

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**QUE PAPO É ESSE?:
INTELECTUAIS RELIGIOSOS E
CLASSES EXPLORADAS NO BRASIL (1974-1985)**

IRANEIDSON SANTOS COSTA

TESE DE DOUTORADO EM HISTÓRIA

SALVADOR (BA), ABRIL DE 2007

IRANEIDSON SANTOS COSTA

**QUE PAPO É ESSE?:
INTELECTUAIS RELIGIOSOS E
CLASSES EXPLORADAS NO BRASIL (1974-1985)**

**TESE APRESENTADA AO PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA (UFBA),
COMO REQUISITO PARCIAL PARA
OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR.
PROFESSORA ORIENTADORA: DRA. LÍGIA BELLINI**

ABRIL DE 2007

*Para os meus pais,
Irani e Nei (in memoriam),
de quem herdei bem mais
do que a combinação dos nomes*

As pobres coisas que eu sei
Podem morrer, mas espero

Transversal do Tempo
(João Bosco e Aldir Blanc)

RESUMO

Essa Tese tem por objetivo analisar a relação entre os intelectuais religiosos e as classes exploradas no Brasil dos últimos dez anos da ditadura militar, período que uns chamam de “abertura”, outros de “distensão”, e que, de um modo ou de outro, marcaria decisivamente os rumos trilhados pelo país na democracia que hoje experimentamos. Os intelectuais religiosos em questão são jesuítas, mais especificamente aqueles integrantes de um grupo autodenominado Pastoral Popular (PaPo), muito ativo ao longo destes anos. A investigação se defronta com uma rica encruzilhada: (1) da história social brasileira, com o esgotamento de um ciclo econômico (pós-1973) e o início de uma distensão (ou abertura) política (a partir de 1974); (2) da trajetória das Igrejas brasileiras, mais especificamente da Igreja Católica, rompendo sua aliança histórica com as classes dominantes e assumindo pela primeira vez uma posição explícita e corajosa em favor das classes exploradas, (3) do percurso da Companhia de Jesus a partir de meados da década de 1970, particularmente após sua *Congregação Geral XXXII* (1974-1975), quando redefiniu (ou atualizou), através do Decreto 4, sua missão através do “Serviço da Fé e Promoção da Justiça”. Já a baliza final adotada permite perceber dois momentos destas distintas conjunturas: a Companhia de Jesus antes e depois do generalato do Padre Pedro Arrupe y Gondra (afastado da direção da Ordem desde 1981, por conta de uma trombose cerebral), a Igreja Católica antes e durante o papado de João Paulo II (eleito em 1978), a transição brasileira antes e depois da chamada redemocratização, com a Lei da Anistia (1979), a reorganização partidária (em especial, a fundação do Partido dos Trabalhadores, em 1980) e a estruturação das centrais sindicais. Eis, portanto, a que nos propomos: investigar a ação concreta de um grupo específico de Pastoral Popular, indagando de que maneira estes intelectuais religiosos se relacionam com as classes populares em seus diversos espaços, que tradução fazem das matrizes culturais existentes, como se posicionam diante dos possíveis projetos coletivos aí gestados.

Palavras-chave: Jesuítas. Classes Exploradas. Igreja Popular. Marxismo. Ditadura Militar.

ABSTRACT

This thesis is concerned with the relationship between religious intellectuals and explored classes in Brazil, during the last ten years of the military dictatorship. Some call this period “opening”, others “distension”. In any case, it decisively marked the country’s path towards today’s democratic regime. The religious intellectuals studied are Jesuits, more specifically those taking part in the group that was self-denominated Popular Pastoral (PaPo), which has been very active throughout those years. The inquiry deals with rich crossroads: (1) of Brazilian social history, with the exhaustion of an economic cycle (after-1973) and the beginning of a political distension (or opening) (from 1974); (2) of the Brazilian Churches’ path, particularly that of the Catholic Church, which has breached its historical alliance with the ruling classes and took for the first time an explicit and courageous position siding with the explored social strata; (3) of the Society of Jesus’ trajectory from the mid-1970s, particularly after its General Congregation XXXII (1974-1975), when it has redefined (or brought up to date), through Decree 4, its mission through the “Service of Faith and Promotion of Justice”. The temporal boundaries of this study allow us to perceive two moments of these distinct conjunctures: the Society of Jesus before and after the leadership of Peter Arrupe y Gondra (who left the Order’s direction in 1981), the Catholic Church before and during John Paul II’s papacy (which started in 1978), the Brazilian transition before and after the redemocratization, with the Amnesty Law (1979), the parties reorganization (especially the foundation of the Workers Party, in 1980) and the emergence of trade unions general organizations. We investigate the concrete actions of a specific group in the Popular Pastoral, seeking to understand how these religious intellectuals related to the popular classes in different spaces, how they translated the existing cultural matrixes, how they positioned themselves as regards popular collective projects.

Key words: Jesuits. Explored classes. Popular Church. Marxism. Military Dictatorship.

SUMÁRIO

9	ABREVIATURAS E SIGLAS
12	UMA RUA CHAMADA HISTÓRIA
15	INTRODUÇÃO

PRIMEIRA PARTE: AD INTRA

CAPÍTULO 1

A DESILUSÃO QUE NOS AMADURECEU: A IGREJA CATÓLICA EM ROMA E NA AMÉRICA LATINA

23	Um surdo clamor que brota de milhões
26	Nosso Puebla de los Hombres
29	Entre a dúvida montiniana e a firmeza polonesa
37	Adaptação, oportunismo ou conversão?

CAPÍTULO 2

DEUS ESCREVE CERTO POR BISPOS TORTOS: A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

42	Brasil de todos os pobres
48	Pobres de todo o Brasil
51	O Mobral da realidade brasileira
56	Para onde sopra o Espírito?

CAPÍTULO 3

NEM TÃO MAUS COMO DIZEM, NEM TÃO BONS COMO PENSAM: A COMPANHIA DE JESUS

62	Si cum Jesu itis, non cum Jesuitis
69	Uma General Motors do serviço
81	Um Geral Peregrino
88	Pedro e Paulo

SEGUNDA PARTE: AD EXTRA

CAPÍTULO 4

TRISTE SÉRIA SE NÃO MATASSEM NENHUM PADRE: REPRESSÃO, VIOLÊNCIA E LUTA ARMADA

102	Encostado ao muro, aturo. Espero a execução
112	Os tempos próprios da Companhia
131	Hay que morir primero

CAPÍTULO 5**AD MAJOREM MARXIS SCIENTIAM:
O DIÁLOGO ENTRE CRISTIANISMO E MARXISMO**

- 141 Os confessores de Marx**
- 151 Com as mãos estendidas**
- 162 Um assunto quente**
- 178 Entrar pela porta deles para que eles saiam pela minha**

CAPÍTULO 6**NÃO CONFUNDA CAMARÃO COM BICHO PITU:
A DIFÍCIL ARTICULAÇÃO ENTRE FÉ E POLÍTICA**

- 198 Encruzilhadas ideológicas**
- 203 Atrapalhando o trânsito**
- 211 Pra ficar mais explicado**
- 222 O facão, a foice e o machado**

TERCEIRA PARTE: UM PÉ NA FRENTE E OUTRO ATRÁS**CAPÍTULO 7****DOUTOR VAI DE RURAL, PADRE VAI A CAVALO, TRABALHADOR VAI A PÉ:
OS INTELECTUAIS E AS CLASSES POPULARES**

- 232 A pobreza como mãe**
- 240 O texto é a práxis**
- 249 Em tudo amar e servir**
- 256 Chamem o tradutor**
- 274 Um clima de gratuidade e eficácia**

282 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREVIATURAS E SIGLAS

ABL	Academia Brasileira de Letras
ACB	Ação Católica Brasileira
ACO	Ação Católica Operária
ADCE	Associação de Dirigentes Cristãos de Empresa
AI-5	Ato Institucional nº 5
ALN	Aliança Libertadora Nacional
AP	Ação Popular
Arena	Aliança Renovadora Nacional
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
ASETT	Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo
BAH	(Vice)Província da Bahia
BAM	Região Brasil Amazônia
BMT	Região do Mato Grosso
BNE	Província Brasil Nordeste
BNM	Brasil: nunca mais
BRC	Província do Brasil Centro-Leste
BRM	Província do Brasil Meridional
BRS	(Vice)Província do Brasil Setentrional
CAL	Comissão Episcopal sobre a América Latina
Campo	Casa da Memória Popular
CAV	Centro Antonio Valdivieso
CBA	Comitê Brasileiro pela Anistia
CCB	Centro Cultural de Brasília
CC.GG.	Congregações Gerais
CEAS	Centro de Estudos e Ação Social
Cebrap	Centro Brasileiro de Análise e Planejamento
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEDIAL	Centro de Estudos para o Desenvolvimento e Integração da América Latina
Cedope	Centro de Documentação e Pesquisa
Celam	Conselho Episcopal Latino-Americano
Cenfi	Centro de Formação Intercultural
CEP	Comissão Episcopal de Pastoral
Cepape	Centro de Pastoral Paulo Engler
Cepat	Centro de Pesquisa e Apoio aos Trabalhadores
CERIS	Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais
CF	Campanha da Fraternidade
CG	Congregação Geral
CGT	Central Geral dos Trabalhadores
CIA	Agência Central de Inteligência
CIAS	Centros de Investigação e Ação Social
CIAS	Centro João XXIII de Investigação e Análise Social
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
CLACIAS	Conselho Latino-Americano dos CIAS
CMF	Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria (Claretianos)
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COB	Círculo Operário da Bahia

Cohiba	Comissão de História da Província Jesuítica da Bahia
CPAL	Conferência dos Provinciais Jesuítas da América Latina
CpS	Cristãos para o Socialismo
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRB	Conferência dos Religiosos do Brasil
CRH	Centro de Recursos Humanos
CRPJB	Conferência Regional dos Provinciais Jesuítas do Brasil
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DCE	Diretório Central dos Estudantes
DEI	Departamento de Investigações Ecumênicas
DIA	Distrito da Amazônia
DIEESE	Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos
DOI-CODI	Destacamento de Operações Internas - Centro de Operações de Defesa Interna
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
DSI	Doutrina Social da Igreja
ECA	Estudios Centro-Americanos
ELN	Exército de Libertação Nacional
ELO	Escola de Líderes Operários
Esc.	Escolástico
ESG	Escola Superior de Guerra
FMLN	Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional
FMI	Fundo Monetário Internacional
FORGS	Federação Operária do Rio Grande do Sul
FSLN	Frente Sandinista de Libertação Nacional
GNCS	Grupo Nacional de Coordenação Social
IBAD	Instituto Brasileiro de Ação Democrática
Ibrades	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento
IEPS	Instituto de Estudos Políticos e Sociais
IHCA	Instituto Histórico Centro-Americano
IHU	Instituto Humanitas da Unisinos
Ilades	Instituto Latino-Americano de Desenvolvimento
INP	Instituto Nacional de Pastoral
IPES	Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais
IPM	Inquérito Policial-Militar
Ir.	Irmão
ISI	Instituto Santo Inácio
ISPAC	Instituto Superior de Pastoral Catequética
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
Jesedes	Secretariado Jesuíta para o Desenvolvimento Sócio-Econômico
JIC	Juventude Independente Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
JUC-SOBE	Jovens Unidos do Calabar-Sociedade Beneficente
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MFA	Movimento Feminino pela Anistia
MIA	Missão Anchieta
MNU	Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial
MR-8	Movimento Revolucionário 8 de Outubro
MSU	Movimento Solidarista Universitário

MUSM	Movimento Universitário de Santa Maria
OCarm	Ordem dos Carmelitas
OFM	Ordem dos Frades Menores (Franciscanos)
OP	Ordem dos Pregadores (Dominicanos)
ONIS	Organização Nacional para a Integração Social
Opan	Operação Anchieta
OSB	Ordem de São Bento (Beneditinos)
OSM	Ordem dos Servos de Maria (Servitas)
PaPo	Pastoral Popular
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PCdoB	Partido Comunista do Brasil
PCF	Partido Comunista Francês
PDC	Partido Democrata Cristão
PDS	Partido Democrático Social
Pe.	Padre
PF	Polícia Federal
PHS	Partido Humanista da Solidariedade
PJMP	Pastoral de Juventude do Meio Popular
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
Polop	Política Operária
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC	Pontifícia Universidade Católica
PUG	Pontifícia Universidade Gregoriana
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
SARES	Serviço de Ação, Reflexão e Educação Social
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SCJ	Congregação dos Sacerdotes do Sagrado Coração de Jesus (Dehonianos)
SDB	Sociedade de São Francisco de Sales (Salesianos de Dom Bosco)
SDS	Sociedade do Divino Salvador
SJ	Sociedade de Jesus/Companhia de Jesus
SJS	Secretariado para a Justiça Social
SNI	Serviço Nacional de Informações
SVD	Congregação do Verbo Divino
TFP	Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade
UCA	Universidade Centro-Americana José Simeón Cañas
UCSal	Universidade Católica do Salvador
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
Unisinos	Universidade do Vale do Rio dos Sinos
UP	Unidade Popular
USG	União de Superiores Gerais das Ordens Religiosas
VPR	Vanguarda Popular Revolucionária

UMA RUA CHAMADA HISTÓRIA

Faz mais de vinte anos que caminhei pela primeira vez pela Estrada de São Lázaro. Em algum dia do começo de 1986, levado pela mão de minha mãe, fui me matricular no curso de Ciências Sociais. Naquele tempo as mães já não costumavam acompanhar seus filhos à Universidade, comportamento que, só bem depois vim saber, gerou comentários mesquinhos de gente tida como muito avançada politicamente. Hoje, agradeço profundamente ter podido contar com minha mãe nestes anos todos de caminhada ao longo dessa estrada.

Aqui, nesta Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, o mestre Gey Espinheira me ensinou, melhor, me demonstrou, na prática do dia a dia, e de uma vez por todas, que o trabalho (inclusive o intelectual, mas não apenas este) e o prazer não apenas podem como devem caminhar sempre juntos. Aqui, Antônio Câmara me deu lições de sociologia e do significado da palavra lealdade. Nestas varandas, sobrados, pátios, meu outro mestre, Bira, ao tempo que me dava aulas magistrais, provava que nada é impossível: devo a ele minha lenta e recompensadora conversão de sociólogo a historiador. Para quem, como nós, tem o amor pelo Ypiranga no coração, realmente nada pode ser impossível... Foi aqui, nesta escola, que João Reis me ensinou como se faz uma tese: com lápis e papel. Suas críticas a textos meus está entre as melhores coisas que a Universidade me proporcionou nestes anos todos. Por fim, mas não por último, minha única orientadora em todo esse percurso, Lígia, cuja combinação de rigor intelectual e doçura pessoal é matéria rara em ambientes tão eruditos.

Aos professores que estiveram em minha qualificação, Cândido Costa e Silva e Muniz Ferreira, agradeço as críticas, que muito me ajudaram na elaboração da Tese. Procurei incorporar suas sugestões ao texto final. Também Zamparoni leu e criticou uma versão preliminar desse trabalho. Dos colegas da Pós, Lysiê sempre esteve disponível para me ajudar com sua amizade, eficiência e cumprimento de prazos.

Os amigos aqui plantados são pra vida toda: Acácia, Alvino, as Anas, Ivana, Terezinha. Dos alunos que tive, Valfrido e Misael são os que mais me dão saudade. Nosso grupo de estudos não frutificou, mas a amizade sim. Marcos não chegou a ser meu aluno, mas me orgulha ter podido ajudá-lo na sua passagem de administrador a historiador. A memória de Álvaro me

acompanha sempre quando ando por essa estrada, e o fato de sua casa ficar nesta rua é apenas mais uma razão que a torna especial para mim.



No meio da rua tinha um CEAS. Originalmente localizado na avenida Princesa Leopoldina, na Graça, numa casa derrubada para dar espaço a mais um destes horrendos arranha-céus, o CEAS se mudou para a Estrada de São Lázaro em 1972. Lá eu entrei pela primeira vez como leitor dos **Cadernos do CEAS**, depois como usuário da Biblioteca, uma das melhores do Nordeste na área social, construída com muita dificuldade e muito carinho por vários jesuítas e leigos que por ele passaram ao longo destes quarenta anos. A partir de 1994, passei a entrar no número 101 desta rua como assessor. Desde então ele tem sido minha segunda escola. E minha segunda casa, também. De vez em quando confundo as chaves. Os muitos amigos e amigas que lá fiz o tornam o melhor ambiente de trabalho que alguém possa imaginar. À Coordenação atual do CEAS, agradeço o apoio irrestrito, que sempre ultrapassou os limites de um contrato formal de trabalho.

A assessoria ao movimento das lavadeiras não apenas me permitiu conhecer tantas mulheres de imenso valor como uma grande amiga, Marcinha. O parto da sua Tese não há de tardar. Além do privilégio que é dispor de um espaço tão rico de debate semanal, a Equipe de Redação dos **Cadernos do CEAS** também me deu amigos: Nelson, Elsinha, Célio, Joaci, Zé, Manolo e, nos últimos anos, o prazer de poder me encontrar com o amigo da vida toda, o mano Luciano.

