ou será uma acusação velada feita a partir de uma outra concepção de Igreja?

Pierre — Eu diria que, no plano da explicação científica, psicológica, sociológica, ela está correta mas é muito genérica. Ela não corresponde à experiência pessoal de quem vive o caso.

Tentei até agora compreender a psicologia, reencontrar a experiência de Boff. Acho que justamente este caso ajuda a ver não só dimensões sociológicas genéricas da Igreja como instituição — e instituição política — que seriam, no caso, essas dimensões de cooptação institucional, mas a dimensão de experiência especificamente católica, que, no caso, e para o religioso, se caracteriza na fé, na crença na realidade mística da Igreja, e não só na sua realidade institucional no campo social. Sem esta dimensão, o que eu tentei falar sobre

o reencontrar a experiência dele não tem sentido; só dentro da fé é que se pode ter essa experiência. Nesse sentido, não vejo como uma análise sociológica mais fina, preocupada com as mediações concretas, possa deixar de lado, para chegar a uma “explicação”, tanto estes conteúdos particulares da “ideologia católica” quanto este aspecto peculiar da experiência religiosa em geral — tão bem sublinhado por Durkheim — que é a força psicológica que dela advem ao crente. Acrescentaria ainda um certo sentido histórico, que talvez seja também muito próprio do catolicismo, uma espécie de paciência secular. O que é um ano? Fico muito impressionado pelo poema de Pedro Casaldáliga, também um místico. “Calma, meu irmão, fique calado por um tempo.” Acho que isso corresponde, também, a uma experiência especificamente católica.

Otavio — Sobre essa experiência católica, Pierre acentuou que se trata de mística de comunhão e engajamento com o povo. Mas a minha impressão é que há uma dialética aí muito delicada, que é por um lado estar a Igreja a serviço do povo, mas por outro lado haver uma dimensão de transformação da própria Igreja através desse envolvimento do povo para que ela possa servir ao povo. A coisa vai nas duas direções. Eu fico com a impressão de que se trata de uma estratégia, não no sentido maquiavélico, mas no sentido do envolvimento com a instituição; seguidamente há uma certa confusão no sentido de que o que é bom para a Igreja é bom para o povo. E, nessa direção, o tipo de observação que Maria Clara fez, de que ele avalia o que é bom para o povo — calar-se para não fazer confusão —, eu me pergunto se é mesmo melhor para o povo ou se é melhor para a Igreja. Acho na verdade que há uma identificação muito grande com a instituição em jogo, aí.

Ivern — Acho que você tem razão. Pensando nos meus trinta anos de vida religiosa, diria que há coisas que nunca teria aceito — nem por uma simples solidariedade com o povo —, e que só aceitei dentro da mística da minha dedicação pessoal à vida religiosa em Comunidade. Isto é, aceitei as “regras” num espírito de fé, mesmo quando essas regras eram difíceis de cumprir, e acreditei que estava contribuindo através desse sacrifício também para o bem dos outros. Mas não incluiria necessariamente a dimensão de solidariedade com o povo, porque, nesse momento em que estou obedecendo, esse povo pode estar sendo sacrificado. Pode ser um sacrifício que “misticamente” um dia leve à sua Redenção. Um dos sofrimentos do Boff pode ser precisamente este. O seu sacrifício pode ser aquele do grão de trigo que primeiro deve morrer para depois poder frutificar.

Maria Clara — Acho que nesse momento ele pode ter até uma certeza de que a semente que lançou já foi espalhada de uma certa maneira. Boff hoje sabe que não é o único que faz esse tipo de teologia. Esta usa muito uma imagem, não sei se dele ou de dom Pedro Casaldáliga, de que pasta de dente que saiu

do tubo não entra outra vez; tem certas coisas que já foram lançadas, vai ser muito difícil que voltem para trás. Neste sentido acho que há uma certa tranquilidade em relação ao caminhar do povo. Pode haver alguma preocupação mas creio que há tranquilidade. Acho que seria danoso, nesse momento, algum escândalo do tipo “Boff desafia Papa!”.

Pierre — Acho que temos que distinguir entre dois planos. Eu falei do engajamento com o povo — o povo sociológico — quando tentei situar a mística do Boff dentro da história das transformações da mística católica. Mas aquela comunhão que ele vai reencontrar — e é claro que me situo no plano das representações — é aquela de que Ivern estava falando, que é com a Igreja como um todo, o “Povo de Deus”, o “Corpo Místico de Cristo”. Para traduzir essa experiência, é necessário passar por essas categorias “nativas” que abarcam a totalidade da Igreja, não só institucionalmente, mas, potencialmente, coextensiva à humanidade, até. Em segundo lugar, tentar entender a psicologia do Boff, como tentei fazer, não nos dispensa de todos os outros tipos de análise: que a medida contra ele é um retrocesso; que ela é expressão de uma estratégia institucional mais ampla; que politicamente é perigosíssima etc. São planos diferentes, que importa articular, sem simplesmente reduzir um ao outro.

O PRIMADO DA CONSCIÊNCIA

Ivern — Há um aspecto que eu queria acrescentar sobre a questão da consciência como norma última. Se ele, naquele momento, tivesse percebido claramente que seria melhor — profeticamente — continuar falando para um bem maior, o bem do povo, ele tinha que continuar falando. É delicado afirmar isso e até pode ser perigoso, mas ao mesmo tempo isso é fundamental na Igreja Católica: o primado da consciência. Se ele achasse, diante de Deus, que naquele momento ele devia falar, a sua obrigação principal era com esse ditado da sua consciência.

Otávio — Mas e a reserva de consciência, a idéia de que a Igreja foi instituída por Deus, portanto, mesmo que você tenha dúvidas, você dá um crédito de confiança?

Ivern — Na doutrina tradicional você tem que ter uma consciência bem iluminada e instruída, você deve desejar ficar sempre em comunhão com a Igreja, deve ter fé. Mas, em última instância, se eu achar, na minha consciência, que devo fazer A ou B, por essa razão ou por outra, então devo seguir minha consciência.