Nestes anos, conheci muitos jesuítas: tenho o prazer de chamar alguns de amigos, sobretudo Paulo Sérgio, Alfredo e Clóvis. Outros, aprendi a admirar, como Andrés, Cláudio, Abreu, Paco, Jota, Fernando Franco.

Uma Tese não se faz sem bibliotecárias. Aproveito para lembrar de Ceres e Marly, do CEAS; Marina, da Pós-Graduação de História, Graça, da Biblioteca de Teologia da UCSal, Liliana do Secretariado de Justiça Social. Tampouco seria possível sua realização sem o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que me concedeu uma Bolsa durante toda a duração da pesquisa.

Aos amigos e amigas de toda uma vida, cujos nomes não preciso declinar aqui, porque, como dizia Arrupe, “a verdadeira biografia é aquela que não se escreve”.

Quando estava fazendo a seleção para o doutorado, recebi o terceiro maior presente da vida: a notícia que seria pai mais uma vez. Pois, é: a tese teve uma gestação mais longa, porque Amaru já me sorri do alto dos seus quatros anos e meio. E, junto com Pedro e Mayu, rebentos de outros carnavais, fazem a alegria (e a confusão) dos meus dias. Sou obrigado a confessar que o tempo roubado deles, das conversas, das brincadeiras, das histórias, do simples estar-com, me levou muitas vezes a duvidar se tudo isso valia a pena.

Minha família, sobretudo meus irmãos, que torceram o tempo todo, ansiando pelo meu retorno aos dias normais. Rodrigo ajudou de várias maneiras: sua biblioteca me permitiu uma visão mais abrangente da América Latina, sua novela me ensinou sobre a tradução. Mas o mais precioso foi sua amizade de primeira hora...

Uрпи me deu o carinho, o apoio e a tranquilidade sem os quais essa Tese não seria possível. Esse trabalho também é dela. E o amor para os próximos capítulos de minha história...

INTRODUÇÃO

*“Aprendeí a fazer o bem; procurai o que é justo;
ajudai o oprimido; fazei justiça ao órfão;
tratai da causa das viúvas” (Isaías 1: 17)*

Esta Tese tem por objetivo analisar a relação dos intelectuais religiosos com as classes exploradas no Brasil dos últimos dez anos da ditadura militar, período que uns chamam de “abertura”, outros de “distensão”, e que, de um modo ou de outro, marcaria decisivamente os rumos trilhados pelo país na democracia que hoje experimentamos. Daí a importância de estudá-lo de maneira minuciosa, perscrutando seus passos, os avanços, as dobradas de esquina, as meias voltas, os retrocessos. Os intelectuais religiosos com os quais conviveremos nas próximas páginas são, sobretudo, jesuítas, mais especificamente aqueles integrantes de um grupo autodenominado Pastoral Popular (PaPo), muito ativo ao longo destes anos, por motivos que, esperamos, este trabalho será capaz de justificar¹. Quanto às classes exploradas, sua presença será aqui mediada pelos referidos intelectuais, entre outras razões pela natureza mesma das fontes manuseadas. Uma abordagem futura ao tema haverá de corrigir este desequilíbrio.

Nosso marco inicial foi escolhido em razão de algumas evidências concretas de que, neste momento da década de 1970, um feixe de processos sócio-econômicos se entrecruza de maneira singular, configurando uma conjuntura passível de análise. Como já se repetiu quase à exaustão, estamos diante do esgotamento de um processo de acumulação capitalista, não apenas no âmbito nacional mas de amplitude mundial, que em terras brasileiras recebeu a pomposa denominação de “milagre econômico” (1968-1973), inaugurado no final da década

¹ Em virtude do seu caráter informal, não-oficial e eminentemente operativo, o tamanho e a composição deste grupo variaram muito ao longo do tempo, sendo bastante razoável, no entanto, estimar um núcleo relativamente estável de cinquenta jesuítas (em sua grande maioria padres, ainda que dele fizessem parte uns poucos irmãos), dispersos pelo país todo. Um documento de 1981, por exemplo, arrola o nome de 57 jesuítas (cf. “Destinatários das Circulares PaPo”, [S.l.], [1981], *Campo*). Seu próprio marco inicial é impreciso, uma vez que há notícia de que o grupo tenha se reunido periodicamente pelo menos desde 1968-1969. De todo modo, conviveremos com uma certa imprecisão, até porque os próprios jesuítas que dele faziam parte admitiam que “não é fácil definir um critério nítido e inquestionável” sobre sua composição (cf. **Boletim Pastoral Popular**, 7, Rio de Janeiro, jun.,

anterior e sustentado, no plano político, pelo regime militar em sua gestão mais cruel. De fato, o que nos interessa não é tanto a ampliação da exploração, de resto uma constante nesta porção do planeta desde sua invasão cinco séculos atrás, mas os momentos nos quais as classes exploradas têm dela uma consciência mais precisa.

Não é casual que esta conjuntura de colapso do “milagre” venha seguida de perto de uma outra, francamente política, de distensão do regime militar (não de maneira automática nem homogênea, há que frisar, já que a repressão se estenderia até pelo menos o início da década seguinte), bem como de uma maior visibilização dos movimentos sociais. Com isso, a oposição à ditadura torna-se majoritariamente explícita pela primeira vez desde 1964, o que foi demonstrado de forma incontestada nas eleições de 1974, com a vitória do Movimento Democrático Brasileiro (MDB). De qualquer modo, o início da abertura ocorre numa conjuntura extremamente fértil para os movimentos sociais brasileiros em geral.

Estamos inegavelmente em meio a uma ampla e intensa mobilização social, que passa, na cidade, pela luta por moradia (1972-1982), creche (1974-1982), transporte e saúde públicos (1976-1982) e contra a carestia (1974-1981). Também no campo a luta retomaria então o seu vigor, com a criação, em 1972, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), e, três anos depois, em 1975, da Comissão Pastoral da Terra (CPT), na esteira de uma série de movimentos de trabalhadores rurais e sem-terra. Ainda que um pouco mais tardio, o ciclo de greves de 1978-1979, do qual brotará o chamado Novo Sindicalismo brasileiro, somente pode ser compreendido em seus reais termos se voltarmos os olhos para o demorado e penoso processo de rearticulação das oposições sindicais, com a subsequente criação das centrais sindicais (Central Única dos Trabalhadores/CUT e Central Geral dos Trabalhadores/CGT). Também no caso do movimento negro, o calendário pede um discreto recuo: se é verdade que a resistência ao racismo pós-1964 vai ganhar sua formalização com a fundação, em 1978, do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR, depois somente MNU), o conteúdo de suas reivindicações e as novas formas de expressão e mobilização têm como seu ponto de partida mais visível a criação, em 1974, do bloco afro Ilê Aiyê, em Salvador (BA).

No campo especificamente religioso, esta é a conjuntura de auge e posterior declínio ou, no

1980, p. 4, *Campo*). Por fim, apesar de ser uma expressão feminina (a Pastoral Popular), nos referiremos a ele como os jesuítas o faziam, no gênero masculino, no que subentende-se “o grupo da Pastoral Popular”.

mínimo, menor visibilidade, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sobretudo depois de 1972, e que representaram a materialização, nas comunidades populares latino-americanas, dos postulados da Teologia da Libertação assentados nas Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín (Colômbia, 1968) e, uma década mais tarde, de Puebla de Los Angeles (México, 1979). A realização dos Encontros Intereclesiais de Comunidades de Base ao longo destes anos, o primeiro tendo acontecido em janeiro de 1975, em Vitória (ES), confirma a vitalidade do cristianismo popular brasileiro². No âmbito da assistência a esses milhões de fiéis, estima-se que os religiosos respondiam por nada menos que 80% do contingente efetivo de agentes de pastoral da Igreja Católica no Brasil nos anos 70³.

No caso particular dos jesuítas, esta década se caracteriza pela atuação vigorosa dos Centros de Investigação e Ação Social (CIAS), formalização institucional de uma pastoral comprometida com a promoção social dos pobres, no Brasil representada pelo Centro João XXIII de Investigação e Análise Social (CIAS, da Província BRC), fundado em 1966 no Rio de Janeiro⁴; do seu congênere baiano, o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS, da Província BAH), de 1967, e, já em 1970, do Centro de Documentação e Pesquisa (Cedope, da Província BRM), sediado na cidade gaúcha de São Leopoldo (RS)⁵.

Estamos, portanto, diante de uma rica encruzilhada: (1) da história social brasileira, com o

² Ao se referir ao Encontro de 1975, o padre jesuíta João Batista Libânio comenta que “é nesse momento que a gente começa a tomar realmente consciência da presença da Igreja nas bases e da multiplicação das CEBs por todo o país” (apud Raimundo Caramuru de Barros, “A tensão escatológica e a pastoral”, in Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.), **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 172).

³ Cf. Marcello de Carvalho Azevedo, “O papel da Conferência dos Religiosos do Brasil”, in INP (org.), **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70...**, p. 46.

⁴ Por encargo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a partir de 1968 o CIAS passa a operar o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades). Tanto o CIAS quanto o Ibrades foram transferidos em 1998 para Brasília (DF), encontrando-se sediados no Centro Cultural de Brasília (CCB), ainda na jurisdição da BRC.

⁵ No período compreendido nesse estudo, a Sociedade de Jesus estruturava-se no Brasil nas seguintes regiões administrativas: Vice-Província da Bahia (BAH), constituída pelos Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Bahia, Espírito Santo, Maranhão, Pará, Piauí e Roraima; Província do Brasil Centro-Leste (BRC), composta pelo Distrito Federal e pelos Estados de Goiás, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo; Província do Brasil Meridional (BRM), que inclui os Estados da Região Sul, além do Mato Grosso e Rondônia, estes dois últimos integrantes da chamada Missão Anchieta (MIA); Vice-Província do Brasil Setentrional (BRS), formada pelos Estados nordestinos de Alagoas, Ceará, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe. Em 14 de outubro de 1983, um Decreto da Congregação Geral XXXIII elevaria as Vice-Províncias BAH e BRS à categoria de Províncias, sem alterar-lhes, entretanto, a composição. Em 1995, os Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará e Roraima foram englobados no Distrito da Amazônia (DIA), ainda pertencente à BAH, e, em 2000, a Missão Anchieta (MIA) tornou-se Região do Mato Grosso (BMT), vinculada igualmente à BRM. Recentemente, seguindo uma tendência mundial, a Companhia de Jesus no Brasil passou por uma reorganização administrativa, com a criação do Provincialado do Brasil (fevereiro de 2003), da nova Província Brasil Nordeste/BNE (julho de 2005), com jurisdição sobre as antigas áreas da BAH e da BRS, e a transformação do DIA em Região Brasil Amazônia/BAM (agosto de 2005).

esgotamento de um ciclo econômico (pós-1973) e o início de uma distensão (ou abertura) política (a partir de 1974); (2) da trajetória das Igrejas brasileiras, mais especificamente da Igreja Católica, rompendo (conjuntural e taticamente?) sua aliança histórica com as classes dominantes e assumindo por primeira vez uma posição explícita e corajosa em favor das classes exploradas e (3) do percurso da Companhia de Jesus a partir de meados da década de 1970, particularmente após sua *Congregação Geral XXXII* (1974-1975), quando redefiniu (ou atualizou), através do Decreto 4, sua missão através do “Serviço da Fé e Promoção da Justiça”⁶.

Já a baliza final adotada permite perceber dois momentos destas distintas conjunturas: a Companhia de Jesus antes e depois do generalato do Padre Pedro Arrupe y Gondra (afastado da direção da Ordem desde 1981, por conta de uma trombose cerebral), a Igreja Católica antes e durante o papado de João Paulo II (eleito em 1978), a transição brasileira antes e depois da chamada redemocratização, com a Lei da Anistia (1979), a reorganização partidária (em especial, a fundação do Partido dos Trabalhadores/PT, em 1980) e a estruturação das centrais sindicais.

De forma a evitar possíveis mal-entendidos – ou, como eles são praticamente inelutáveis, ao menos que cumpramos o ofício do escritor de torná-los inteligíveis para o leitor –, explicitemos logo de saída os principais conceitos que haverão de nos acompanhar doravante. Assumindo, pois, a proposta gramsciana, que define intelectual como “organizador da cultura” e o vincula à estrutura concreta de classes, sob a forma de “intelectuais ‘orgânicos’ que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo”⁷, recorreremos à antropologia estrutural e histórica de Marshall Sahlins para embeber a noção de cultura na sua interação histórica dinâmica, entendendo-a como (1) historicamente reproduzida na ação e (2) alterada historicamente na ação. No primeiro caso, porque “as pessoas organizam seus projetos e dão sentido aos objetos partindo das compreensões preexistentes da ordem cultural”; no segundo, porquanto,

⁶ A Congregação Geral (doravante CG) é uma espécie de assembléia geral da Companhia de Jesus, composta por representantes eleitos das diversas Províncias da Ordem em número proporcional à quantidade de jesuítas das mesmas. Convocada periodicamente, consiste não apenas no colégio eleitoral para a escolha do Prepósito Geral como também no seu corpo legislativo, responsável pela aprovação das Normas Complementares das Constituições, dos Decretos e demais documentos. Reunida pela primeira vez em 1558, sua edição mais recente, a XXXIV, aconteceu em 1995, sempre em Roma, sede do Instituto. A CG XXXV deverá acontecer em janeiro de 2008, prevendo, inclusive, a eleição de um novo Geral (sobre o processo sucessório na Companhia, ver capítulo 3).

as circunstâncias contingentes da ação não se conformam necessariamente aos significados que lhes são atribuídos por grupos específicos, sabe-se que os homens criativamente repensam seus esquemas convencionais.⁸

Por grupos específicos tomamos aqui as classes exploradas, as quais, submetidas a diversas ordens de exploração, constroem seus projetos coletivos a partir de matrizes culturais também múltiplas, cabendo aos intelectuais pelo menos uma parte desta “operação”: os elementos produzidos externamente⁹. E como não temos qualquer pretensão a teólogos, aceitemos de bom grado a didática e objetiva formulação de João Batista Libânio, pesquisador do Centro João XXIII, que conceitua Pastoral como a face prática da Igreja, ensinando que, “se pastoral é o agir da Igreja no mundo, só a entenderemos considerando como tem sido esse agir concreto em nosso mundo histórico”¹⁰. Neste sentido, a Pastoral Popular consistiria em

*todas as iniciativas de igreja no âmbito das classes populares, nas quais o povo encontra um espaço para assumir sua responsabilidade na vivência de uma fé comprometida com os problemas da justiça. São as Comunidades Eclesiais de Base, as várias Pastorais da Terra, da Favela, da Periferia, Pastoral Operária.*¹¹

Eis a que nos propomos: investigar a ação concreta de um grupo específico de Pastoral Popular, indagando de que maneira estes intelectuais religiosos se relacionam com as classes populares em seus diversos espaços, que tradução fazem das matrizes culturais existentes, como se posicionam diante dos possíveis projetos coletivos aí gestados. Para reconstruir a trajetória do PaPo utilizamos uma variedade de fontes, em grande parte integrantes do acervo da Casa da Memória Popular (Campo)¹². São, portanto, boletins¹³, relatórios,

⁷ Antônio Gramsci, **Os intelectuais e a organização da cultura**, trad. de Carlos Nelson Coutinho, 5ª ed, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985, p.4.

⁸ Marshall Sahlins, **Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia**, trad. de Beatriz López, 3ª ed., Barcelona, Gedisa, 1997, p. 9, tradução nossa.

⁹ Por ter sido objeto de trabalho anterior, pouparemos o leitor de uma longa digressão acerca das *classes exploradas*. Os interessados podem conferir Iraneidson Santos Costa, “‘E ressuscitou ao terceiro milênio...’: em defesa da classe como categoria básica de análise”, **Cadernos do CEAS**, 198, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 2002, p. 61-80.

¹⁰ João Batista Libânio, **O que é pastoral**, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 118.

¹¹ Cláudio Perani, “Pastoral popular: poder ou serviço?”, **Cadernos do CEAS**, 82, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1982b, p. 7, grifos no original.

¹² Pertencente ao CEAS, este Centro de Documentação Popular, um dos poucos do país especializado em movimentos sociais, encontra-se ainda em fase de organização. Aproveitamos aqui para agradecer à Coordenação do CEAS pela permissão para a consulta ampla ao referido acervo.

¹³ No período abarcado pela investigação o boletim do PaPo (sempre mimeografado) passou por pelo menos três fases. Inicialmente chamado **Informativo Social**, era redigido em Salvador (BA) pelo Pe. Domingos Cúnico (do CEAS/BAH), com seis edições bimestrais entre março de 1974 e dezembro de 1974. Depois do ano de 1975 sem publicação nenhuma, voltaria como **Boletim Social Inter-Provincial do Apostolado Social S.J. no Brasil**, sem periodicidade fixa e redação a cargo do Pe. Matias Martinho Lenz (do Cedope/BRM), foi impresso em São

correspondências, recortes de jornal, apontamentos de reuniões, artigos e livros dos jesuítas do referido grupo, complementados pelos documentos da Igreja Católica (romana, latino-americana e brasileira) e da própria Companhia de Jesus e, obviamente, por uma bibliografia específica de história das religiões, política e social recente do Brasil¹⁴. Outros dois arquivos, localizados em Roma (Itália), foram fundamentais nesta pesquisa, sobretudo para situar a atuação do PaPo no universo mais amplo do apostolado social dos jesuítas na América Latina: o Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) e o Arquivo do Secretariado de Justiça Social (ASJS), ambos pertencentes à Companhia de Jesus.