Otávio — Sim, mas a consciência católica passa por essa mediação...

Ivern — Mas a minha fidelidade primeira é à lei eterna. Antes da lei positiva, da lei eclesiástica fundada nessa lei divina, minha obediência primeira é a Deus. Não posso colocar a Igreja simplesmente acima de tudo.

Rubem — Padre Ivern, essa sua última fala me soou protestante. A consciência individual como a última instância de julgamento é uma marca do protestantismo. Veja a frase de Lutero: “não posso ir contra minha consciência”; está aí a idéia, que é tipicamente americana, do *conscientious objector*. A “minha” consciência, em última instância, é a única fonte legítima de julgamento e de autoridade.

Ivern — Para o católico não é a única, mas apenas a *última* instância. A mediação principal entre Deus e minha consciência é a Igreja, a Igreja com seu magistério ordinário ou extraordinário.

Mas tomemos um caso extremo e hipotético. Se alguém vier a mim e disser: “padre, eu estou pecando por ficar dentro dessa Igreja”, tentarei convencê-lo; mas se essa pessoa insistir e me disser que se está condenando, eu lhe direi que deve seguir sua consciência. Mesmo se eu achar que é um engano, que está errado, ele tem de ser fiel à sua consciência.

Rubem — Isso significa o direito de afastar-se de Deus?

Ivern — Não de Deus! Os protestantes é que não têm essa mediação do magistério supremo da Igreja. Na interpretação das verdades, seja de ordem doutrinária ou moral, temos um critério muito forte — às vezes até infalível — na Igreja Católica, no magistério da Igreja como intermediário; mas a última instância é ainda a consciência. Nas ordens religiosas temos atualmente, nos nossos capítulos gerais, passado regras para a questão da objeção de consciência. Então se estabelece um sistema em que uma pessoa “neutra” intervé, examina o caso, estabelece um diálogo, mas se a objeção de consciência ficar, ela é respeitada. O que acontece é que, se num grupo mais fechado, como uma ordem religiosa, esse indivíduo a cada dia me apresentasse uma objeção de consciência, eu diria: “ouça, eu respeito sua consciência, mas procure outro lugar porque isso não funciona”. É como se numa firma, na Shell ou General Motors, alguém que tivesse uma certa responsabilidade dissesse a cada dia: “não posso obedecer porque acho que vocês estão produzindo mau petróleo ou carros muito ruins.” A resposta certamente é: “pois passe para a BP, para a Ford ou para a Fiat.” Na objeção de consciência, a diferença com o protestante está no reconhecimento desse magistério da Igreja que interpreta para nós as grandes verdades da fé.

Maria Clara — Funciona como uma mediação, que não deve ser absolutizada, contudo.

Otávio — A impressão que eu tinha é que a última instância é a consciência, mas que a consciência católica supõe realmente o magistério da Igreja, e que a

Igreja está iluminada pelo Espírito Santo. Então você pode pular fora; mas nesse momento você não seria mais católico.

Ivern — As verdades da fé são mediadas pelo magistério da Igreja; mas você, em algum caso concreto e por razões de consciência, pode não aceitar a mediação. Não digo que possa fazer isso regularmente, ou em coisas essenciais, e ainda permanecer católico; mas o primado da consciência é fundamental. Uma pessoa que acha que está pecando, antes de tudo deve ficar em paz com sua consciência.

Maria Clara — Acho que se poderia ilustrar isso com o caso de Fernando Cardenal. Ele colocou a objeção de consciência; ele não achava que devia deixar o cargo político.

Ivern — De novo, a ordem não veio diretamente da Santa Sé; a ordem veio do seu Superior Geral, e, naturalmente, Cardenal foi a Roma, discutiu com seu Superior Geral e achou que, naquele momento, não podia obedecer e deixou a ordem dos jesuítas por uma objeção de consciência. Ele achava que a sua fidelidade à causa sandinista e ao povo da Nicarágua lhe pedia continuar nessa missão. Pediu apenas ao Superior Geral que escrevesse uma carta carinhosa à sua mãe — porque ela não ia compreender, como mulher muito católica e tradicional —, para que ela não se preocupasse com seu filho, que ficasse em paz, porque ele apenas deixava os jesuítas, não deixava Deus nem a Igreja.

Rubem — Mas é possível, em termos dos católicos, estar em paz com a própria consciência estando em guerra com a Igreja?

Maria Clara — Mas a objeção de consciência supõe a busca da comunhão eclesial. “Eu vou colocar minha objeção de consciência, mas não estou querendo fazer uma cisão dentro da Igreja; isso aí viola minha consciência.” Vai discutir, dialogar como Fernando Cardenal. A objeção não supõe necessariamente a cisão — embora às vezes chegue lá; supõe a busca da comunhão.

Pierre — Eu acho que os princípios teológicos são claros. Na experiência individual, esses casos se colocam muito mais nas Igrejas protestantes porque elas têm sua própria teoria, o primado da consciência de um modo imediato. Na experiência católica esses casos são críticos, são relativamente raros, porque faz parte da socialização do católico amoldar sua consciência a um tipo de comunhão eclesial que implica a hierarquia; mas, quando o caso se apresenta...

Ivern — Na Igreja existe uma hierarquia na obediência: a lei eterna não se identifica com a lei positiva. A lei eterna é conhecida ou interpretada através da lei natural e das leis positivas da Igreja. Há uma hierarquia de leis. A educação, a experiência católica incorpora a mediação eclesial na estrutura da consciência do católico, mas não suprime essa hierarquia.

Otavio — O padre Ivern fez questão de marcar que o que está em questão é o modo de exercício da autoridade. No primeiro momento eu achei que isso significava reduzir a questão; depois, que não reduzia tanto assim. Está em jogo uma coisa importante, o modo de exercício da autoridade. Como se está colocando isso? Existe algum questionamento à idéia de que a Santa Sé, ou o Papa, ou determinado grupo possa falar em nome da Igreja como um todo, decidir sobre questões como essa? Isso está sendo colocado em questão?