E como o objeto orienta o olhar que dele se faz, procuraremos nos aproximar de uma forma jesuítica de exposição. Daí porque as duas primeiras Partes da Tese se intitulam *Ad intra* (“por dentro”) e *Ad extra* (“por fora”), fórmulas bem familiares aos companheiros de Jesus. Assim, após retratar os condicionantes intra-ecclesiais do PaPo, situando-o sucessivamente nos marcos do Vaticano, da Igreja Católica latino-americana e brasileira e da própria instituição religiosa da Sociedade de Jesus, analisaremos sua relação (via de regra tensa) com o Estado, as ideologias (especialmente o marxismo) e as instituições da chamada sociedade civil (sobretudo os partidos políticos então emergentes).

Contudo, como a análise não se restringe aos intelectuais religiosos, antes se preocupa com as relações que estes travaram com as classes exploradas (os oprimidos, os órfãos e as viúvas de que nos fala o profeta Isaías) no período estudado, uma outra tradução, agora popular, desde já invade o universo semântico da Tese: “pé dentro” e “pé fora”. Por fim, depois de caminhar

Leopoldo (RS) e São Paulo (SP), tendo tido no mínimo quatro edições entre maio de 1976 e maio de 1978. Por fim, a terceira (e mais duradoura) fase, como **Boletim Pastoral Popular**, com redatores rotativos: as seis primeiras edições, entre abril de 1979 e abril de 1980, em Salvador (BA), pelo Ir. Mariano Brentan (do CEAS/BAH); as seis seguintes, entre junho de 1980 e setembro de 1981, no Rio de Janeiro, (RJ), pelo Pe. Thierry Linard de Guertechin (do CIAS/Ibrades, da BRC). Depois, tudo indica que as edições foram assumidas pelos padres Thierry, Antônio José Maria de Abreu (também do CIAS/Ibrades) e José Ivo Follmann (do Cedope/BRM). O último número de que temos notícia é o 32, de novembro de 1992, impresso em Curitiba (PR), provavelmente a cargo do Centro de Pesquisa e Apoio aos Trabalhadores (Cepat), um CIAS criado mais tarde. De qualquer maneira, não havia maior rigidez do ponto de vista da seqüência editorial, a ponto do próprio padre Abreu reconhecer a existência de três edições com o número 1, entre 1970 e 1974 (cf. “Paralopômenos, ou Notas do relator”, **Boletim Pastoral Popular**, 7, p. 5, *Campo*).

¹⁴ Por muito tempo simplesmente inexistentes, começam a surgir algumas tentativas de recuperação da história recente dos jesuítas baianos. Neste sentido, merecem destaque dois trabalhos do Pe. José Manuel Ruiz y Sánchez de Cueto, jesuíta espanhol com quase meio século de Bahia: **Eles estão na paz!... Dados biográficos dos N. N. falecidos nos 41 anos de vida apostólica da Província da Bahia (1952-1993)**, Salvador, Comissão de História da Província Jesuítica da Bahia (Cohiba), 1993; **Raízes de uma missão: dados para uma história da Província da Bahia da Companhia de Jesus**, Salvador, Província da Bahia da Companhia de Jesus, 2002, esta última uma edição comemorativa dos cinquenta anos da Província da Bahia, bastante rica do ponto de vista factual. No âmbito acadêmico, mais especificamente na pós-graduação, as pesquisas no campo da história da Igreja Católica parecem estar ganhando novo fôlego.

com um pé dentro e o outro fora pelas trilhas desta Pastoral Popular, a Terceira Parte assume o desafio de (tentar) chegar a uma síntese do material exposto. Aqui, além de recorrer à dialética inaciana, enfeixada no dístico da “gratuidade e eficácia”, ousamos a tradução popular de caminhar com “um pé na frente e outro atrás”. Afinal, de que valeria a pena a vida de um intelectual se não fosse para correr o risco da traição?

PRIMEIRA PARTE: AD INTRA

CAPÍTULO 1

A DESILUSÃO QUE NOS AMADURECEU: A IGREJA CATÓLICA EM ROMA E NA AMÉRICA LATINA

Um surdo clamor que brota de milhões

A Teologia dos Pobres, sem a qual a Pastoral Popular não teria condições de existir, é uma assumida derivação da eclesiologia pós-Concílio Vaticano II (1962-1965), que, na América Latina, encontrou sua realização a partir da IIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (Celam), ocorrida em Medellín, entre agosto e setembro de 1968. O Concílio havia consagrado a idéia de *Povo de Deus*, mas somente no encontro realizado na Colômbia a noção seria alargada para a de *Igreja dos Pobres*, na medida em que “tira do povo de Deus o seu caráter abstrato e puramente teórico. Confere-lhe densidade material concreta”¹⁵. Ficou célebre a abertura do capítulo dedicado à pobreza, com seu brado de libertação: “Um surdo clamor brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes advém de parte nenhuma”¹⁶.

Mas esta “Igreja que nasce do povo”, como ficou conhecida na América Latina, não nasceu por influxo solitário do Espírito Santo. Desde os anos sessenta, pelo menos, vinha se formando em quase todos os países do continente as chamadas “minorias proféticas”, grupos pequenos de fiéis, oriundos geralmente dos movimentos da Ação Católica Brasileira (ACB), tanto paroquial como especializada, como a Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC). A primeira e mais importante geração ocorreu no Brasil, mas o fenômeno logo se espalha pelos demais países da América do Sul e Central. A integração numa prática política popular haveria de pôr estes militantes

¹⁵ José Comblin, *O povo de Deus*, 2ª ed., São Paulo, Paulus, 2002, p. 99.

¹⁶ Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), *A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. Conclusões de Medellín*, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1969, 14,2.

cristãos em contato com as correntes socialistas e marxistas já presentes no movimento popular¹⁷.

Destas “minorias proféticas” surgiram diversos grupos e movimentos cristãos libertadores, como a Organização Nacional para a Integração Social (ONIS), no Peru; Sacerdotes para o Terceiro Mundo, na Argentina; Golconda e Sacerdotes para a América Latina, na Colômbia; Igreja Jovem e Cristãos para o Socialismo (CpS), no Chile; Cristãos pela Libertação, no Equador; Êxodo, na Costa Rica e Igreja Solidária, no México, para citar apenas os mais conhecidos. Seu apogeu se deu no Chile, em abril de 1972, quando mais de 400 delegados se reuniram no *Primeiro Encontro Latino-Americano de Cristãos para o Socialismo* para refletir “como os cristãos podem levar sua ação, seu amor, numa mudança de esquerda que conduza os países latino-americanos à organização de uma sociedade socialista”¹⁸. No discurso de abertura, o jesuíta chileno Gonzalo Arroyo, secretário-geral dos CpS, conclamava a “incorporação maciça dos cristãos no processo revolucionário”¹⁹. É que eles estavam no Chile. E o ano era 1972.

Estas “minorias” não permaneceriam enquanto tal por muito tempo. Por volta de meados da década de 1970 começa a produzir-se uma mudança significativa no cenário, com o aparecimento, no seio deste caldo profético, do que hoje se denomina “Igreja dos Pobres”, “Igreja Popular” ou “Igreja que nasce do Povo pela força do Espírito”. Mesmo que de maneira esquemática, o teólogo chileno Pablo Richard sistematiza essa *superação quantitativa, social e estrutural* da Igreja dos Pobres:

Primeiro, há uma superação quantitativa: dá-se um deslocamento de “minorias” para “maiorias”. (...) [A Igreja Popular] tem como horizonte o povo como totalidade. Sua vocação é universal e busca realizá-la nos processos históricos de libertação. (...) Segundo, há uma superação social: dá-se um deslocamento de grupos “intelectuais” ao povo em geral. (...) Terceiro, há uma superação estrutural: o discurso teológico dos grupos cristãos dos anos sessenta e meados dos setenta foi um discurso genérico. Sobre valores, princípios, fins e estratégias globais. (...) O discernimento teológico da Igreja dos Pobres é diferente. (...) Surge agora uma teologia da vida; pensada em

¹⁷ Um relato sintético desse processo se encontra em Pablo Richard, “A Igreja que nasce do povo na América Latina: sua história, identidade e missão no movimento popular”, **Cadernos do CEAS**, 93, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1984, p. 47-57.

¹⁸ CEAS, “O Primeiro Encontro Latino-Americano de Cristãos para o Socialismo”, **Cadernos do CEAS**, 24, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, abr., 1973, p. 37.

¹⁹ CEAS, “O Primeiro Encontro Latino-Americano de Cristãos para o Socialismo”, p. 38. Sobre a opção socialista dos jesuítas chilenos, ver capítulo 6.

termos específicos e concretos, (...) ligada ao trabalho e ao pão.²⁰

Curiosamente, se é verdade que a Igreja latino-americana havia se descoberto a partir dos anos 60 do século passado como “o povo dos pobres”, com determinação suficiente para afirmar a “dramática urgência da hora da ação”, enfim, se não resta dúvida quanto a este momento de inflexão na trajetória de uma instituição milenarmente associada às classes dominantes, no documento oficial de Medellín a *pobreza* enquanto categoria *sociológica* está ainda, e muito, rivalizada pela outra pobreza, a *evangélica*. A abordagem que predomina é a da denúncia das “desigualdades excessivas existentes entre ricos e pobres, entre poderosos e fracos”, ainda que, lá e cá, se contraponha a “dolorosa pobreza, que, em muitos casos, chega a ser miséria inumana”, à necessidade de uma Igreja cada vez mais identificada com os pobres e menos aliada dos ricos²¹. Caberia à IIIª Conferência do Celam, ocorrida em Puebla uma década mais tarde, num contexto, portanto, de profunda recessão econômica, mas de vitalidade da Igreja Popular, como vimos, tentar superar esta pobreza genérica e apresentar as “feições concretíssimas” do povo pobre de um continente explorado: crianças golpeadas pela pobreza antes de nascer, jovens desempregados e marginalizados, indígenas e afro-americanos segregados, camponeses sem terra, operários mal remunerados, anciãos alijados do progresso social²².

É que já “temos um novo Papa”. E ainda que não caiba fazer de imediato uma avaliação dos recuos trazidos pela eleição de João Paulo II, em 1978, registremos o constrangimento com que se reafirma a opção preferencial e solidária pelos pobres, cerceada pelo enorme esforço em corrigir “os desvios e interpretações com que alguns desvirtuaram o espírito de Medellín”²³. Nesse aspecto, Puebla reflete cristalinamente a pressão do novo Papa. Fazendo no México a primeira de suas mais de cem viagens pastorais fora da Itália, ele irá repisar esse tema diversas vezes, como na homilia realizada na Basílica de Nossa Senhora de Guadalupe, em 27 de janeiro de 1979, quando mencionava as avaliações feitas naqueles dez anos, “às vezes contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benéficas para a Igreja”²⁴.

²⁰ Richard, “A Igreja que nasce do povo na América Latina”, p. 49-50, grifos no original.

²¹ Celam, *A Igreja na atual transformação...*, respectivamente 2, 23; 14, 1 e 14,3.

²² Celam, *Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, 4ª ed., São Paulo, Paulinas, 1979, 31-39.

²³ Celam, *Evangelização no presente...*, 1134. Uma análise mais detalhada do refluxo experimentado em Puebla, sobremaneira no que diz respeito à Igreja dos Pobres, pode ser encontrada em Iraneidson Santos Costa, “A esperança dos pobres vive (considerações em torno da Igreja dos Pobres no Nordeste)”, *Cadernos do CEAS*, 205: 49-67, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 2003.

²⁴ Papa João Paulo II, “Homilia na Basílica de Nossa Senhora de Guadalupe. Inauguração da IIIª Conferência do Episcopado Latino-Americano”, trad. de Glória Rodríguez, in Frei Betto, *Diário de Puebla*. Rio de Janeiro,

Num artigo de título sugestivo, o padre jesuíta espanhol Manuel Andrés Mato (BAH), um dos integrantes do PaPo que há de nos acompanhar ao longo destas páginas, aprofunda de maneira crítica a imagem e o sentido dos documentos de Puebla, desnudando o caráter passivo e instrumental do povo ali retratado, o qual não padece de contradições *estruturais*, apenas de ordem *cultural e moral*²⁵. Este artigo como que antecipa a era de tribulações que os jesuítas comprometidos com a pastoral popular haveriam de viver no novo papado.

Nosso Puebla de los Hombres

Aproveitemos por ora para aprofundar um pouco mais o que significou Puebla e a opção preferencial e solidária pelos pobres para estes jesuítas do PaPo, ou o *nosso Puebla*, na expressão de um deles²⁶. Como já deve ter ficado evidente, ao invés de uma progressão em espiral destes três momentos cruciais (Vaticano II-Medellín-Puebla) da Igreja Católica, no mundo e mais particularmente no continente latino-americano, parece mais apropriado falar de um processo em ziguezague. De um lado, a “primavera” inaugurada pelo Vaticano II, para utilizar a expressão de um dos maiores teólogos católicos do século XX, o jesuíta alemão Karl Rahner (1904-1984), quando aquele Concílio reconheceu que (1) a Igreja é sinal de Salvação para os homens deste mundo, isto é, que existe para servir ao mundo e não o inverso e (2) antes de tudo é Povo de Deus, comunidade fraterna dos que crêem em Jesus Cristo e servem ao Reino de Deus, sendo posterior a distinção entre carismas e funções, ao passo que Medellín aprofundou tais noções, afirmando que (3) a Igreja deve recorrer e assumir como próprios o clamor dos pobres e seus anseios de libertação, atribuindo-lhes o valor que possuem.

De outro, “a época invernal”, outra imagem de Rahner. Não há como negar a suspeição que recaiu sobre a concretização histórica desta Igreja, a ponto de alguns bispos afirmarem, brincando, que “não sabiam o que tinham assinado em Medellín”²⁷. Para comprovar o

Civilização Brasileira, 1979, p. 177.

²⁵ Manuel Andrés Mato, “O ‘povo’ dos bispos e o povo real”, **Cadernos do CEAS**, 64, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1979, p. 55-59. Originalmente da BRC, Pe. Andrés chegou ao Brasil em 1959 como Escolástico, ordenou-se em 1962 e se incorporou à BAH no início dos anos 70.

²⁶ O jesuíta espanhol Francisco Almenar Burriel, mais conhecido como Paco, então pertencente à BRS e desde 1997 trabalhando na Equipe Itinerante da BAM, conclamava, a partir da exigência da experiência, “que cada jesuíta faça ‘seu Puebla’; que cada comunidade façamos ‘nosso Puebla’” (in “O jesuíta da América Latina como é desejado por ‘Puebla’”, **Boletim Pastoral Popular**, 8, Rio de Janeiro, ago., 1980, p. 2, grifos no original, *Campo*).

²⁷ Estudios Centro-Americanos (ECA), “Para onde vai a Igreja?”, **Cadernos do CEAS**, 99: 51-58, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1985, p. 53. Trata-se da tradução do original em espanhol publicado

progressivo afastamento destes princípios, basta acompanhar o percurso da categoria *Igreja dos Pobres* nas duas Conferências seguintes: se em Puebla ela se torna expressão “*pouco feliz*”, em Santo Domingo (República Dominicana), treze anos depois, simplesmente desaparece²⁸. Não à toa, por conta dos vinte anos do pós-Concílio, o Cardeal Joseph Ratzinger, então prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (e futuro papa), fazia um balanço negativista do período, exigindo uma “restauração”²⁹. Na outra ponta desse espectro eclesial, os jesuítas salvadorenhos abrigados na Universidade Centro-Americana José Simeón Cañas (UCA) identificavam tal involução (1) no retorno da Igreja a uma valorização da importância intrínseca de sua instituição e (2) na mudança de “*temperamento eclesial*”, de uma *atitude evangélico-profética* para uma outra, *ética* e excessivamente *política*. Apesar de acrescentar elementos importantes, esta postura “tende a diminuir a denúncia, diluindo-a em declarações de princípios universais, (...) [além de] pesar demais os prós e os contras para a Igreja, o que faz com que possa ser facilmente cooptada por aqueles a quem se dirige”³⁰. Ou seja, mais que razões teológicas, tal “correção de rumo” teria sido motivada pela necessidade de preservação institucional, em virtude dos enormes custos que aquele tipo de Igreja implicava, ao produzir uma forte divisão intraeclesial e, pior, atrair a ira dos poderosos deste mundo.