Rubem — Acrescentando: ouvi a interpretação de que esse tipo de decisão seria parte de uma tendência que contraria os princípios conciliares do Episcopado como autoridade coextensiva com a do Papa. Haveria então, nessa medida, a ruptura de uma norma que havia sido estabelecida pós-Vaticano II e que estaria sendo perdida com uma volta à centralização papal.

Ivern — O Vaticano II fala em obediência diversas vezes, e também no Primado. Mas certamente no Vaticano II se apontaram vários caminhos de mudança em relação à Colegialidade, por exemplo, que depois não se concretizaram. O Sínodo de 69 fazia prever que um dia os Sínodos Episcopais seriam como o “Conselho do Papa”, e as Congregações Romanas se tornariam meros secretariados executores dessa vontade coletiva, sempre com o Papa na cabeça, como *primus inter pares*. De fato não aconteceu. Os Sínodos foram convocados para discutir problemas específicos, mas os documentos que resultaram desses Sínodos foram geralmente documentos do Papa, como *Evangelii Nuntiandi*, que foi uma carta apostólica escrita por Paulo VI sobre a evangelização etc. Quer dizer: o Sínodo como tal não se exprimiu. Nos Atos e nas cartas dos Apóstolos lemos às vezes: “Nós enviamos, fizemos...”; esse “nós” sumiu, e hoje apenas fica o “nós” enfático do Papa. Por isso me impressionou quando um *Döpfner* ou um *Suenens*, em 69, de pé diante de Paulo VI, diziam: “nós não estamos negando o Primado, estamos questionando o modo como se tem exercido este Primado no contexto histórico e cultural, e como ele deveria ser exercido hoje”. E esse problema surgiu de novo depois, como no caso Boff. Muitos bispos achavam que esses assuntos, antes de serem discutidos e julgados em Roma, deveriam ser primeiramente elucidados a nível local. Não é normal que com mais de 300 bispos no Brasil a Santa Sé deva intervir nesses casos concretos. Só como última instância isso deveria ser feito. Certamente que hoje essas sanções e o modo como são impostas não refletem sempre o clima de diálogo, de autoridade como serviço, e de Colegialidade. Estou pessoalmente convencido que nesses últimos séculos houve uma certa hipertrofia da autoridade papal e sobretudo do seu exercício; como também houve hipertrofia da autoridade episcopal em algumas regiões. Nós “vivemos” com frequência de documentos episcopais, e o laicato raramente se expressa. São apenas os bispos ou os padres que falam, e isso por várias razões, até

políticas. (No Brasil dos últimos 20 anos os bispos e os padres estavam mais “protegidos”.) Isso, porém, pode levar a uma hipertrofia da hierarquia, da dimensão institucional, da dimensão hierárquica. E os católicos se acostumaram tanto a isso que seria difícil para eles conceberem outro modo de exercício da autoridade.

Maria Clara — O católico, em geral, quando diz “a Igreja”, está pensando na hierarquia, e não nele. E isso é incorreto. A Igreja somos nós.

Pierre — Não só o católico como o próprio Papa. Em termos estritamente teológicos, dogmáticos, a palavra do Papa é definitiva só em casos ultra-raros. Mas concretamente, no decorrer da História, o papado exerceu dentro da Igreja essa primazia, esse papel definidor de modo extremamente variado. Nos primeiros séculos, a Colegialidade era muito mais marcada, o Papa era o “confirmador” da fé mas não o seu definidor. A História fez de uma centralização administrativa uma centralização dogmática também, e esse legado da História pesa sobre os papas e os homens atuais; eu não diria sobre este, que vem de outro quadrante ideológico e intelectual, mas em Paulo VI era evidente. Quando Paulo VI, depois do Concílio ter votado aquele documento sobre Colegialidade, depois de passar noites angustiantes, impõe, redigido do próprio punho, um adendo reafirmando a primazia papal, é claro que este ato é fruto de um problema de consciência. É a história dessa centralização nos séculos anteriores, dessa definição de tudo pelo Papa, que pesa sobre os ombros do próprio Papa.

Rubem — Ouve-se dizer que o princípio de autoridade da hierarquia católica é uma coisa medieval, atrasada, antiga, anacrônica, autoritária, obscurantista etc. Mas o senhor falava que percebe uma hipertrofia do papado nos últimos séculos. O senhor diria que na Idade Média havia mais pluralismo, mais descentralização, mais diversidade do que atualmente?

Ivern — Não sei até onde deveríamos retroceder no passado, mas certamente que isso não é coisa dos últimos séculos apenas. No passado, porém, na esfera religiosa, havia também outras autoridades que se impunham. Na Idade Média, os reis, os senhores exerciam de fato uma certa autoridade religiosa. Por outro lado, também nos dizem que houve épocas em que os bispos eram praticamente escolhidos pela comunidade, às vezes até por aclamação.

Pierre — Na Idade Média, por exemplo, a importância dos concílios locais era muito grande. Foi nos séculos XIV/XV que essa idéia conciliar foi definitivamente descartada a favor da definição pelo primado papal.

Maria Clara — O magistério do Papa, a rigor só é ordinário em Roma. Ele é Bispo de Roma. Quando ele se pronuncia para fora de Roma é sempre extraordinário. E só é definidor, irrevogável, infalível, quando se pronuncia *ex-cathedra*, em questões dogmáticas, na hora de promulgar um dogma. Mas

quando ele dá bom dia ou dá uma opinião sobre a pílula, ele não está falando *ex-cathedra*. Isso não significa que a palavra dele não tem peso para o católico: tem, deve ser ouvida com muita atenção, mas a discussão continua em aberto.

Otavio — Ou pelo menos deveria continuar. Em certa medida se fecha.

Pierre — O problema é que nessa conjuntura atual, dos últimos decênios, a Igreja não encontrou as formas de exercício do primado papal, da autoridade dogmática, episcopal, condizentes com sua visão atual do homem.

Ivern — Os papas não agem sozinhos. Estão também muito condicionados por estruturas seculares, como a Cúria Romana, que é uma grande burocracia. Sem sua colaboração, o Papa poderia fazer bem pouco. É como se o Sarney se defrontasse com uma greve passiva atingindo o 1.º, 2.º e 3.º escalões do seu governo. Os papas também estão muito condicionados e marcados pela sua experiência anterior e, no caso do Papa atual, pela sua experiência da Polônia, do Leste Europeu, onde a autoridade eclesiástica e hierárquica é ainda muito formal e forte, como era na Hungria, por exemplo.

Maria Clara — Na Polônia o catolicismo é um foco de resistência nacional, tem uma importância diferente. E o Papa é muito marcado pela Polônia.

Otavio — Aí há um paradoxo interessante, pois essa nova teologia procura justamente falar em termos de povo, de uma certa mística de povo. E aqui estamos dizendo justamente que existe uma espécie de consciência católica que inclui o povo, que realmente participa desse certo mito do Papa e da autoridade.

Maria Clara — Basta ver a visita do Papa ao Brasil. Nunca vi tanta mobilização. Dez dias o País pendente do Papa.

Otavio — Isso complica um pouco o quadro. Esses teólogos da libertação, até certo ponto, estão falando em nome do povo ou o povo está com o Papa?

Maria Clara — Estão com o povo e isso não quer dizer que estejam em guerra com o Papa. Daí você pode entender por que Boff não podia adotar outra atitude. Ia ser ruim para o povo. Ia ser um choque, ia provocar muita bagunça.

Ivern — Isso mostra que o povo, na sua tipologia, não tem mudado tanto. Vemos hoje um renascer do Integrismo e de movimentos de “presença” da Igreja no mundo. Por outro lado, apesar da Teologia da Libertação, o povo continua com uma teologia muito tradicional. Por isso, quando se fala “nesse movimento histórico, irreversível”, devemos estar atentos. Se retirássemos o apoio do clero às CEBs, gostaria de ver a reação desse povo, que tem uma cultura e uma instrução religiosa ainda bastante rudimentares e precárias.

PARA ONDE VAI A IGREJA

Otávio — Acho que o quadro está maduro para se entrar na questão das perspectivas. Quais as possibilidades de mudança num quadro bem complexificado? Não é uma coisa simples, não é só uma estratégia política que pode mudar o papado, que é retrógrado em relação à consciência dos fiéis. Quais são as perspectivas de mudança intra-ecclesial? Para onde está indo a Igreja?

Maria Clara — O Papa sabe aonde quer ir. Ele quer reafirmar certas coisas que depois do Concílio Vaticano II ficaram balançadas, e que para ele são primordiais, fazem parte da identidade da Igreja e estão mais ou menos nebulosas. Tanto que é interessante perceber que o que foi condenado no livro do Boff não foi a parte mais social, o compromisso com os pobres; não: são as definições do que é a Igreja, do que é a instituição, do que é o exercício da autoridade dentro da Igreja. A eclesiologia do Boff é que foi condenada. Acho que o Papa tem a preocupação de reafirmar a identidade da Igreja. A visão de Igreja dele é muito marcadamente apoiada sobre o clero. As conseqüências do Vaticano II, uma Igreja não mais piramidal, mais apoiada sobre os leigos, o declínio de vocações, tudo isso o preocupa. Ele insiste sobre as vocações; tem que haver mais vocações, mais padres, com todo mundo de hábito, de batina, para marcar bem a presença sacerdotal e religiosa. Ele tem um projeto ecclesial. Agora, esse Sínodo que está sendo convocado para reavaliar o concílio me dá a impressão, pela linha de atitude que vem adotando, pelos pontos que ataca, que ele quer reafirmar certos princípios fundamentais que, no entender dele, são essenciais para a compreensão da identidade da Igreja.

Pierre — Isso certamente está ligado à sua experiência da Igreja na Polônia. Os dois pontos em que ele insiste são a visibilidade dos sinais da Igreja e a família, que são características da eficácia da Igreja na Polônia.

Maria Clara — Reforçar mais a família, enquanto Igreja doméstica, reforça quantitativamente a Igreja; a Igreja polonesa é uma Igreja quantitativa — um monte de padres, seminários cheios —, diferente das do resto da Europa.

Pierre — A obsessão dele com o problema sexual não me parece fundamentalmente de ordem ética, mas ecclesial. É em torno da família tradicional que a experiência da Igreja polonesa se mostrou eficaz.

Ivern — Não sei se vocês leram o livro de Ratzinger, *Rapporto sulla fede* (em português, *Fé em crise*). É interessante. Acho que há nele uma intuição que é legítima, correta. Em períodos de mudanças rápidas, algumas dimensões fundamentais para a fé cristã podem de fato ser minimizadas, ignoradas ou sacrificadas.

É muito difícil integrar na promoção da justiça, por exemplo, as dimensões da transcendência e de mistério. Neste contexto seria interessante analisar

as razões de toda essa correria para as seitas, para os terreiros de umbanda. Alguns bispos se perguntam se suas dioceses podem ainda chamar-se católicas. Os protestantes também sofrem dessa evasão. Também seria interessante fazer um estudo sobre a teologia subjacente dos cantos usados nas igrejas do Brasil hoje. Esses cantos com frequência não conseguem integrar as dimensões de transcendência e mistério com as exigências da luta pela justiça.