Tantos parecem ser “os Pueblos”, que é preciso que cada grupo delimite o seu... Assim, num texto publicado logo após a Conferência, o CEAS procurou rejeitar a idéia de que Puebla teria representado uma “revisão” de Medellín, antes “um justo e necessário passo adiante”. De todo modo, reconhece nela uma “ocasião perdida”, uma vez que o papa se preocupara mais em aprofundar a missão da Igreja em seu nível teológico, pouco avançando no problema central da justiça, da denúncia da opressão e do anúncio do compromisso da Igreja com a libertação³¹. No mês seguinte, os jesuítas do PaPo já alertavam para a importância de se “insistir na opção concreta pelos pobres como resposta ao clamor dos oprimidos. Encarnação gradativa”³². Mais decisivo, porquanto mais abrangente, foi o Encontro ocorrido em

na revista dos jesuítas salvadorenhos, *Estudios Centro-Americanos*, 434, San Salvador, dez., 1984.

²⁸ Cf. Celam, *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã, Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. Conclusões da IVª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*, 2ª ed, São Paulo, Paulinas, 1992.

²⁹ Citado em ECA, “Para onde vai a Igreja?”, p. 51. Logo depois o cardeal bem que tentou matizar suas declaração, mas já era tarde...

³⁰ Idem, p. 54-55. Quando falavam da atitude evangélico-profética, os jesuítas se referiam, entre outros, ao Monsenhor Oscar Romero, arcebispo de São Salvador assassinado em 24 de março de 1980 quando celebrava uma missa. Poucos anos depois, seriam eles próprios os mártires proféticos (cf. capítulo 4).

³¹ CEAS, “A opção irreversível da Igreja Latino-Americana”, *Cadernos do CEAS*, 60, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr, 1979, p. 8.

³² Cláudio Perani, “Breve Relatório do Encontro de alguns Jesuítas do Brasil ligados à Pastoral Popular”,

Huachipa, nos arredores de Lima (Peru), entre 14 e 17 de junho de 1979, com cerca de trinta jesuítas latino-americanos envolvidos na Pastoral Popular, tendo como finalidade rever a própria atividade na *luz-treva* de Puebla e elaborar pistas que ajudassem os Provinciais do continente no seu próximo encontro com o Padre Geral. O representante brasileiro foi o mesmo padre Andrés, que resume assim as principais constatações ali produzidas: 1) a Companhia opta pelos pobres como sua missão e nova forma de ser Igreja, “apesar da conflitividade social e eclesial que isso comporta”; 2) nesta opção, a inspiração maior chega do próprio povo “que sofre injustiças, luta e é igreja na nossa frente”, daí porque 3) a “formação a partir dos pobres é, portanto, uma exigência”³³.

Por fim, um ano depois, um outro Encontro nacional do PaPo, realizado no Instituto Santo Inácio (ISI), de Belo Horizonte (MG) – onde os jesuítas de todo o país fazem sua formação filosófica e teológica –, elegeu o tema da “Pastoral Popular depois de Puebla”, quando se pretendia analisar e confrontar as experiências populares com a própria prática pastoral. Do ponto de vista eclesial reconhecia-se que o recém-lançado documento da CNBB sobre a questão agrária, **Igreja e problemas da terra**, lançado em 14 de fevereiro de 1980, concretizava numa linha avançada as orientações de Puebla, contendo princípios que poderiam influenciar outras pastorais, ainda que não se procurasse esconder os problemas: “O que se passa na prática, porém, sofre de várias ambigüidades, entre outras a atitude muito visível no atual quadro do Celam de fiscalização e suspeita em relação à pastoral popular”³⁴.

Como se percebe, é em meio a dúvidas e conflitos que Puebla se fazia Companhia na aurora dos 80. Não resta dúvida, no entanto, que uma autêntica Teologia dos Pobres insurgia-se em seu meio a partir daquela “encarnação gradativa”. A experiência do Pe. Agustín Castejón García (BRC), desde novembro de 1978 morando na favela do Morro de Santa Marta, na capital carioca, é ilustrativa:

Os pobres não são apenas os destinatários dessa Boa Notícia do Evangelho, mas também os portadores da mesma, a terra boa onde a semente plantada produz muito fruto. (...) Essa libertação [da pobreza] é mútua, porque os pobres têm um papel na libertação da própria Instituição Eclesial, da sociedade dividida e dos próprios poderosos e detentores das riquezas.³⁵

Boletim Pastoral Popular, 1, Salvador, abr., 1979, p. 3, *Campo*.

³³ **Boletim Pastoral Popular**, 3, Salvador, nov., 1979, p. 1, *Campo*.

³⁴ **Boletim Pastoral Popular**, 5, Salvador, mar., 1980, p. 1, *Campo*. Sobre a ação do Celam, cf. o próximo item.

³⁵ Agustín Castejón, “Favela, uma experiência de vida”, **Boletim Pastoral Popular**, 10, Rio de Janeiro, dez., 1980, p. 5, *Campo*. Muito querido naquela comunidade, Pe. Agostinho, como era mais conhecido, trabalharia

Poderíamos nos alongar aqui com inúmeras variações desta teologia. Fiquemos apenas com uma delas, de autoria do Pe. Paco, para quem os pobres são não apenas garantia do presente como promessa de um futuro melhor, na medida em que “o melhor *guarda da nossa vocação* é o contato com o povo simples: nele encontraremos os melhores motivos para seguir adiante, solidários com ele; e nele experimentaremos a esperança que jamais perecerá, porque dos pobres é a Promessa”³⁶.

Entre a dúvida montiniana e a firmeza polonesa

O período de atuação do PaPo analisado neste trabalho coincide com uma que *dobradura* na história do papado no século XX. Será entre a célebre “dúvida montiniana” (Giovanni Battista Montini é o nome de batismo de Paulo VI) e a firmeza polonesa, recheada de certezas de ordem moral e ideológica, de João Paulo II, que haverão de se mover os jesuítas comprometidos com a pastoral popular no Brasil. Espremidos entre dois ciclos, terão de encontrar respostas adequadas para cada conjuntura, sem perder os princípios norteadores de sua prática.

Compreendamos melhor este momento. Concebendo a história da Igreja em ciclos de *centralização* e *descentralização*, João Batista Libânio identifica um momento descentralizador a partir do pontificado de João XXIII (1958-1963) e, sobretudo, com o Concílio Vaticano II, que foram como que o desaguadouro de movimentos anteriores: bíblico litúrgico, missionário, de leigos, ecumênico, de volta às fontes, de renovação teológica e de abertura do campo social. Os sinais mais visíveis deste movimento teriam sido, em nível mundial, além do próprio Concílio, o Sínodo dos Bispos de 1974 (sobre a evangelização no mundo moderno)³⁷ e a Exortação Apostólica de Paulo VI ***Evangelii Nuntiandi***, de dezembro

nela até 1992, quando morreria, com apenas 53 anos.

³⁶ Burriel, “O jesuíta da América Latina como é desejado por ‘Puebla’”, p. 3, grifos no original, *Campo*.

³⁷ O Sínodo é uma instituição permanente criada pelo Papa Paulo VI em 1965, em resposta aos desejos dos Padres do Concílio Vaticano II em manter vivo o espírito de colegialidade. Daí sua denominação, que deriva dos termos gregos *syn* (que significa “juntos”) e *hodos* (“caminho”). Realizado sempre na Cidade do Vaticano, é formado por cerca de 250 bispos escolhidos das diversas regiões do mundo, os quais, reunidos em assembléia, auxiliam o papa no exame de questões referentes à ação da Igreja no mundo. Pode acontecer de três formas: *Ordinário*, de três em três anos; *Extraordinário*, para necessidades urgentes; e *Especial*, para determinada região. O primeiro ocorreu em 1967, quando se analisou a “Preservação e o fortalecimento da fé católica”, enquanto o *Especial* da América, de 1997, debruçou-se sobre o tema “Encontro com Jesus Cristo vivo: caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América”. Para a descrição de cada um dos Sínodos, ver www.vatican.va.

de 1975. Na América Latina, sua expressão própria e original pode ser identificada em Medellín, no surgimento das CEBs e da Teologia da Libertação. Puebla, como sempre, gera polêmica, pois “ainda reforçou tal tendência, mas já com nítidos sinais de mudança de direção”³⁸.

Por outro lado, se o fôlego descentralizador do Concílio foi curto, a minoria conservadora nele presente, e que continuou ativa durante todo o tempo das mudanças, foi aos poucos retomando força. Quando os ventos mais uma vez se alteraram, os que julgavam que a grande maioria da Igreja respirava um clima de abertura a experiências, criatividade, pluralismo, respeito e diálogo com as posições diferentes foram surpreendidos.

Com a virada centralizadora e a consolidação do “bloco integrista”³⁹, formado pelo papa João Paulo II, a burocracia romana, os arcebispos e bispos ditos conservadores e os movimentos espiritualistas (Cursilhos, Focolares, Opus Dei, Comunhão e Libertação, Legionários de Cristo etc.), expressões teológicas como *Povo de Deus*, *Opção pelos pobres*, *Colegialidade*, *Co-responsabilidade* e *Igreja particular* são progressivamente substituídas por outras, de um matiz bem díspar: *Igreja como mistério*, *Comunhão na Igreja*, *Unidade*, *Fidelidade a Roma* e *Reconciliação*.

O verbo logo se fez carne. Vários teólogos foram submetidos a processos e suas obras receberam censuras cada vez mais rigorosas (os casos do suíço Hans Küng, em 1979, do dominicano belga Edward Schillebeeckx, em 1980 e 1984, e do franciscano brasileiro Leonardo Boff, em 1985, são apenas os mais famosos entre muitos). Em termos da catequese, passa-se a adotar manuais de teologia mais confiáveis por parte do magistério oficial. O próprio Sínodo de 1985 inclinou-se pela criação de um catecismo universal que servisse de ponto de referência para os catecismos locais. A propósito, a infeliz declaração do Cardeal Ratzinger, que vimos ainda há pouco, foi dada justamente no contexto de preparação deste Sínodo (que versava, não acidentalmente, sobre “O vigésimo aniversário da conclusão do

³⁸ João Batista Libânio, “Notas sobre o momento eclesial (I)”, **Cadernos do CEAS**, 120, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1989, p. 73.

³⁹ Utilizamos o conceito de *integrismo*, por oposição ao de *progresismo*, tal como sistematizado pelo filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz: em face do mundo moderno, “a Igreja vê manifestarem-se em seu seio duas linhas antagônicas de pensamento e de ação. De um lado, a defesa da ‘integridade’ de uma pretensa cultura cristã, cuja perfeita realização no passado e, exemplarmente, na cristandade medieval, é saudada com entusiasmo. (...) De outro, a aceitação da nova cultura como capaz de, sem renunciar à sua novidade e à sua originalidade próprias, abrir-se à mensagem cristã”, “Catolicismo e mundo moderno”, in **Escritos de Filosofia: problemas de fronteira**, São Paulo, Loyola, 1986, p. 142.

Concílio Vaticano II”), sugerindo que o mesmo assumia para este bloco da Igreja uma clara conotação revisionista⁴⁰.

Prosseguindo nas certezas polonesas, a formação do clero se tornou mais fechada, predominando a tendência de recolher os seminaristas a recintos mais protegidos, retirando-os de Departamentos de Teologia de Universidades ou Institutos abertos para fazê-los estudar no interior de seminários. Não precisa dizer que a experiência de seminaristas vivendo em pequenas comunidades inseridas passou a ser fortemente desestimulada. Por fim, a hegemonia deste grupo foi assegurada por uma cuidadosa política de nomeações de arcebispos e cardeais⁴¹, somente alçando a posições de cúpula os bispos de confiança, bem como pelo esvaziamento e deslegitimação teológica das conferências episcopais em geral, mediante a interferência direta da Cúria romana nos assuntos internos das Igrejas particulares, de maneira que

Conferências episcopais – como a brasileira – que vêm tendo um desempenho criativo e corajoso, assumindo iniciativas pastorais significativas com alcance social, vêm sendo ultimamente admoestadas pelo centro administrativo da Igreja, para maior cautela no seu caminhar.⁴²

Um fato inusitado acontecido na Conferência de Puebla ilustra exemplarmente a disputa entre os blocos. O conservador Arcebispo de Medellín, Dom Alfonso López Trujillo, que era então secretário geral do Celam, concedera uma entrevista ao jornalista Miguel López, do diário mexicano **Uno más uno**, e como acabara as fitas-cassete do repórter, havia lhe emprestado uma, supostamente virgem. Por azar, a fita continha uma gravação explosiva, uma carta pessoal de Dom Trujillo a seu amigo brasileiro, Dom Luciano Cabral Duarte, Arcebispo de Aracaju (SE), vice-presidente do Celam e igualmente conservador. “Ouçamos” o trecho mais picante:

Quando, em agosto, depois de eleito João Paulo II, cheguei a Roma, Dom Aloísio [Lorscheider OFM, nada menos que presidente da CNBB e do Celam]

⁴⁰ Ironicamente, Ratzinger havia sido criado Cardeal desde os tempos de Paulo VI, no Consistório de 1977, quando já era Arcebispo de Munique e Freising (Alemanha). Sua nomeação para o estratégico comando da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, responsável por zelar pela retidão a fé, porém, foi obra de Karol Wojtyła, logo em 1981. Ele haveria de ocupar este cargo diligentemente por longos 25 anos e dele só sairia para assumir a tiara papal.

⁴¹ Em menos de vinte anos, João Paulo II renovou substancialmente o episcopado, nomeando mais de dois terços dos 4.500 bispos em atividade no fim do século XX. Também no caso particular da Igreja brasileira ele imprimiu sua marca de maneira significativa: ao morrer, cinco dos oito cardeais e mais da metade dos bispos haviam sido nomeados por ele.

⁴² Libânio, “Notas sobre o momento eclesial (I)”, p. 71.

já havia obtido a nomeação do bispo sobre o qual havíamos falado [trata-se de Dom Alano Maria Pena, OP, designado para Marabá, PA], (...) e sobre o qual – inclusive por escrito – havia manifestado meu parecer ao Cardeal Baggio. Quando fiz *minha queixa*, me disseram que as coisas ficariam equilibradas pela nomeação de outro bispo de linha muito segura.⁴³

Depois de negar inicialmente a autenticidade da fita, cuja cópia foi fartamente distribuída entre os bispos e jornalistas presentes em Puebla, o desastrado Trujillo acabou por admitir “que a carta era sua, mas não era mais que um rascunho que pouco depois corrigi...”⁴⁴. Para além do caráter insólito do ocorrido, o qual sequer alterou a correlação de forças do episcopado latino-americano, já que o próprio monsenhor mexicano seria eleito presidente do Celam durante o Encontro, o que nos interessa é demonstrar o *modus operandi* do grupo hegemônico. Como se deduz facilmente, a peça-chave aí é o Cardeal Sebastião Baggio, prefeito da Congregação para os Bispos, responsável pelas decisivas nomeações, com o beneplácito pontifício, obviamente. É lícito deduzir que, por esta época, ainda havia espaço para “disputa”, já que o Cardeal Baggio (muito conhecido entre nós, aliás, por ter sido Núncio papal no Brasil entre 1964 e 1969) fora uma nomeação de Paulo VI, em 1973. Expirada sua gestão, em 1984, João Paulo II tratou de garantir cardeais de fidelidade completa à frente desta Congregação, como o beninês Bernardin Gantin (entre 1984 e 1998), o brasileiro Dom Frei Lucas Moreira Neves, OP (entre 1998 e 2000) e o italiano Giovanni Battista Ré (desde 2000 e confirmado por Bento XVI). O papa também haveria de recompensar Trujillo pelos serviços prestados, criando-o Cardeal poucos anos depois, em 1983.

Estas modificações logo seriam perceptíveis no Brasil. A indicação dos bispos brasileiros para a participação nos Sínodos privilegiava o grupo afinado com as novas diretrizes romanas, desrespeitando sua representatividade na CNBB. Como na VIª Assembléia Geral Ordinária, realizada em 1983 para refletir sobre a “Reconciliação e penitência na missão da Igreja”, que teve, de um lado, Dom Eugênio de Araújo Sales e Dom José Freire Falcão e, de outro, Dom Aloísio Lorscheider e Dom Paulo Arns. Com isso, reforçava-se, desde o Vaticano, o poder de fogo deste grupo para atacar a Teologia da Libertação, as CEBS e a própria CNBB. Como confessava o monge beneditino Dom Marcos Barbosa, “graças a Deus, ainda temos aqui no

⁴³ Apud Frei Betto, **Diário de Puebla**, p. 81, grifo meu. O episódio é narrado de maneira mais pormenorizada (ainda que sem a transcrição da fita) pelo jornalista jesuíta Pedro Miguel Lamet, **Arrupe: um profeta para el siglo XXI**, 9ª ed. Atualizada, Madri, Temas de Hoy, 2002, p. 401-402, tradução nossa.