Nesse sentido, a intuição e a preocupação de Ratzinger, como aquelas do Papa, são em grande parte corretas. Mas tanto Ratzinger como o Papa fazem os seus diagnósticos e propõem soluções condicionados pela sua experiência e cultura, pela sua formação teológica e filosófica. Ratzinger, por exemplo, vê todos os problemas da Igreja como se fossem um resultado do pós-Vaticano II. Sua opinião sobre os últimos 20 anos pós-conciliares é muito negativa. Aqui não temos essa impressão: a Igreja hoje tem maior credibilidade, está mais próxima do povo; hoje os valores de comunhão e participação também são mais fortes. E isso é muito importante. Quando perguntam a Ratzinger qual é a sua esperança na Igreja de hoje, ele diz: "Minha esperança são os movimentos". Para ele, esses movimentos são *Communione e Liberazione*, os *Focolari*, os *Cursilhos*, os *Carismáticos*. . . Movimentos esses que têm, sem dúvida alguma, sua dimensão positiva, mas que também levantam sérias dúvidas sobre o seu conceito de Igreja e de presença cristã no mundo, sobre seu diálogo com o mundo e com outras religiões etc. As intuições e preocupações são em grande parte corretas, mas com frequência se apóiam em diagnósticos e terapias muito condicionadas por filosofias, teologias e visões da realidade muito tradicionais. A mensagem do Papa, como aquela de Ratzinger no seu livro, encontra um eco em alguns setores e também nas bases ainda muito tradicionais, mas às vezes também polariza e pode até marcar, sem querer um retrocesso.

Rubem — Eu acrescentaria outro aspecto muito visível, que são as viagens e a escolha deliberada de visitar santuários tradicionais, de devoção popular tradicional, Mariana sobretudo. Maria e romarias. E a canonização de santos. O catolicismo dos santos, das devoções populares, das romarias, combinado a esse conjunto, forma, me parece, um perfil muito complexo. De um lado um projeto eclesial sacerdotal, mas que por outro lado estimula práticas de devoção popular tradicionalmente desprezadas pelo catolicismo tridentino, sacerdotal; por um lado conservador quanto à doutrina e, por outro, muito "avançado" socialmente, em dia com os reclamos sociais. No Brasil falou de Reforma Agrária, de direitos operários e sindicais.

Ivern — Em São Paulo estive com o líder sindical Waldemar Rossi e o abraçou em público. Foi um gesto político abraçar um senhor que criticava a ordem.

Rubem — E aquele era um momento quentíssimo; a greve do ABC sendo reprimida, os grevistas não achavam lugar para se reunir. Foi um gesto de legitimação e consagração por parte do Papa. Acho que se pode dizer que, em termos extra-eclesiais, ele não tem maiores problemas com os projetos de reforma social (excluindo-se a família e a moral sexual, é claro). A ênfase nos direitos humanos também é um tema que se repete. Há problemas nas alianças com comunistas e marxistas, isso sim. E juntando essas coisas todas, não temos um perfil muito nítido, mas um perfil complexo.

Ivern — Acho que na sua cabeça ele é coerente. De fato, as reações que provoca talvez não o sejam. Suas intuições são corretas, mas ele não consegue integrar seus diversos discursos: o “social” e o “religioso”. Uma volta ao tradicional, às imagens, ao simbolismo do passado etc. — o ponto de partida da Teologia da Libertação foi uma doutrina tradicional, uma práxis religiosa alienada do mundo e dos homens e que era preciso corrigir —, se não estiver integrada ao social, poderia levar-nos de novo à opressão e à injustiça social, como nos levou anteriormente. Os dois discursos deveriam estar muito integrados e de certo modo ele não consegue fazê-lo. No passado vivemos tempos de muitas imagens e de igrejas cheias, mas também de muito divórcio entre fé e vida social concreta. Não podemos simplesmente voltar àquele passado.

Maria Clara — Para ele, o maior mal é a Igreja vazia, o êxodo da Igreja.

Otavio — Talvez não haja uma relação tão unívoca entre esse tradicionalismo e a opressão social. Ele deve imaginar que é possível haver uma situação hierárquica tradicional que não implica necessariamente opressão; tanto assim que no plano social ele está colocando certas questões, mas dentro de um quadro de tradição e de hierarquia.

Rubem — O que faz muito sentido na Polônia. Quando os sindicatos de camponeses foram finalmente reconhecidos, a primeira resolução sindical foi fazer uma romaria a *Czestojowa* para agradecer a graça.

Ivern — Há um retrocesso do primado da caridade, de certo modo. Fui convidado para falar, no encerramento de um congresso, sobre “o serviço da fé e a promoção da justiça”. Quando falava na necessidade de diálogo na Igreja, de não se refugiar nas posições opostas dos que pretendem defender a pureza e integridade da fé e os que pretendem encarná-la na vida — os que defendem o primado da ortodoxia e os que defendem a ortopraxis —, alguém apartou: o senhor colocou no mesmo pé ortodoxia e ortopraxis!” Respondi: “Ortodoxia não é ortodoxia se não inclui a práxis do Evangelho”. Se não observarmos os mandamentos, a *verdade* de Deus não está em nós (São João). Essa “volta” pouco matizada aos princípios desencarnados, à fé apenas como crença dogmática, poderia levar-nos a uma nova opressão em nome da fé.

Otávio — No Brasil, quais são as perspectivas desse tipo de movimento? Isso já está acontecendo? Com que quadros da Igreja se conta para isso?

Rubem — E acrescentando: o tipo de pressão que tem havido a nível do Vaticano tem provocado discussões do tipo autocrítico nessa comunidade mais próxima de Boff, reavaliações, procura de reencontros no sentido que Pierre falava no início? Observa-se um movimento de refluxo ou a tendência é radicalizar a polarização?

Pierre — Quero precisar, pois parece ter havido um equívoco. Não falei em reencontro como se fosse a correção de um desencontro, mas no sentido de reencontrar e intensificar, num outro nível, místico, a comunicação e a comunhão, já que a comunicação pública, normal para um teólogo, foi provisoriamente interrompida. Isso não quer necessariamente dizer uma correção de rumo.

Maria Clara — Eu concordo com o que padre Ivern falou dos cantos, que muitas vezes essas músicas não correspondem àquilo que o povo gostaria de expressar; o povo gosta do tipo de canto *A nós descei a Divina Luz* etc. Esse negócio da revalorização dos santos, das procissões, o próprio culto mariano, acho que no Brasil se pode perceber a presença disso; o que não sei é se isso esteve realmente ausente das comunidades de base. Acho que o povo sempre manteve essas devoções. Por exemplo: nos encontros nacionais, inter-eclésiásticos das CEBs — o último foi em Canindé —, isso estava altamente presente; as celebrações organizadas, coletivas; procissões, rezas de terço. Talvez alguns elementos, agentes de pastoral, quisessem imprimir uma linha mais política do que explicitamente religiosa, mas não acho que isso estivesse ausente. Conheço um pouco a diocese de Caxias e algumas paróquias da periferia do Rio e de Belo Horizonte; no mês de maio, as Nossas Senhoras passam sempre nas casas, é imperdível isso.

Pierre — Acho que há um ritmo. Na massa da Igreja sempre se fizeram essas coisas; mas, nas comunidades mais conscientizadas ou mais “modernizadas” (não no sentido das CEBs atuais, mas num sentido de certa racionalização da fé, de certa nacionalização cultural da Igreja, da transformação da mítica em ética), houve uma luta real contra os ritos populares. Isso na classe média, e também como tentativa de impor um “ethos purificado” às classes populares. Conheço o caso dramático de um padre que tentava impedir a saída em procissão de uma imagem da santa, e tentaram jogar o padre no rio!

Rubem — Soube de outro em que alguém roubou a santa da Igreja para percorrer com ela a vizinhança, pois o padre não queria que ela cumprisse a visitaçao tradicional do mês de maio.

Pierre — Houve também na literatura da pastoral popular, no seu início, um menosprezo, uma crítica bastante radical. De alguns anos para cá tem havido

uma redescoberta da religiosidade popular, do valor simbólico, da necessidade de encarnar idéias e orientações éticas através dos ritos. O que está acontecendo talvez agora — veja esse mês de maio, por exemplo, com a circulação da imagem de Nossa Senhora entre as famílias — é o preenchimento de sentido de maneira diferente na paróquia tradicional e numa CEB.

Ivern — Acho que as CEBs têm contribuído para aumentar a cultura religiosa do povo através da leitura bíblica. Porém, a cultura religiosa do povo é ainda precária, e isso assusta como assusta também a falta de formação religiosa das elites católicas que conheço. Se você der à Igreja líderes conservadores, as elites o serão ainda mais, e parte do povo poderá voltar a uma religião popular que talvez não seja tão ilustrada, tão boa como seria desejável. Atualmente, do ponto de vista das elites da Igreja Católica no Brasil, incluindo bispos, há poucos que possam fazer a ponte do diálogo. Falta gente que possa atuar como mediador. Atualmente há uma certa polarização no Episcopado: grupos pequenos nos extremos e, no meio, uma massa de gente aberta que assimilou o fundamental da Teologia da Libertação, mas que não aceita os extremismos, nem de direita, nem de esquerda. Agora, se houver uma política sistemática de nomeação de bispos de tendência mais conservadora, isso poderia mudar.

Pierre — Em 10, 15 anos mudaria a face da Igreja no Brasil.

Otávio — Não há a hipótese de que apareçam com mais força no cenário exatamente esses setores intermediários que ficaram um pouco recuados? Eu sinto que há muitas pessoas de bom senso que tinham críticas, por exemplo, à Teologia da Libertação e à maneira como ela era conduzida, mas não havia clima para colocar as questões. No bojo dessa discussão agora não há possibilidade de espaço para essas pessoas, que têm posição mais intermediária, aparecerem com mais força. Talvez sejam até a maioria.

Ivern — É difícil integrar. Eu não gostaria de insistir sobre a coerência lógica, mas acho de fato que os fenômenos estão relacionados e que se você insistir numa certa alienação em nome da fé — a simples volta da liturgia em latim, das imagens dos santos, por exemplo —, poderiam retornar símbolos que já não têm significado, e uma volta assim é assustadora. Eu não vejo profetas da mediação, e a esperança poderia estar aí. Fala-se muito em conciliação, mas de fato há poucos conciliadores. Cada um insiste na sua posição.

Rubem — Eu me pergunto se, paradoxalmente, João Paulo II não é um profeta da mediação.

Ivern — Apesar das aparentes contradições, talvez, no fundo, ele o seja. Mas tenho as minhas dúvidas pelas reações polarizadas que provoca.

Rubem — Porque se há um homem muito moderno e muito conservador, ao mesmo tempo, é ele...

Maria Clara — Aliar abertura para fora e fechamento para dentro?

Ivern — Acho que a visão do Papa, como aquela do Ratzinger, está muito condicionada pela situação européia. Na Europa há uma crise cultural e de valores muito forte. Ratzinger atribui a contestação em grande parte à reação de uma classe média liberal muito “farta” e moralmente um tanto “pobre” . . . Na Europa querem manter aquilo que já tem. Aqui a situação é diversa. Aqui não existe o cansaço moral, a mesma crise de valores que na Alemanha ou na Holanda.

Documento

A alma bendita de Tancredo, em mãos

Aqui estão alguns trechos de cartas e bilhetes* depositados sobre o túmulo de Tancredo Neves por milhares de turistas, devotos de São Francisco de Assis e romeiros. Os pedidos e agradecimentos por milagres destacam-se pela exaustiva solicitação de empregos, aposentadorias, saúde e, em especial, para que a alma do ex-presidente eleito interfira na trajetória da política brasileira atual.

Micênio Santos

Tancredo Neves
sei que estás nos pés de Jesus Cristo
porque era muito bom.
Peço que me ajude
na minha saúde e paz,
tranqüilidade entre os meus familiares.
Tancredo
ajude ao Carlito a gostar de mim.

* Foram respeitadas a grafia, a utilização de iniciais maiúsculas e minúsculas e as mudanças de linha dos bilhetes originais.

A.º Tancredo

em mãos

Por favor quem recolher
os cartões em peço que leiam
a mimha - por favor é muito
importante pra mim.

Obrigada e me atenda
a pessoa a ler.
Deus lhe pague

VIA AÉREA
PAR AVIÃO

SELO

Eu Tancredo
em evidência
suficiente
com seu o
da glória e não
esperança do
ter sido
e em perso
e se si que
e nosso
usos muitos
e seus cedos
o Espírito
resistente a
sabe como
na este

Não esqueça o meu pedido.
Quero que interceda junto ao
altíssimo.