⁴⁴ Lamet, **Arrupe: um profeta para el siglo XXI**, p. 402, tradução nossa. Voltaremos a falar desta “carta da discórdia” no capítulo 5, na medida em que Trujillo faz nela uma referência pouco honrosa ao Geral da Companhia de Jesus, padre Arrupe, também presente em Puebla (a convite, por acaso, do Cardeal Baggio).

próprio **Jornal do Brasil** uma plêiade de bispos que, quase semanalmente, tenta neutralizar e corrigir as posições da CNBB. Além de dom Eugênio, citando ao acaso: dom Lucas Moreira Neves, dom José Freire Falcão, dom Luciano Duarte, dom Boaventura Kloppenburg, dom José Veloso, dom Karl Joseph Romer⁴⁵.

Assim, às alterações nos regimentos dos órgãos diretivos, de modo a torná-los mais centralizados, somou-se a transferência de bispos e padres, algumas expulsões de diocese, uma ou outra suspensão de ordem, até chegar às nomeações de Dom José Cardoso Sobrinho, OCarm, para a Arquidiocese de Olinda e Recife (PE) em 1985, e Dom Lucas Neves, OP, para a de Salvador, em 1987 (este depois de uma longa e bem-sucedida carreira em Roma), bem como a divisão da Arquidiocese de São Paulo, em 1989, numa óbvia manobra para reduzir a atuação do também Cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, OFM. Uma demonstração cabal deste processo em escala regional foi o fechamento do Instituto de Teologia do Recife (Iter, fundado em 1968) e do Seminário Regional do Nordeste II (Serene II, de 1965) em 1989, representando a culminação de um novo modelo eclesial no Nordeste.

Contudo, para ser justo com o pontificado de João Paulo II, recentemente encerrado, registremos que a aurora desse processo de “desmonte eclesiástico” lhe foi anterior, pelo menos no contexto latino-americano. Basta ver a imposição, por parte da Cúria romana de Paulo VI, do já nosso conhecido Alfonso Trujillo (então Bispo de Bogotá) para o decisivo cargo de secretário geral do Celam em 1972, de onde ajudaria a desconstruir nos seus dez anos à frente do mais importante organismo católico latino-americano aquilo que esta mesma Igreja havia avançado nos dez anos anteriores⁴⁶.

Aliás, mesmo que de maneira pontual, os jesuítas participaram da montagem deste aparato de controle por parte do Celam, mediante o Centro de Estudos para o Desenvolvimento e Integração da América Latina (CEDIAL), sediado em Bogotá e dirigido pelo padre jesuíta flamengo Roger Vekemans, o qual se dedicou nas décadas seguintes a produzir e disseminar uma sistemática refutação da Teologia da Libertação. Vejamos uma pequena mostra da virulência dos ataques encetados a partir do eixo Medellín-Bogotá de restauração católica: nos

⁴⁵ **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 3 de maio de 1985, apud Cláudio Perani, “Rumos da Igreja no Brasil”, **Cadernos do CEAS**, 100, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1985, p. 68.

⁴⁶ Para uma visão mais abrangente deste processo no contexto latino-americano, ver “A perseguição contra a Igreja Popular na América Latina”, **Cadernos do CEAS**, 47: 66-71, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1977, onde se denuncia a existência de um plano repressivo articulando setores reacionários da

anos anteriores à realização da Conferência de Puebla (inicialmente prevista para outubro de 1978, mas adiada em razão da morte de Paulo VI e, logo em seguida, de João Paulo I), o Celam e o CEDIAAL promoveram uma série de encontros com bispos e teólogos do continente, do Rio de Janeiro a San José, do México a San Juan, com farta distribuição de material (livros, cartilhas etc.), como forma de divulgar uma teologia ortodoxa e denunciar os desvios doutrinários. No encontro realizado na capital porto-riquenha, por exemplo, depois da análise de conjuntura eclesial do continente, perguntou-se aos bispos presentes: “Conheceu o Sr, em sua Diocese ou País sacerdotes que, partindo do amor para com os pobres, optaram pelo socialismo marxista?”. E mais: “Que pensa o Sr. da frase de Lênin: ‘Nas condições da sociedade capitalista moderna, a luta de classe levará os operários cristãos ao comunismo e ao ateísmo cem vezes melhor do que uma pregação atéia pura e simples’?”⁴⁷.

Ao contrário do que muitos apressadamente previram, todavia, este embate não resultou no aniquilamento completo do “bloco da libertação”. Ao invés disso, o grupo hegemônico optou “por um combate lento, gradual e seguro”, evitando o confronto direto. Para o pesquisador do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), Pedro Ribeiro de Oliveira, “é provável que tal estratégia tenha sido imposta pelo próprio papa, que certamente não desejaria passar para a História como o papa do cisma latino-americano”⁴⁸.

De qualquer maneira, para quem ama os pobres – e, porque ama, vive este amor na prática – não é nada fácil manter o equilíbrio diante de tantas certezas... No Brasil, esse equilíbrio esteve à beira de uma ruptura drástica em 1980. O estopim foi a publicação de um editorial dos **Cadernos do CEAS**, editado bimestralmente pelo CIAS baiano, quando se chamava a atenção para os riscos de que a visita do papa ao Brasil, a primeira de nossa história, fosse manipulada pelo governo, “desejoso de capitalizá-la em favor de sua política, como um atestado (...) da existência de ‘novos’ e ‘democráticos’ tempos no Brasil”, sem falar em setores da própria Igreja, que poderiam se aproveitar da mobilização das massas e do prestígio pontifício “para reforçar seu poder, seja interno, seja externo”, afastando, assim, Sua Santidade do “contato direto com leigos e as classes populares”⁴⁹.

hierarquia, governos e empresariados nacionais e, como não poderia faltar, o imperialismo norte-americano.

⁴⁷ **Boletim do Conselho Ecumênico Costarriquenho**, apud CEAS, “Preparando a Terceira Assembléia dos Bispos da América Latina”, **Cadernos do CEAS**, 53, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1978, p. 47.

⁴⁸ Pedro Ribeiro de Oliveira, “Notas sobre o momento eclesial (II)”, **Cadernos do CEAS**, 120, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1989, p. 75.

⁴⁹ CEAS, “O Papa no Brasil: riscos e esperanças” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 66, Salvador, Centro de

A reação do então Arcebispo primaz de Salvador, o Cardeal Dom Avelar Brandão Vilela, foi rápida e enérgica, exigindo uma retratação dos jesuítas, o que viria numa nota pública, onde se admitia que o episódio havia criado entre o CEAS e a autoridade eclesiástica “uma real e séria dificuldade de ordem pastoral”. Por fim, o próprio cardeal “considera 'satisfatória' a nota, não quer se encontrar com os padres e diz que exigirá mudanças no comportamento pastoral dos padres jesuítas para que não venham a ferir as suas funções de bispo”⁵⁰. É certo que nem mesmo ao interior do PaPo havia consenso em relação ao sentido desta visita. Para o padre Thierry Linard, da BRC, “foi uma Igreja Popular a que se reuniu ao redor do Papa para celebrar a sua esperança na Boa Nova. (...) O Povo conseguiu ser uma voz, quando antes não se podia expressar”⁵¹. Aliás, sequer podemos afirmar que a posição esboçada no referido texto era consensual na Equipe Editorial dos **Cadernos**. Um de seus membros mais antigos, o professor de Ciência Política da UFBA (e militante católico), Joviniano Soares de Carvalho Neto, via semelhanças nas figuras de João Paulo II e Dom Pedro Casaldáliga, CMF, Bispo Prelado de São Félix do Araguaia (MT) conhecido por suas posturas progressistas, considerando ambos “porta-vozes místicos de uma igreja *comprometida com os pobres*”⁵².

Anos depois desta primeira crise, uma outra se avizinhava, com conotações ideológicas ainda mais evidentes, por ocasião da viagem do “Papa Peregrino” à Nicarágua sandinista. O cardeal antecipa-se a eventuais posturas desviantes, aproveitando ainda para demarcar sua “autoridade eclesial”, fazendo publicar, naquela mesma revista, a seguinte “Carta à Redação”, cujo texto merece ser reproduzido na íntegra pelo que revela das tensas relações com a hierarquia católica romana:

29 de julho de 1983

Prezado Sr. Diretor do CEAS,

Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1980, p. 4. Publicados em Salvador (BA) de maneira ininterrupta desde março de 1969, os **Cadernos do CEAS**, atualmente com mais de 220 edições, assumiram em 1974 o formato de publicação bimestral de temas variados no campo social..

⁵⁰ **Jornal da Bahia**, Salvador, 24 de maio de 1980. Na Nota de retratação, publicada nesta mesma edição do jornal, os jesuítas do CEAS reconhecem que o parecer emitido no Editorial originava-se do conhecimento da situação concreta das classes populares, “parecer que pode ser considerado ou não pelo Papa”.

⁵¹ **Boletim Pastoral Popular**, 8, Rio de Janeiro, agosto, 1980, p. 1, *Campo*.

⁵² Joviniano Soares de Carvalho Neto, “O Papa no Brasil: impacto e sentido de uma viagem”, **Cadernos do CEAS**, 69, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1980, p. 24, grifos no original. Sobre a atuação de Dom Casaldáliga em Puebla, repercutiu bastante sua afirmação, dias antes da abertura da Conferência, de que seria preciso que “Puebla de los Angeles se converta em Puebla de los Hombres” (apud Frei Betto, **Diário de Puebla**, p. 11).

Paz!

Peço-lhe que transcreva esta minha carta nas páginas da revista CEAS. O que tenho a declarar é muito simples:

1º) Reconhecemos que o Santo Padre João Paulo II é de fato o Sucessor de Pedro e o Pastor Universal de nossa Igreja Católica.

2º) Que suas viagens pelo mundo têm um sentido apostólico e conseqüentemente pacífico. Não quer servir diretamente nem a este nem àquele regime. Não quer favorecer nem aos interesses do regime capitalista nem tão pouco do regime comunista.

3º) A propósito de sua viagem à Nicarágua, muitos têm atacado, de maneira velada ou aberta, a atitude pastoral do Papa. Peço a todos atenção e cautela quanto a este ponto, para não se correr o risco de se pretender negar obediência ao pastor da Igreja Católica enquanto se obedece aos chefes políticos de uma determinada Nação.

4º) Estou certo de que o Papa deseja que a Nicarágua seja capaz de afirmar a sua real soberania de povo, diante dos Estados Unidos como também diante da Rússia Soviética e de seus satélites.

5º) Rezemos pelo Papa, pela América Latina e lutemos pelo homem dos continentes subdesenvolvidos, pela sua liberdade e pelo seu crescimento espiritual, social, político e econômico.

6º) Rejeitemos a violência, qualquer que ela seja, e afirmemos os princípios do Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo.

Com apreço e consideração, em Cristo Jesus,

Avelar Card. Brandão Vilela.⁵³

Dois anos depois da visita do papa, quem vai à Nicarágua ainda sandinista é outro dos jesuítas do PaPo, o padre italiano Gianfranco Confalonieri (mais conhecido como Confa), que nos deixa um vibrante relato de sua participação na *Semana Internacional pela Paz em Centro-América*:

Há no processo revolucionário da Nicarágua uma presença incomensurável, sem medida, de fermento evangélico. (...) É sobretudo o desafio para os nossos Irmãos Cristãos, autênticos e engajados da Nicarágua: que a Revolução deles tenha sempre essa “fermentação” ao mesmo tempo autenticamente Revolucionária e genuinamente Cristã.⁵⁴

⁵³ **Cadernos do CEAS**, 87, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1983, p. 77.

⁵⁴ Gianfranco Confalonieri, **Notas, impressões e reflexões do Pe. Confa s.j. sobre a sua viagem à Nicarágua (04-25.09.1985)**, Salvador, 1985, p. 34-35, *Campo*. Neste diário de viagem, Confa não deixa de emitir sua

Como veremos mais adiante, o apoio deste jesuíta à Revolução Sandinista não era isolado, e em muito iria influir nas marchas e contramarchas da Companhia de Jesus nesta década de 1980.

Adaptação, oportunismo ou conversão?

Mais importante que identificar esta virada na hierarquia católica é compreendê-la. Mesmo não tendo a pretensão de esgotar aqui este debate, que ultrapassa em muito o objeto de nossa investigação, há que ao menos precisar os termos nos quais ele vem sendo encaminhado, o que será de grande valia para um entendimento mais acurado da atuação da pastoral popular nestes decisivos anos a que nos propomos investigar. Começemos pelo clássico do *brazilianista* Thomas C. Bruneau, **O catolicismo brasileiro em época de transição**, lançado simultaneamente em língua inglesa e portuguesa (pelas Edições Loyola, uma editora jesuíta) em 1974. A obra é fruto de um doutorado realizado na Universidade de Califórnia, amparado por um trabalho de campo realizado no Brasil, no qual entrevistou cerca de duzentas pessoas. Apesar de sua pesquisa, como ele mesmo diz, começar “pelo começo”, isto é, com a chegada dos primeiros missionários portugueses no início do século XVI, a “transição” que lhe interessa é o período que se estende do pós-guerra até os desdobramentos do Ato Institucional nº 5(AI-5). Delimitando seu interesse pelo caráter institucional da Igreja (e não ético, por exemplo), Bruneau procura explicar o envolvimento da Igreja Católica brasileira com idéias e programas de mudança social, bem como o inevitável abandono da anterior posição de poder que lhe assegurava a manutenção do ‘status quo’. Para ele, mais que “abandonar” o poder, a Igreja teria intencionalmente tentado

mudar a natureza deste poder, de modo a apoiar a mudança social *a fim de então exercer influência religiosa*. Em outras palavras, a Igreja desenvolveu uma estratégia de pré-influência para que a influência religiosa pudesse ter, depois, algum sentido.⁵⁵

opinião, ainda que comedida, sobre a complicada visita do papa ao país da “Revolução Cristã”: “Porque, meu Deus, esse ‘equivoco’ e essa ‘ocasião perdida’? Que virada bonita e positiva podia causar uma atitude ‘diferente’!... Comentário meu, só meu” (idem, p. 11, *Campo*). Natural de Triuggio, perto de Milão, e originário da Província Vêneta, Pe. Confa chegou à Bahia como Escolástico em 1955, tendo falecido em 19 de janeiro de 2002.

⁵⁵ Thomas C. Bruneau, **O catolicismo brasileiro em época de transição**, trad. de Margarida Oliva, São Paulo, Loyola, 1974, p. 146, grifos no original. Um dos jesuítas do PaPo, o padre Domingos Cúnico, resenhou este livro meses depois de lançado (cf. Domingos Cúnico, “O Catolicismo brasileiro em época de transição”, **Cadernos do CEAS**, 36, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1975, p. 4-57). Em linhas gerais, apesar de considerá-lo útil para conhecer a posição e a atuação da Igreja Católica, adverte para suas limitações

A tese do filósofo Roberto Romano vai pelo mesmo caminho institucional, mas de maneira mais severa ainda (e com um suave aroma de ressentimento). Em outro trabalho de doutoramento, defendido na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em 1978 (antes de Puebla, portanto), esse ex-frade dominicano advoga a idéia de que o comportamento das instituições eclesiais pode (e deve) ser entendido a partir do “oportunismo que a Igreja carregaria em si mesma”⁵⁶. Questionando se a Igreja Católica brasileira teria renunciado ao seu tradicional papel de ponto de apoio às classes dominantes mais reacionárias da sociedade e se transformado em aliada poderosa das lutas dos trabalhadores, sobretudo o proletariado, contra a exploração do capital e do latifúndio, Romano é enfático ao dizer que não. Realmente, “à primeira vista, ela *aparece* como se estivesse em rompimento absoluto com o sistema capitalista. Neste contexto, algumas teses são colocadas a serviço da simbiose entre a doutrina social da Igreja e algumas palavras de ordem de cunho esquerdizante”⁵⁷. De acordo com ele, o sopro de mudanças revolucionárias... foi só sopro, aparência somente, porque

as reformas preconizadas pela Igreja tendem a assegurar sua autoridade, fazer aplicar a legalidade estatal, impedir a desintegração social, definir os limites toleráveis pelos dominados em face da exploração capitalista, garantir uma classe de pequenos proprietários, situada entre os expropriados e os latifúndios, assegurar a subsistência e a reprodução da força de trabalho na cidade e no campo. (...) O programa político global do episcopado não sai do horizonte capitalista.⁵⁸

Antes que sopro evangélico, puro cálculo político. De maneira que qualquer modernização no discurso ou alteração na estrutura seria mais bem compreendida no quadro de “uma renovação dos *instrumentos* de domínio”⁵⁹. Igualmente marcada pelo contexto de Puebla é a posição do teólogo Frank Hinkelammert, segundo a qual os bispos, mesmo aqueles que incentivam a pastoral popular, “querem salvar é a Igreja e não os oprimidos. A libertação dos oprimidos interessa enquanto fortalece a Igreja”⁶⁰.

metodológicas, “que podem levar a conclusões totalizadoras não-justificadas”, sobretudo porque (1) o estudo se encerra em 1970, “quando o processo de mudança iniciado em 1964 estava ainda em plena elaboração” e (2) o catolicismo brasileiro é muito mais que “os bispos, os padres, os religiosos e leigos engajados” da igreja-institucional do autor (p. 56-57, grifos no original). Cumpre informar que Cúnico não apenas fazia parte do Conselho Editorial dos **Cadernos** como era seu mais profícuo resenhista. Italiano de Vicenza e também oriundo da Província Vênetica, chegou à Bahia já como padre, em 1953, tendo falecido em 1990.

⁵⁶ Roberto Romano, *Brasil: Igreja contra Estado* (crítica ao populismo católico), São Paulo, Kairós, 1979, p. 14.

⁵⁷ Romano, **Brasil: Igreja contra Estado**, p. 254, grifo no original.

⁵⁸ Idem, p. 253-254.

⁵⁹ Idem, p. 204, grifo no original.

⁶⁰ Apud Frei Betto, **Diário de Puebla**, p. 26.

Outro que esteve em Puebla, mas pensa de maneira completamente distinta, é Luiz Alberto Gómez de Souza (desconfio que Romano o colocaria no rol dos “esquerdizantes”...). Dirigente nacional da JUC (1957) e Secretário-Geral da JEC Internacional (1959), após o retorno do exílio, em 1977, foi por muitos anos pesquisador do Centro João XXIII/Ibrades. Ao contrário das anteriores, sua interpretação não nasce da academia (apesar de mais tarde ele ter sido doutor em Sociologia pela Sorbonne e professor de várias Universidades cariocas), antes de sua larga vivência como assessor de diversos movimentos e pastorais sociais. Contestando de maneira categórica a hipótese de que a Igreja teria se *aproveitado* da conjuntura posterior ao golpe militar de 1964 para reforçar seu poder institucional e suas próprias estruturas de poder sobre a sociedade, propõe que não foi ela que “tentou chegar ao povo através da pastoral popular, mas, ao contrário, foi o povo, que desde muito tempo já era cristão, quem ocupou de uma maneira mais ativa e criadora a Igreja e, inclusive, pode se dizer, que converteu essa Igreja”⁶¹.

Por fim, num estudo mais recente, e que apresenta sobre os demais duas vantagens consideráveis (por tomar como campo de investigação a Igreja de todo o continente, não somente a brasileira, e dar conta não apenas da Igreja Católica como também da Protestante), Michael Löwy retoma a pergunta central: quais as razões para o surgimento dessa nova corrente, cunhada por ele de *cristianismo de libertação*, que rompeu com uma longa tradição conservadora e regressiva? E como ela pôde se desenvolver num momento histórico determinado do continente latino-americano? Depois de negar as hipóteses *institucional* e da *esquerda cristã*, Löwy sugere que o cristianismo de libertação resulta de uma combinação de mudanças internas e externas à Igreja ocorridas na década de 1950 e desenvolvidas a partir da periferia e na direção do centro da instituição. Para ele, foi “a *convergência* desses conjuntos muito distintos de mudanças que criou as condições que possibilitaram a emergência da ‘Igreja dos Pobres’”⁶². Cumpre esclarecer, para entender sua argumentação, que as *mudanças internas* incluem as novas (para a época, claro) correntes teológicas (especialmente francesas e alemãs), as novas formas de cristianismo social (como o movimento dos padres operários), o pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II; por sua vez, por *externas*, este autor tem em mente sobretudo o processo de industrialização do continente, sob a hegemonia do capital multinacional, o êxodo rural e a consolidação de uma nova classe trabalhadora urbana,

⁶¹ Luiz Alberto Gómez de Souza, **Classes populares nos caminhos da história**, Petrópolis, Vozes, 1982. p. 240.

⁶² Michael Löwy, **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**, trad. de Vera Lúcia Mello Joscelyne, Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro, LPP/UERJ; Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 70.

bem como e a Revolução Cubana, de 1959.

Deixando um pouco de lado essa querela, e levando o raciocínio mais avante, sem temer uma análise mais cruciante, não teríamos sido vítimas, nestes vinte gloriosos anos que, grosso modo, foram as décadas de 1960 e 1970, de uma certa ilusão acerca das possibilidades de alteração profunda nas estruturas da Igreja a partir da suas instâncias diretivas máximas? Neste sentido, um curto e contundente artigo de Hugo Assmann, publicado originalmente em 1974 e republicado no ano seguinte, já vislumbrava “a desilusão de Medellín” que haveria de nos amadurecer. Seguramente impactado pela recente mudança de rota do Celam, sem esquecer o golpe militar no Chile, e temeroso do que poderia advir (e efetivamente viria) numa próxima Conferência Episcopal, este teólogo brasileiro fazia um esforço para “despertar do sonho”, conclamando-nos à autocrítica e inquirindo em que aspectos nos havíamos equivocado. Recuando a revisão histórica para o Concílio Vaticano II, acentuava sua matriz centro-européia e seu caráter liberal progressista para afirmar, com todas as letras, o quão improvável seria esperar que Medellín fosse a continuidade, adequada ao contexto latino-americano e radicalizada em suas intenções, das referências conciliares. Segundo ele, malgrado o inegável avanço, a conferência colombiana

*exerceu um papel de acobertamento do caráter limitado das reais possibilidades da Igreja hierárquica. (...) Sociologicamente, era a vitória verbal (...) de setores minoritários, ainda que qualitativamente significativos. Medellín era uma referência e nada mais; um respaldo útil no plano tático; não era a assimilação consciente, por parte dos bispos, de claras metas de libertação.*⁶³

Enfim, uma mescla de *apoliticismo* episcopal, *vanguardismo* de grupos cristãos e desvios de *interpretação reformista* seriam as mais duras lições que o desengano medelliano nos faria passar. Em resumo: de um lado, desilusão; de outro, mera aparência. Ideal utópico versus projeto instrumental. Como alertamos acima, não é hora de optar por uma das teses, pela combinação de algumas ou pela proposição de uma nova. Que a análise da atuação concreta da Pastoral Popular nos ajude nesta empreitada. Contentemo-nos, quando nada provisoriamente, com o balanço dessa trajetória eclesial feita por Cláudio Perani, outro dos jesuítas do PaPo do qual iremos tratar bastante nos próximos capítulos. Elaborada depois de um certo tempo, goza do benefício do distanciamento, que apascenta em certa medida as

⁶³ Hugo Assmann, “Medellín: a desilusão que nos amadureceu”, **Cadernos do CEAS**, 38, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1975, p. 52, grifos no original..

águas agitadas e por vezes turvas da história. Ele não minimiza as limitações das Conferências Episcopais, especialmente Puebla, intencionalmente mais doutrinal e apologética, mas faz questão de não desprezar a intuição fundamental de ambas: “uma clara e profética opção preferencial e solidária pelos pobres”⁶⁴. Creio que estamos prontos para levar adiante esse bate-papo...

⁶⁴ Perani, “Rumos da Igreja no Brasil”, p. 70. O bergamasco Perani pertencia à Província Vêneta e chegou à Bahia como Escolástico, um pouco mais tarde, em 1962. Transferido para a Amazônia em 1995, atualmente é diretor do Serviço de Ação, Reflexão e Educação Social (SARES), sediado em Manaus (AM).

CAPÍTULO 2

DEUS ESCREVE CERTO POR BISPOS TORTOS: A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL

Brasil de todos os Pobres

Como vimos no capítulo anterior, não foi Medellín que descobriu a pobreza sociológica do continente, muito menos despertou essa consciência na Igreja Católica do Brasil. Nem poderia. Malgrado a conjuntura de refluxo democrático que se disseminava por todo o continente americano, vivia-se um dos ciclos ascensionais do capitalismo, o que alguns economistas chamam de “os anos gloriosos” e que entre nós ficou conhecido como o “milagre brasileiro”. Mas nem só de glória vive o homem, nem todo milagre é para sempre. Assim, já na primeira metade da década de 1970 torna-se cada vez mais explícita a natureza concentradora e excludente do crescimento econômico.

De fato, a historiografia da Igreja Católica não hesita em reconhecer os documentos publicados pelos bispos e superiores de algumas ordens religiosas do Nordeste e do Centro-Oeste em 1973 como “as declarações mais radicais jamais publicadas por um grupo de bispos em qualquer parte do mundo”⁶⁵. No caso do texto nordestino, assinado, entre outros, pelos padres jesuítas Hindenburg Alves Santana e Tarcísio Botturi (respectivamente Provinciais da BRS e da BAH), denunciava-se, com base em estatísticas fornecidas pelos próprios órgãos oficiais, a realidade de miséria vivenciada pelos homens e mulheres nordestinos em termos de renda, trabalho, alimentação, habitação, educação e saúde. Trazia, ademais, uma contundente crítica ao alardeado “milagre”, desmascarado como “a maior ofensiva da história brasileira em favor da penetração de capitais estrangeiros”, terminando por concluir que

o presente modelo de crescimento econômico, de resultados inúteis para a classe dos trabalhadores e oprimidos, visa desviar o nosso povo dos verdadeiros objetivos globais de transformação da sociedade. O processo histórico da sociedade de classe e a dominação capitalista conduzem fatalmente ao confronto das classes (...). A classe dominada não tem outra saída para se libertar, senão através da longa e difícil caminhada, já em curso, em favor da propriedade social dos meios de produção (...). O Evangelho nos conclama, a todos os cristãos e homens de boa vontade, a um engajamento na sua corrente profética.⁶⁵

Ademais do seu conteúdo, em si mesmo arrojado, por partir de uma prévia análise sociológica da realidade e substituir a perspectiva do “desenvolvimento” pela da “libertação”, chamava a atenção por sua natureza. Pela primeira vez uma declaração eclesial oficial recusava dirigir-se aos poderosos, escolhendo conscientemente os setores populares como seus destinatários, num reconhecimento, “mesmo que parcial, de toda uma caminhada de comunidades populares e agentes de pastoral vivendo e testemunhando uma situação social gritante e exigindo uma mudança radical da Igreja”⁶⁷. Não à toa, Libânio considera “Eu ouvi os clamores do meu povo” como a inauguração da linha de pastoral libertadora⁶⁸.

De qualquer forma, apesar de firmado por nada menos que três arcebispos (Dom Helder Câmara, de Olinda e Recife, PE; Dom João José da Motta e Albuquerque, de São Luís, MA, e Dom José Maria Pires, de João Pessoa, PB) e uma outra dezena de bispos das principais cidades do Nordeste, não traz, todavia, a chancela do Cardeal primaz Dom Avelar Vilela, o qual, mais uma vez, serve-se das páginas da imprensa local e do periódico do CEAS para marcar seu distanciamento:

4. O documento (...) faz denúncias graves que, se comprovadas, debilitam, do ponto de vista social, a conjuntura econômica vigente; 5. Há sérias acusações no documento que devem ser examinadas, desapassionadamente, pelos responsáveis da coisa pública brasileira; 6. Não aceito o documento como Diretriz da Pastoral Social em minha Arquidiocese; 7. Admito-o, porém, como instrumento de estudo para grupos de comprovada capacidade intelectual e moral. Isto quer dizer que não se trata de obra acabada nem de tese defendida

⁶⁵ Löwy, **A guerra dos deuses**, p. 145.

⁶⁶ Bispos e superiores religiosos do Nordeste, “Eu ouvi os clamores do meu povo”, **Cadernos do CEAS**, 27, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, out., 1973, p. 59. Nesta mesma edição encontra-se reproduzido entre as páginas 6 e 36, o documento de seis bispos do Centro-Oeste, intitulado “Marginalização de um povo: gritos das Igrejas”. Haveremos de retornar a esta edição histórica dos **Cadernos do CEAS** quando tratarmos da repressão sofrida pelos religiosos da Pastoral Popular.

⁶⁷ Cláudio Perani, “A Igreja do Nordeste: breves notas histórico-críticas”, **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial), Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 60.

⁶⁸ Libânio, **O que é pastoral**, p. 112.

pela Arquidiocese, mas de um texto que deve ser analisado num clima de liberdade e responsabilidade.⁶⁹

Tal dissonância, partindo de um prelado de ampla projeção no âmbito da CNBB, da qual havia sido eleito vice-presidente em 1971, do Celam, que presidira entre 1966 e 1972 (por ocasião da Conferência de Medellín, pois), e da própria Cúria Romana, uma vez que havia sido criado cardeal seis meses antes por Paulo VI, deve servir de atenuante com relação à tendência presente num segmento da literatura especializada em superestimar a densidade da corrente dita progressista no universo da Igreja Católica brasileira em seu conjunto, apresentada repetidas vezes como “a única Igreja do continente sobre a qual a Teologia da Libertação e seus seguidores das pastorais conseguiram exercer uma influência decisiva”⁷⁰. Mais sensata nos parece a postura que, supondo o caráter minoritário, “ainda que qualitativamente significativo”, desta ala progressista, justifica sua proeminência pela maior capacidade intelectual, poder de iniciativa e articulação com as bases de seus integrantes⁷¹.

Quanto ao julgamento do peso dos documentos de 1973, há controvérsias. E elas começam no seio da Companhia. O padre Fernando Bastos de Ávila, da BRC, era doutor em Ciências Políticas e Sociais pela Universidade de Louvain (Bélgica), professor da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro desde 1954, fundador, no ano seguinte, da Escola de Sociologia e Política daquela mesma Universidade e diretor do Ibrades desde sua criação. Mas não pertencia à Pastoral Popular. No ano anterior à publicação do documento, inclusive, havia lançado **Pensamento social cristão – Antes de Marx** (Rio de Janeiro, José Olímpio, reeditado em 2002 pela Loyola com o título de **Antes de Marx – As raízes do humanismo cristão**), onde pretendia demonstrar que a crítica do capitalismo como sistema global já se consumara bem antes de Karl Marx pretender solucionar os graves problemas advindos da Revolução Industrial pela luta de classes, através do **Manifesto Comunista**, de 1848. Sua opinião questiona parcialmente a validade do documento:

Li o documento dos bispos do Nordeste. Eles aceitaram a provocação da tecnocracia e procuraram responder canhestramente apresentando outras estatísticas. Nenhuma estatística vale a força profética com que o documento

⁶⁹ **Jornal da Bahia**, Salvador, 25 de agosto de 1973, reproduzido em **Cadernos do CEAS**, 27, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, out., 1973, p. IV.

⁷⁰ Löwy, **A guerra dos deuses**, p. 135.

⁷¹ Essa é a posição defendida por Helena Salem em seu artigo “Dos palácios à miséria da periferia”, in Antônio Carlos Moura et al., **A Igreja dos oprimidos**, 2ª ed., São Paulo, Brasil Debates, 1981, especialmente p. 62-64. Ainda que sem fazer referência ao artigo de Assmann citado no capítulo anterior, sua abordagem se aproxima bastante da dele.

denuncia a iniquidade em que vivem ou sobrevivem milhões de marginalizados.⁷²

É sintomático o “esquecimento” dos demais signatários, entre os quais dois Provinciais jesuítas e os superiores nordestinos de diversas ordens religiosas, como os franciscanos e os redentoristas, sem falar no Abade do Mosteiro de Bento, Dom Timóteo Amoroso Anastácio, OSB, já então uma figura com grande projeção no cenário político nacional. De qualquer maneira, a desqualificação do valor sociológico (mas não o profético) do mesmo pode esconder uma certa disputa de legitimidade científica entre os dois centros jesuítas de pensamento: o Ibrades, por ele dirigido, e responsável pela produção das análises de conjuntura “oficiais” da CNBB, e o CEAS, o outro CIAS brasileiro, de onde certamente brotou uma parte da reflexão que embasa o documento. Além do mais, trata-se de uma anotação de diário, não publicada à época, pelo menos até onde temos conhecimento.

A reprovação mais pesada, sobretudo ao texto nordestino, virá de fora dos muros da Igreja, e em alto e bom som. É (mais uma vez) Roberto Romano quem acusa “Eu ouvi os clamores do meu povo” de fazer “louvores” aos efeitos da política econômica da ditadura militar. Denunciando seu pretenso caráter hierocrático, caracteriza a terminologia como “pensamento marxista com leves matizes da especulação hegeliana, nela ressoando ecos distantes a dialética”, criticando ainda seus autores por terem tratado a classe social de forma “indeterminada”, misturando as massas, o povo, os operários, os camponeses e numerosos subempregados⁷³. Obviamente, não é o caso de qualquer tipo de acareação *ad litteris et verbis*. No entanto, a honestidade intelectual exige no mínimo uma contestação aos supostos “louvores” à política econômica dos generais. Uma consulta minuciosa ao documento, especialmente em sua sessão “Milagre econômico?” (assim mesmo, com interrogação), não encontrará qualquer vestígio elogioso. A menos que se considere como tal a admissão de que o Produto Interno Brasileiro (PIB) cresceu a partir de 1968 a taxas em torno de 10%... Pelo menos, concedamos a este autor o benefício da consciência, como se deduz de uma entrevista concedida recentemente: “Escrevi um livro sobre as relações entre a Igreja e o Estado que desagradou o centro, a direita, a esquerda e o alto da Igreja, me colocou mal com todos, tanto com Leonardo Boff como com Dom Agnelo Rossi...”⁷⁴.

⁷² Fernando Bastos de Ávila, **A alma de um padre: testemunho de uma vida**, Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração; Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2005, p. 45.