Alma Santa do Sr Tancredo
NOSSO Presidente
Pres. General

nosso
facil
quando
quanto que
aquelos
to enoçiom
mãe da tr.
mande eu
em mais
da celebra
s de graça
Cida de

Obrigado
permissão de visitar o túmulo
de Graça da Nova
Obrigado
Rosângela

RECAIDO ANOTADO POR

COMO FOI RESOLVIDO?

Rosângela H.T.

Senhor Tancredo
ajuda - para a que
em arruma um
serviço na fábri
ca.

Preciso:
Emprego onde tenha segurança e satisfação.
Sei que o sr. como na Terra também estará no céu junto
com Senhor
exercendo o poder
ajudando a governar nosso país.
Não esqueça da nossa Garbosa
SÃO JOÃO NEPOMUCENO.
Interfira junto com Cristo
uma vez que agora é um de
Seus Ministros e amplie
novos campos de empregos,
acabe com a luta e a fome
e mostre ao nosso povo
que Cristo realmente
existe.

Obrigado

Dr. Tancredo
Você está em paz
Eu vim aqui conhecer
a sua cidade natal.
Muito obrigada por você ter
Nascido e abençoado o Brasil.

M. C. 07/09/85

Esmeraldina de Paiva Rosa
Pede com fé tem certeza
que será atendida
sofre de asma, diabética e pressão
arterial.
Com a graça de Deus tenho
esperança da recuperação.

O Tancredo tu grande, poderoso e defensor
da nação, tu auxílio maravilhoso dos brasileiros,
Tu terrível como exército de amizade, tu que
só querias destruir a miséria em todo o Brasil,
nas nossas angústias, nas nossas lágrimas e

desespero, ia nos defender do inimigo tu que fostes para um novo paraíso e deixaste o povo unido e sofrido "mas" brasileiro.

23/04/85 escrevi
22/09/85 visitei-te

Tancredo sei que voz
tem todo poder porque está
ao lado de Deuz. Peço que
não deixe o Donato afastar de mim
que ele volte a ser a mesma pessoa
que era antes que nosso
casamento seja realizado.

M. M.

21/09/85

Presidente Tancredo Neves
Ajuda espiritual a
salvar o nosso e o
seu Brasil

B. H. Bairro da Graça.

Oração:
Peço à alma bendita
de Tancredo Neves que
faça com que o meu
filho consiga ser
chamado para o emprego.
Em nome do Pai
Filho e Espírito Santo.
Amém.
Rio de Janeiro
6/09/85

Não esqueça o meu pedido.
Quero que interçeda junto ao
altíssimo.

Campinas 4/9/85

Caro amigo Tancredo

Em primeiro lugar quero dizer que gosto muito do senhor eu só o conheci pela televisão como eu queria tê-lo conhecido pessoalmente e ter conversado muito e eu sei que iria me ouvir. Tancredo, nesta carta quero agradecer um pedido que fiz ao senhor e fui atendida graças a Deus.

O meu filho mais velho, Marcelo de 14 anos estava precisando trabalhar e estava difícil o serviço e eu pedia a Deus e à alma de Tancredo e ele já está trabalhando. Ele está em serviço muito bom e um bom futuro.

Eu peço que Tancredo, de onde ele está, olhe pelo meu filho, iluminando cada vez mais a cabeça dele e que Deus dê muito juízo e saúde para ele. Eu peço a quem ler esta carta por favor que digam esse trecho que vou escrever agora e fale com alguém que possa me ajudar, falando na televisão sobre o que peço e que se Deus e Tancredo Neves me ajudar, será mais uma graça e um milagre.

Eu tenho minha mãe desaparecida a 24 anos eu tinha mais ou menos 4 anos quando ela foi embora com meus 2 irmãos que se chamam Donizete Faustino de Oliveira e Maria José, e o meu maior desejo é ver minha mãe e meus irmãos.

Hoje sou casada, tenho 3 filhos que também querem muito conhecer a avó, peço por favor, quem ler esta carta, fale com alguém, com alguma autoridade que possa me ajudar eu preciso muito dela que está me fazendo muita falta. Minha mãe está agora com 52 anos e se chama Afonsina Maria de Jesus. Ela foi embora

da cidade de Santa Rita de Cássia em Minas Gerais que é a cidade em que nasci. Eu já escrevi para várias emissoras do rádio e canais de televisão a muitos anos, venho fazendo isso e não tinha nenhuma resposta, nem sei se leram minhas cartas, por isso eu peço que me ajudem encontrar minha mãe e tenho muita fé em Deus e em Tancredo que foi uma pessoa muito humana e sei que de onde ele está irá me ajudar. Me ajudem e Deus lhe pague!

Meu nome: Vicentina Maria de Jesus
Nome de minha mãe: Afonsina Maria de Jesus
Meu endereço: Rua Elias de Oliveira Saboia n.º 48/32 Jardim São Fernando
Campinas Estado de São Paulo CEP: 13.100
Mais uma vez eu peço que me atenda quem ler essa carta

Ass: Vicentina Maria de Jesus "Vaz"

risquei o sobrenome, porque é o de casada e minha mãe não conhece aí pode ficar mais difícil, encontrá-la.

Presidente Dr. Tancredo

Sei que foi bom caridoso com os pobres e seu sofrimento foi cruel sendo assim Deus o levou para o reino da Glória Onde hoje seu nome é a esperança do nosso Brasil. E é por ter sido tão maravilhoso que eu pesso do fundo do coração e sei que pela fé que tenho em nosso Presidente ei de alcançar muitas Graças. Então pesso que entercedas a Deus e ao Divino Espirito

Santo para conseguir minha aposentadoria
Pois só Deus e Tancredo sabe o motivo
ao qual me levou a este grande pedido
pois sei que pelo seu sofrimento tornou um martírio
na história do Brasil por isto do povo pobre
reza e não cansa de pedir que rogas a Deus
por nós cujo nosso sofrimento também e muito triste
por que há tanta coisa que se você fosse nosso
Presidente seria mais fácil isto eu tenho certeza.
Quando vejo os repleis dos programas que
voce andava fazendo aquelas viagens eu fico muito emocionada
mas só sai da frente da tv quando termina.
Quando eu alcançar a graça que eu mais
necessito vou mandar celebrar uma missa em ação de graças
aqui na minha cidade
Pois um dia erei no seu tumulto para refletir com
voce as pressões a Deus.