⁷³ Romano, **Brasil: Igreja contra Estado**, p.27, 35 e 37, respectivamente.

⁷⁴ Roberto Romano, “Com uma lanterna à cata de saída” (entrevista), **Problemas Brasileiros**, 378, São Paulo, SESC/Senac, nov.-dez., 2006. O Cardeal Dom Agnelo Rossi havia sido Arcebispo de São Paulo de 1964 a 1970,

Prosseguindo no resgate do diagnóstico da pobreza no Brasil, uma obra merece destaque no âmbito da pesquisa sociológica nacional, não apenas pelo rigor da análise acadêmica (uma vez que reuniu a fina flor do pensamento cebrapiano da época, como Cândido Procópio de Camargo, Fernando Henrique Cardoso, Paul Singer e Vinícius Caldeira Brant, entre outros), como, sobremaneira, pela aliança ali consolidada entre uma intelectualidade de esquerda e os setores católicos mais críticos. Publicado em 1976 pelas Edições Loyola, **São Paulo 1975: crescimento e pobreza** resultou de uma encomenda que a Pontifícia Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo fez ao Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap).

Logo na “Apresentação” do livro, o Arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, OFM, sintetiza em poucas linhas os resultados do estudo: “A pujança do crescimento de São Paulo, representado pela concentração, sem paralelo no país, dos meios de produção, dos serviços, do capital, da riqueza, enfim, vai de par com o aumento da pobreza”⁷⁵. Este bispo, criado cardeal (junto com Vilela) naquele mesmo Consistório de 1973, quando poucos o identificavam com os setores mais avançados do episcopado brasileiro, opta pelo caminho da polarização, sem esconder-se atrás da retórica típica de um certo discurso clerical nem ocultar os adversários ou aliados. Eis a pergunta desafiante para os primeiros: “Divulgar os males seria contribuir para agravar os problemas e exasperar o povo?”. E sua mensagem para os companheiros de luta:

Consciente de que os grupos de pastoral popular e todos os que estão empenhados em conhecer a realidade de São Paulo e os mecanismos que comandam esta realidade irão refletir, debater e transformar as contribuições aqui apresentadas em novo alento para uma ação evangelizadora e libertadora, entregamos a eles este estudo.⁷⁶

Não cabe aqui apresentar os resultados dessa pesquisa em sua extensão, mas reter seu aspecto nuclear, qual seja a refutação de certas teses até então vigentes, que insistiam em qualificar a pobreza das populações marginais urbanas como um fato transitório, fruto de um momento de reorganização espacial da produção, mas que haveria de ser superado ao longo do processo de

quando foi nomeado por Paulo VI para o cargo de Prefeito da Congregação para a Evangelização dos Povos. Falecido em 1995, é considerado o prelado brasileiro que mais alto subiu na hierarquia eclesiástica.

⁷⁵ Dom Paulo Evaristo Arns, “Apresentação”, in Cândido Procópio Ferreira de Camargo et al., **São Paulo 1975: crescimento e pobreza**, São Paulo, Loyola, 1976, p. 8.

⁷⁶ Dom Paulo Arns, “Apresentação”, p. 11.

desenvolvimento. Muito ao contrário disso, o que a análise dos dados evidencia é que as mazelas vividas pelos habitantes de São Paulo (e que expressavam, em grande medida, as condições mais gerais da economia e da sociedade brasileiras) “diferenciam-se segundo as classes sociais e, portanto, resultam de formas de organização da produção e distribuição da riqueza, que não são peculiares a São Paulo”⁷⁷.

Estava, desse modo, aberta a porta para a denúncia, fundamentada nos mais diversos indicadores (de emprego, renda, consumo, moradia, mortalidade, nutrição, educação, infraestrutura urbana, acesso a serviços públicos etc.), do que os autores do estudo denominaram de “a lógica da desordem”:

A deterioração das condições de vida da maioria da população trabalhadora acentuou-se, enquanto a economia do país crescia a uma significativa taxa de 10% ao ano, dando origem ao que, por muitos, foi designado “milagre econômico”. Mas que tipo de milagre é esse em que o desenvolvimento significa piorar a vida da maioria da população? A lógica da acumulação que preside ao desenvolvimento brasileiro recente apóia-se exatamente na dilapidação da força de trabalho (...). Pois é o capital – e não a força de trabalho – que deteriora a vida metropolitana. Para o capital, a cidade é fonte de lucro. Para os trabalhadores, é uma forma de existência.⁷⁸

Outra cidade brasileira havia já merecido um exame cuidadoso de sua dinâmica sócio-econômica, revelando o mistério de suas entranhas, este fenômeno chamado pobreza. Realizado entre 1970 e 1971, mas publicado integralmente somente em 1980, **Bahia de todos os pobres** resultou de uma parceria entre (mais uma vez) o Cebrap e o Centro de Recursos Humanos (CRH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). A Bahia que se analisa é antes a “Cidade da Bahia”, ou seja, a própria Salvador, esmiuçada numa série de pesquisas que, se não têm a mesma unidade do trabalho antes citado – já que esta é uma miscelânea de textos, enquanto o similar paulista resulta de um trabalho de equipe, no qual os capítulos sequer possuem autoria individual –, mantêm entre si um eixo: a marginalidade.

Daí decorre sua virtude (e, também, parte de sua fragilidade, posto que exclui a classe operária *strictu sensu*), na medida em que esta radiografia soteropolitana vai pouco a pouco desnudando os mecanismos através dos quais esta cidade, após padecer um longo declínio (que durou, aproximadamente, de meados do século XIX à década de 60 do seguinte),

⁷⁷ Camargo et al., **São Paulo 1975**, p. 19.

⁷⁸ Idem, p. 59-61.

experimenta um crescimento econômico acelerado, constituindo-se num novo espaço de expansão capitalista, sem, com isso, equacionar suas debilidades estruturais: “pobreza como pesado lastro, a chamada ‘urbanização sem industrialização’, persistência de altas taxas de crescimento populacional (...) e um provável destino ‘marginal’ para os contingentes de população não absorvíveis pelo mercado de trabalho”, como resume Francisco de Oliveira num prefácio muito apropriadamente batizado⁷⁹.

Pobres de todo o Brasil

A edição 41 dos **Cadernos do CEAS**, de janeiro de 1976, dava destaque a um texto sobre a realidade da juventude operária. Elaborado a partir de um relatório mais amplo, produzido por ocasião do cinquentenário da JOC, não tinha maiores pretensões analíticas, sendo inclusive anunciado como “um trabalho bastante limitado” na apresentação que dele lhe fez a Equipe Editorial. Tinha, entretanto, o mérito de descer das grandes teorizações, muito comuns à época, para dedicar-se à exposição de casos individuais, a um só tempo muito particulares e muito representativos da situação da juventude operária espalhada pelo Brasil. Construído a partir de depoimentos, aos quais se seguiam breves descrições e alguns indicadores sócio-econômicos, primava pela contundência⁸⁰:

No primeiro mês, quando recebi o pagamento, notei que não era o prometido. (...) No quarto mês a empresa faliu e nossos salários estão sem ser pagos até hoje. (Depoimento nº 1)

Eu sou João, um jovem desempregado há bastante tempo. Moro em Recife. O ambiente do desemprego na família é o seguinte: meu pai fica com raiva quando chega do trabalho cansado e encontra o filho em casa. (Depoimento nº 2)

Vim para Belo Horizonte sonhando trabalhar em fábrica. (...) Trabalho das 7,00h da manhã às 17,30h. Só uma hora de almoço. Não temos lanche e nem podemos levar nada para comer. Férias só quando a empresa quer. Os chefes são muito autoritários. (...) Há meninas que comparam a fábrica com hospício, outras com prisão. Não existe uma janela, a gente fica isolada. (Depoimento nº 4)

⁷⁹ Francisco de Oliveira, “Salvador: os exilados da opulência (expansão capitalista numa metrópole pobre)” (prefácio), in Guaraci Adeodato Alves de Souza e Vilmar Faria (org.), **Bahia de todos os pobres. Cadernos Cebrap**, 34, Petrópolis, Vozes; São Paulo, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, 1980, p. 10.

⁸⁰ Cf. Juventude Operária Católica (JOC), “Realidade da juventude operária”, **Cadernos do CEAS**, 41, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1976, p. 6-25. Os depoimentos transcritos se encontram entre as páginas 6 e 11.

No ano seguinte seria publicado, na mesma revista, outro artigo sobre a dura realidade da luta pela sobrevivência. De autoria de padre Andrés, faria sucesso e haveria mesmo de exercer impacto sobre o perfil do periódico⁸¹. Apesar de seus destinos editoriais distintos, o que ambos têm em comum é sua capacidade descritiva, o desvelamento nu e cru da labuta cotidiana por um lugar para morar, pelo emprego (ou subemprego), por melhores condições de trabalho, além da denúncia, embasada em dados, da perda de poder aquisitivo do salário, do analfabetismo generalizado, da saúde precária, do transporte deficiente, do aumento do preço da cesta básica. Com a palavra Andrés:

Paz é uma palavra repetida tantas vezes. Mas, na vida de cada dia, a paz é difícil para a imensa maioria. Para conseguir um minuto de paz a gente luta durante horas e dias inteiros. (...) Um prato de arroz com feijão, só um prato por dia para cada um da família, já era muito bom. (...) Café com bolacha era solução para o jantar simples e barato até os primeiros meses de 1975. (...) Luta em defesa dos direitos fundamentais [é a verdadeira luta pela paz]. Ficar parado não é “fazer a paz”.⁸²

Uma descrição muito bem “intencionada”, como se vê. Não a reproduziremos aqui. Mas partiremos dela para visualizar a dramática situação vivenciada pelas classes populares brasileiras a partir de então. Após a euforia desenvolvimentista que levou o Brasil à condição de 8ª ou 9ª potência industrial do mundo, com o PIB pulando de 4,8%, em 1967, para 14%, em 1974, daí para frente a curva seria apenas descendente. Este mesmo ano, aliás, já traria os primeiros sinais de reversão, prenunciando acontecimentos que “posteriormente viriam a se transformar em fatos sociais e políticos representativos da maior crise econômica e política da história brasileira”⁸³. Em 1982, o PIB havia despencado para 1,4%; no ano seguinte seria negativo. Era o fundo do poço.

Também com a taxa inflacionária se passou esta “falácia dos números”: reduzida de 87% (em 1964) para 19,3% (em 1970), no triste ano de 1983 bateria a casa dos 240%. Acrescente-se os enormes déficits comerciais, os 10 milhões de desempregados e o elevado grau de endividamento externo (astronômicos 100 bilhões de dólares para 1983) e constataremos que a recessão econômica iniciada por volta da segunda metade da década de 1970 é a maior

⁸¹ Manuel Andrés Mato, “A vida é uma luta”, **Cadernos do CEAS**, 47, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1977, p. 15-30. Sobre a hipótese da mudança da linguagem dos **Cadernos** a partir de então, ver o capítulo 7.

⁸² Manuel Andrés, “A vida é uma luta”, p. 15-16.

⁸³ Nelson Oliveira, “A falácia dos números: a realidade social no Brasil dos últimos 20 anos”, **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial), Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 19.

evidência da vulnerabilidade de um modelo econômico completamente dependente do capital financeiro internacional.

Mas como estava exatamente a classe trabalhadora de então? A análise do nível salarial e do custo de vida nos darão boas pistas para descobrir quanta luta era necessária para sobreviver. O Brasil chegou à década de 1980 apresentando o dramático espetáculo de 64,5% de sua População Economicamente Ativa recebendo de 0 a 2 salários mínimos e apenas 1,5% com renda acima de 20 salários mínimos⁸⁴. E como no capitalismo a crise não afeta o capital e o trabalho de igual maneira, em 1984, por exemplo, enquanto o valor da produção industrial crescia cerca de 7% o salário médio se reduzia em mais de 10%, comprovando “a perfeita sintonia entre acumulação de capitais e exploração do trabalhador”⁸⁵. Observando o comportamento num período mais largo, o resultado não será diferente: “enquanto o salário mínimo de 1985 equivale em termos reais a 72,73% daquele de 1970, (...) o PIB real cresceu na ordem de 277,71%”⁸⁶. Antes que se credite apenas a fatores macro-econômicos este arrocho, é bom recordar a política salarial dos governos militares, principalmente o de João Batista de Oliveira Figueiredo, cujas leis (os nefastos “pacotes”) asseguraram que os reajustes jamais se aproximassem dos aumentos de produtividade⁸⁷.

Mas como terá ficado o acesso ao direito fundamental da alimentação? Tomando como base o Índice de Preços ao Consumidor (IPC) de Salvador, sabemos que, entre 1979 e 1981, o preço médio do arroz subiu 271%; do feijão, 528%; da farinha, 371%; do leite, 459%; do açúcar, 450%; do café, 192% e do pão, 511%⁸⁸. Sem dúvida, aquele prato de arroz com feijão e aquela janta ficaram bem mais distantes nos anos 80. Por sua vez, um estudo comparativo realizado pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos (DIEESE) entre o salário mínimo brasileiro e o de diversos países latino-americanos revelou

⁸⁴ Cf. Gabriel Kraychete, “A crise econômica e suas conseqüências para as classes populares”, **Cadernos do CEAS**, 83, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 23.

⁸⁵ Oliveira, “A falácia dos números”, p. 21.

⁸⁶ Adelaide Mota de Lima, “A evolução da participação do Salário Mínimo Brasileiro no PIB per capita de 1970 a 1985”, **Cadernos do CEAS**, 120, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1989, p. 40.

⁸⁷ Para a Lei 6.708, de 30 de outubro de 1979, e a Lei Salarial, de 1º de dezembro de 1980, que estabeleceram a correção semestral, ver Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase), “Arrocho e nova política salarial”, **Cadernos do CEAS**, 83, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 29-37. Para o Decreto 2.045 baixado pelo Conselho de Segurança Nacional, convocado extraordinariamente pelo presidente Figueiredo em 13 de julho de 1983, e que acabou com os reajustes por faixas salariais diferenciadas, ver CEAS, “Golpe sobre golpe” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 87, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1983, p. 3-7.

⁸⁸ Nelson Oliveira, “O preço dos alimentos e a ‘solução’ do governo”, **Cadernos do CEAS**, 77, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1982, p. 40.

que, em 1981, enquanto o trabalhador brasileiro precisava trabalhar mais de 2 horas para comprar o pão diário, o venezuelano requeria apenas 48 minutos; enquanto o brasileiro era obrigado a despender mais de 1 hora para adquirir o leite, o argentino o fazia em 37 minutos; por fim, se o consumo da carne exigia do trabalhador brasileiro uma faina de quase 10 horas, estas eram aliviadas para menos de 4, no caso do seu congênere uruguaio⁸⁹. Nunca foi tão concreta a idéia de que os minutos de paz (com barriga cheia) exigem longas horas e dias inteiros de luta árdua...

O Mobral da realidade brasileira

Será, pois, neste quadro de crescente desemprego e disseminada pobreza que o PaPo vai atuar. Nem sempre, porém, através da constatação *in loco* desta realidade nas comunidades populares, uma vez que a “formação” (aquela mesma de que nos falavam os jesuítas reunidos na capital peruana) vai requisitar uma parcela considerável de suas energias. Um bom exemplo disso serão os cursos sobre realidade brasileira e desenvolvimento ministrados desde o final dos anos 1960 tanto pelo Ibrades quanto pelo CEAS⁹⁰.

Como vimos, a condição de órgão anexo da CNBB, com a “finalidade de formar e informar agentes de pastoral e promoção, através de cursos sobre realidade brasileira e desenvolvimento”, conferia ao Ibrades um grande poder de penetração e capilaridade nas estruturas eclesiais do país inteiro. Vejamos um extrato do relatório de atividades do segundo semestre de 1974, quando aconteciam os chamados Cursos Breves, que podiam ser *micro* (de um dia); *mini* (de dois a três dias) e *midi* (de catorze ou quinze dias ou de segunda a sábado), em contraposição ao curso Longo ou Contínuo: *máxi* (quadrimestral, de março a julho), mais conhecido como o *Curso Anual sobre Realidade Nacional*⁹¹:

Primeira segunda-feira de cada mês: Na Vila Kennedy (Rio de Janeiro), com vinte a trinta pessoas (padres, religiosos e leigos) engajados na Pastoral

⁸⁹ Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos (DIEESE), “Salário mínimo no Brasil: um dos menores na América Latina”, **Cadernos do CEAS**, 74, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1981, p. 63.

⁹⁰ Não queremos, com isso, considerar o PaPo como uma extensão dos CIAS, mas, seguramente, a pastoral popular ocupava um espaço importante na atuação destes Centros. Como se não bastasse, o cotejamento das respectivas composições (no caso dos CIAS, excetuando os leigos, é claro) revela coincidências dignas de nota.

⁹¹ O relatório completo se encontra em **Informativo Social**, 6, Salvador, dez., 1974, p. 8-10, *Campo*. Estima-se que cerca de setecentas pessoas tenham passado pelos Cursos Breves do Ibrades em 1974, igualando o desempenho do ano anterior.