*A*bstracts

Maria Beatriz Bretas et alii

**MEDIA AND MYTHS: THE DEATH AND
DEATHS OF TANCREDO NEVES**

This article focuses on the journalistic coverage given to the illness and death of Tancredo Neves, in a consideration of the work of the mass media, television in particular.

It discusses the way in which journalists treated the facts generated by the President-elect's sickness and death, relating this coverage to existing considerations in the field of communications theory, especially to those concerning television and its language.

Josildeth Consorte

WAITING FOR THE SAVIOR...

This essay examines some aspects of the popular religious manifestations which occurred in São Paulo during the period between March 26th (the date of Tancredo Neves' arrival in the city) and April 21st, 1985 (the date of his death).

It seeks to contribute to the discussion of popular participation in the Brazilian political process and the importance of religious mediations in its development.

Ralph Della Cava

THE VATICAN OFFENSIVE

This article (taken from a broader study entitled "A Igreja e a *abertura*", to appear in *A Igreja e as bases em tempo de transição*, compiled by P. J. Krischke and S. Mainwaring, currently at the printers, Brasiliense, São Paulo) calls attention to the emergence inside the Brazilian episcopate, around 1979, of what the author call the "conservative restoration", which can be better understood when seen as an integral part of a larger conservative movement present in world Catholicism. The aim of this new conservative network is to reach a dominant position within international Catholicism. In order to do this, it must create its own structures, ideology and "institutions inside institutions". At the same time, it needs to dismantle the virtual hegemony once enjoyed by the "progressive Church".

The question is whether the Church, as it enters its third millennium, will defend the inherent right of the dispossessed to shape their own destinies or let itself be carried along on the neoconservative wave currently sweeping the developed world.

Regina Novaes

THE CATHOLIC CHURCH, AGRARIAN REFORM AND THE NEW REPUBLIC

Using the Catholic Church, Agrarian Reform and the New Republic as the three main elements in its development, this article — in which certain specific regions of the Brazilian Northeast are examined — seeks to identify issues and directions for investigating the present state of relations between the trade union movement and state agency staff, on the one hand, and pastoral action agents (lay and religious) and laborers whose political participation was either shaped or altered by the Catholic Church, on the other.

Eni Orlandi

THE LIBERALS' STATUTE AND LAND REFORM

Legalism, liberalism and democracy are the groundwork that sustains the Agrarian Reform discourse.

In its proposed form, it is, above all, a means of regulating land disputes. In order to harness the brute force which Agrarian Reform implies, all of Brazil's governments during this century have softened its meaning: Agrarian Revision and Land Statute were names which aimed at "stripping" it of its power.

In this way, they have tried to keep the workers from giving it another meaning: in which Agrarian Reform means a break in the relations of domination, leading to a transformation in the relations between labor and private property.

The main thrust of the liberal discourse, upon which Agrarian Reform depends, is to define these relations within a set of laws, questioning neither the content of these nor the state of inequality on which they rest. To combat this legal formalism, it is necessary to define the issues, identify the struggles, and shed light on the diverse realities which it contains.

Scott Mainwaring

THE CATHOLIC CHURCH AND THE POPULAR MOVEMENT: NOVA IGUAÇU, 1974-85

This article analyzes the relationship between the Church and the neighborhood movement in Nova Iguaçu (a working class city 30 kilometers to the north of Rio de Janeiro). It traces the rise, development, and dilemmas of what became one of the most important popular movements in the state of Rio de Janeiro. It shows how the Church's role has changed during the process of political liberalization, and some of the ways in which the Church contributes to the movement. Finally, the article illustrates some dilemmas confronting both the popular Church and the popular movements, and the kinds of alliances and tensions which exist between the Church and the neighborhood movement in Nova Iguaçu.

Mariza Soares

"BELIEVERS" IN THE ELECTIONS

A large number of self-styled "evangelical politician" candidates, coming from all of the political parties, participated in the 1982 Rio de Janeiro municipal elections. In considering the way in which the image of an "evangelical politician" is constructed, the author studied the evolution of some of these candidacies, showing how a politico-religious discourse arises before which various sectors are identified.

INTERVIEW WITH MARIA CLARA BINGEMER,
FATHER IVERN AND PIERRE SANCHIS — THE BOFF CASE:
THE MEANING OF OBEDIENCE

The questions which surrounded and continue surrounding the punishment that the Vatican imposed on Brother Leonardo Boff are discussed in this interview with Maria Clara Bingemer — theology professor, Father Ivern — Jesuit, and Pierre Sanchis — anthropology professor and ISER member. The main aspects of their discussion are: canon law; strategies characteristic of groups and factions within the Catholic Church; the mystical dimension implicit in the vow of obedience; and an interpretation of the significance of Leonardo Boff's punishment on the Church's immediate history.



Impressão e Acabamento

GRÁFICA E EDITORA FCA

com filmes fornecidos pelo editor

AV. HUMBERTO DE ALENCAR CASTELO BRANCO, 3972 - TEL.: 419-0200
SÃO BERNARDO DO CAMPO - CEP 09700 - SP -

Maria Beatriz Bretas et alii

A morte e as mortes de Tancredo Neves

Josildeth Consorte

À espera do Salvador

Ralph Della Cava

A ofensiva vaticana

Regina Novaes

**Igreja Católica, Reforma Agrária
e Nova República**

Eni Orlandi

O estatuto do liberal e a reforma da terra

Scott Mainwaring

Igreja Católica e movimento popular

Mariza Soares

Os crentes nas eleições

Boff: o sentido da obediência

Debate

À alma bendita de Tancredo, em mãos