Operária (sobretudo do Vicariato Oeste, o mais pobre da então Guanabara);

Abril: Curso de Aculturação e Realidades Sócio-Econômicas do Brasil no Centro de Formação Intercultural (Cenfi), voltado para missionários estrangeiros recém-chegados ao Brasil;

Junho: Curso micro para freiras das paróquias do subúrbio carioca do Sumaré (Vicariatos Oeste, Leopoldina, Norte e Urbano, que reúnem 80% da população da Guanabara) e Curso de cinco dias em João Monlevade (MG), para o Bispo de Itabira, Dom Mário Gurgel, SDS, seis padres, oito religiosas e dezessete leigos, num total de 32 pessoas da Diocese de Itabira;

Agosto: Curso micro em Curitiba (PR) sobre a Realidade Brasileira, na reunião dos formadores do Paraná organizada pela Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB); um mini (de cinco dias) em Vila Betânia (Porto Alegre, RS), com 43 participantes das pastorais de diversas dioceses gaúchas, inclusive cinco bispos, e coordenado pela Regional da CNBB; outro mini (de três dias) em Santa Maria (RS), com 48 pessoas do Movimento Universitário de Santa Maria (MUSM), cursilhistas e seminaristas palotinos da Diocese, e um Curso midi (de doze dias) em Petrópolis (RJ), com quarenta Provinciais de ambos os sexos, predominando as pequenas e médias Congregações, mas também os franciscanos⁹²;

Setembro: Curso mini (de quatro dias) em Florianópolis (SC), com 150 participantes, entre bispos, sacerdotes, religiosos(as), leigos, agentes de pastoral em nível estadual (da Regional da CNBB), diocesano etc., líderes estudantis, operários, camponeses, educadores, enfermeiras, seminaristas etc., e outro midi (de onze dias) em Itaici (Campinas, SP), com 27 noviços (jesuítas e maristas);

Outubro: Um Curso mini (de três dias) em Ribeirão Preto (SP), por solicitação do Bispo Dom Bernardo Miele, com 34 pessoas com algum engajamento pastoral ou de promoção humana, ainda que não necessariamente institucionalmente ligados à Igreja; e outro Curso de Aculturação e Realidades Sócio-Econômicas do Brasil no Cenfi;

Sem data especificada: Um Curso mini em Belo Horizonte (MG) com sessenta jovens universitários e secundaristas.

De acordo com um de seus coordenadores, os cursos estavam estruturados em três momentos, com disciplinas relacionadas com (1) o conhecimento da realidade, (2) uma reflexão teológico-pastoral e suas implicações sociais e (3) a prática pastoral, de forma a conseguir ligar o estudo sério das grandes estruturas da realidade brasileira à reflexão sobre práticas

⁹² Comenta o jesuíta Antônio Abreu (BRC): “Várias dessas Congregações estão em sério e sereno re-exame de suas obras. A gente não pode deixar de reconhecer a ação do Espírito Santo, quando esta turma começa honestamente a pensar em se libertar daquilo a que um dia se dedicou com entusiasmo e por amor de Deus e das almas e que agora vê que não é – ou não é mais – o instrumento melhor” (cf. **Informativo Social**, 6, Salvador, dez., 1974, p. 10, *Campo*).

pastorais concretas⁹³. Tendo como objetivo primordial “contribuir na formação da consciência das exigências do Cristianismo no que diz respeito ao social e político junto aos agentes de pastoral da Igreja do Brasil, chamados a despertar o povo para a própria formação”, o curso pretendia estudar criticamente o dito “Modelo Brasileiro de Desenvolvimento”⁹⁴.

O CEAS também era bastante requisitado para a promoção de cursos. Inclusive por autoridades religiosas, como o bispo de Marabá (PA), Dom Alano Maria Pena, OP (aquele mesmo que motivou a queixa do desastrado arcebispo colombiano), que convidava, em 1982, Pe. Cláudio Perani “para o primeiro curso sobre esse assunto de educação e política”⁹⁵. No caso do CIAS baiano, porém, predominava o enfoque regional. Um dos seus cursos mais concorridos intitulava-se *Nordeste e Desenvolvimento* e aconteceu regularmente na década de 1970. Em muitos aspectos próximo de seu similar carioca, durava três meses (um pouco menos que o curso Longo *máxi* do Ibrades) e visava “o progressivo amadurecimento teórico-prático dos participantes (alunos) a partir dum confronto entre (1) as suas experiências, mais ou menos comuns e estruturadas, nas áreas da mudança social local e (2) os conhecimentos do professorado sobre o processo social regional e nacional”⁹⁶. Estruturado em exposições, realizadas no turno da noite, e reflexões críticas dos grupos-seminário, orientadas no horário da manhã por monitores, compunha-se de quatro grandes unidades: i) Visão global do processo de mudança Subdesenvolvimento-Desenvolvimento; ii) Instrumental de análise científica (conceitos-chave para entender o processo), iii) Caminhos alternativos da mudança atual no Nordeste e iv) Sentido humanista da mudança social.

Outro curso realizado pelo CEAS chamava-se, ironicamente, *Mobral da Economia*⁹⁷. Mais curto, em torno de catorze dias (tipo um Curso Breve *midi*), tinha como finalidade a análise de conceitos de economia, podendo ser especializado numa temática, como Economia Agrícola, por exemplo⁹⁸. Com relação ao público, enquanto os cursos mais longos tinham 25

⁹³ Cf. Thierry Linard de Guertechin, “O Ibrades, um curso para agentes de pastoral social?”. **Boletim Pastoral Popular**, 16, Rio de Janeiro, set., 1982, p. 3, *Campo*.

⁹⁴ Guertechin, “O Ibrades, um curso para agentes de pastoral social?”, p. 2.

⁹⁵ Cf. Carta do Pe. Ronaldo Colavecchio ao Ir. Mariano Brentan, Marabá, jan., 1982, *Campo*.

⁹⁶ “Algumas pistas para estruturação (de método e conteúdo) do curso trimestral ‘Nordeste-Desenvolvimento’”, [Salvador], [1972], *Campo*.

⁹⁷ O Movimento Brasileiro de Alfabetização (Mobral) foi criado no governo do general Artur da Costa e Silva, em dezembro de 1967, propondo a alfabetização funcional de jovens e adultos das camadas mais pobres e visando “conduzir a pessoa humana (sic) a adquirir técnicas de leitura, escrita e cálculo como meio de integrá-la a sua comunidade, permitindo melhores condições de vida”. Sua extinção se deu, simbolicamente, em 1985.

⁹⁸ Cf. Deodato Souza, “Mobral de Economia”, Salvador, set., 1975, *Campo*. Para um dos cursos especializados, ver “Mobral de Economia Agrícola em programação”, Salvador, out., 1976, *Campo*.

pessoas em média (em sua maioria professores primários, catequistas, membros das CEBs, estudantes, funcionários de escritório e assistentes sociais), estes últimos formavam turmas menores (em torno de quinze pessoas) e de outro perfil social (predominando padres, religiosas e professores).

É bom ressaltar que os cursos do CEAS não eram nordestinos apenas na temática, como também no público, havendo sempre alunos de diversos Estados. Também podiam ser realizados eventualmente em outros lugares ou em colaboração com entidades parceiras, como foi o caso do curso coordenado pelos padres Perani e Andrés e mais três professores do INDES, de João Pessoa, entre outubro e novembro de 1972⁹⁹. A parceria mais constante e frutuosa, sem dúvida alguma, se deu com o Instituto Superior de Pastoral Catequética (ISPAC)¹⁰⁰, que ofereceu durante muitos anos um conceituado Curso de Realidade Brasileira em conjunto com o CEAS¹⁰¹.

Várias são as evidências da legitimidade gozada pelos CIAS, em escalas obviamente distintas, nas esferas eclesiais, junto aos movimentos sociais, no meio acadêmico. Está ainda por ser investigado o papel desempenhado pelo Ibrades na chamada “transição democrática” brasileira. De acordo com Dom Luciano Mendes de Almeida, jesuíta que então dirigia a CNBB, o presidente Figueiredo teria proposto uma colaboração com o Instituto para “apresentar soluções viáveis para o Brasil sair da situação em que se encontra”¹⁰². Quanto ao CEAS, sabe-se da sua fundamental colaboração na criação de duas das mais importantes entidades de assessoria popular do país, o Cimi, fundado em 1972, e a CPT, de 1975.

Uma rápida consulta ao índice dos **Cadernos do CEAS** – que tinham em sua Equipe Editorial quatro padres do PaPo¹⁰³ – entre os anos de 1972 e 1975 vai iniciar a publicação de doze artigos sobre a Amazônia, metade dos quais numa edição especial temática, de dezembro de

⁹⁹ Cf. “CEAS-INDES: Curso Intensivo Nordeste e Desenvolvimento”, João Pessoa, 1972, *Campo*. A propósito, Luiza Erundina de Sousa, futura liderança política nacional, dirigiu o INDES entre 1970 e 1971.

¹⁰⁰ Nascido quase ao mesmo tempo que o CEAS, em 1968, o ISPAC mudou de nome (hoje se chama Instituto de Serviços para uma Ação Comunitária), mas conservou a sigla original e o compromisso com o movimento popular.

¹⁰¹ Não vamos nos aprofundar por agora no conteúdo dos Cursos, muito menos no diálogo entre os professores e os alunos, com as muitas mediações necessárias, o que faremos no capítulo 7.

¹⁰² Dom Luciano Mendes de Almeida, “Igreja e regime militar de 64. A Igreja no Brasil e Puebla”, in Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.), **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 17.

¹⁰³ Além de Andrés, Cúnico e Perani, Pe. Tomás Cavazzuti, que, como a maioria destes jesuítas, veio da Província Vêneta para a Bahia, tendo chegado aqui, como Escolástico ainda, em 1964. Redator da revista entre 1973 e 1985, Cavazzuti deixou o sacerdócio entre 1969 e 1970, tendo retornado à Itália em meados dos anos 80.

1973¹⁰⁴. Destes, merece destaque um corajoso texto de Dom Pedro Casaldáliga, na verdade um brado de indignação de um “pobre estrangeiro missionário” há dois anos morando entre o Araguaia e o Xingu, no extremo norte do Mato Grosso, tempo mais do que suficiente para “conhecer a verdade revoltante dos fatos e para confrontar depoimentos, lágrimas, feridas e até a palavra irrecusável da própria morte de muitas testemunhas-vítimas da escravidão e do feudalismo que intento gritar neste relatório sumário”¹⁰⁵.

Mas os textos mais importantes são, sem dúvida alguma, aqueles publicados na edição 39, de setembro de 1975, por ocasião do Encontro Pastoral das Igrejas da Amazônia Legal, realizado em Goiânia (GO), entre 19 e 22 de junho daquele ano, e no qual se fundou a CPT. O primeiro consiste no resumo de um dossiê bem mais extenso que a Equipe do CEAS havia elaborado como subsídio para o referido Encontro. Após uma breve caracterização dos *posseiros* e *ocupantes* da Amazônia, narra diversos casos de conflito de terra, apresenta a legislação agrária em vigor, confrontando-a com as preocupações da Igreja, para, por fim, traçar algumas perspectivas de ação educativa e promocional junto a esses trabalhadores¹⁰⁶.

O segundo, escrito por Perani a partir do Encontro dos bispos e prelados amazônicos, já possui um cunho bem mais analítico, refletindo do ponto de vista teológico-pastoral acerca de duas questões fundamentais: a terra como novo lugar teológico e o problema da eficácia da ação profética, uma vez que a profecia, “sem o esforço de encontrar um caminho viável de mudança, transforma-se numa palavra vazia e não seria mais uma interpelação para uma conversão”¹⁰⁷. O nome deste caminho foi CPT e estes trinta anos de atuação junto a milhões de famílias sem terra do país demonstram integralmente sua viabilidade.

Mas é preciso frisar que também foi permanente a tensão entre a hierarquia católica brasileira e a ação do PaPo, seja no campo da formação seja no da atuação pastoral mais direta. Em outras palavras, convivem aqui rotineiramente legitimidade e desconfiança, apoio e

¹⁰⁴ Mantendo a tradição, os **Cadernos** publicaram recentemente duas outras edições especiais sobre a Amazônia, ambas em parceria com o SARES: a de nº 207, de setembro-outubro de 2003, e a de nº 216, de março-abril de 2005.

¹⁰⁵ Dom Pedro Casaldáliga, CFM, “Escravidão e feudalismo no norte do Mato Grosso”, **Cadernos do CEAS**, 20, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, ago., 1972, p. 60.

¹⁰⁶ Cf. CEAS, “Terra e posseiros na Amazônia Legal”, **Cadernos do CEAS**, 39, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1975, p. 32-49.

¹⁰⁷ Cláudio Perani, “Bispos da Amazônia: a conversão ao posseiro (reflexões teológico-pastorais sobre o Encontro das Igrejas da Amazônia Legal em Goiânia)”, **Cadernos do CEAS**, 39, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1975, p. 28. Em anexo, o texto traz as “Conclusões do Encontro Pastoral das Igrejas da Amazônia Legal”, p. 30-31.

resistência, parceria e disputa, marcas deste complexo e multifacetado mundo eclesial.

Para onde sopra o Espírito?

Iniciemos este *rosário* por um relato que vem da própria Província onde se situa o Ibrades, em áreas nas quais chegou a atuar intensamente. Em agosto de 1978 um grupo de padres (dentre os quais um jesuíta, cujo nome não conseguimos identificar) e religiosas redigiu um documento (intitulado “Pro Memória” e reescrito em março de 1981) acerca de sua atividade pastoral na Zona Oeste do Rio de Janeiro (Vila Kennedy era onde se reuniam), “diante das críticas e suspeições lançadas contra o grupo e, sobretudo, da vontade de definir com clareza as principais idéias comuns”¹⁰⁸. Para ter uma idéia do alcance de seu trabalho, basta dizer que esta região ocupava territorialmente a metade do município, concentrando um sexto da população total mas apenas 5% da renda (este último dado de 1976). Estruturado o Vicariato em 1967, desde 1974 seria assessorado pelo Ibrades, ao tempo do Vigário episcopal Pe. Celso, definindo, no ano seguinte, a Pastoral do Trabalhador como ação prioritária. A identificação de onde partiriam as “críticas e suspeições” à pastoral é feita de forma indireta, mas nem por isso menos incisiva. Assim é que, num dos pontos do documento (denominado “Desejo de estar em comunhão com Cristo e a Igreja”), eles afirmam que

o grupo crê no valor da Igreja institucional e reconhece o valor da autoridade do bispo na defesa do Dogma e da Moral. (...) [Por outro lado], o bispo se torna um instrumento efetivo de Comunhão na Igreja na exata medida em que favorece a livre circulação de idéias e a co-responsabilidade que criam um consenso gerador de comunhão. Não deve selecionar as vozes que lhe agradam, mas deve estar disposto a ouvir a todos. Antes de mais nada, que seja homem de diálogo.¹⁰⁹

Também na Diocese de Diamantino (MT) o trabalho dos jesuítas enfrentaria resistência, “sendo desautorizado pela hierarquia”¹¹⁰. Em carta de 18 de junho de 1980, enviada ao redator do boletim do PaPo, o Pe. José Pedro Lisboa (BRC), então adscrito à BRM, relata as dificuldades do trabalho em Alto Paraguai (MT), lugar de conflito por questões de terra e de garimpo:

¹⁰⁸ “Um objetivo e uma caminhada de pastoral popular na periferia do Rio de Janeiro”, **Boletim Pastoral Popular**, 11, Rio de Janeiro, mai., 1981, p. 3, *Campo*. Posteriormente, esse mesmo grupo elaborou outro texto, chamado “O que está acontecendo no Vicariato Oeste”, do qual dispomos de um extrato.

¹⁰⁹ “Um objetivo e uma caminhada de pastoral popular...”, idem, *Campo*.

Não sei se você está a par de que nosso bispo não está vendo com simpatia o trabalho da CPT, muito pelo contrário. (...) Ameaçou fazer uma reunião conosco para resolver alguns pontos, mas até agora isto não foi concretizado. Este conflito já vem desde o ano passado, e o estopim foi a denúncia que a CPT (MT) fez das arbitrariedades do garimpo Paranaíta, situado na rodovia Cuiabá-Santarém, nesta diocese.¹¹¹

No Encontro de Avaliação realizado no mês seguinte, os agentes de pastoral, leigos, padres e irmãs das diversas paróquias da Diocese refletem sobre o processo desde os seus primórdios. Remontam, pois, ao início da caminhada deste grupo pastoral, no final de 1974, lembrando que a Prelazia, que foi berço de significativas instituições da Igreja progressista (a exemplo do Cimi, da CPT regional e da Operação Anchieta/Opan), tinha decidido “ser uma Igreja Profética que anuncia e denuncia”¹¹². Profética e eficaz, diria Perani. Mas os próprios membros do grupo reconhecem que, se a princípio o próprio bispo apoiou o trabalho de luta pelos problemas da terra, reforçando inclusive as primeiras denúncias, a radicalização ocorrida a partir de 1979 levou a que “a divergência entre a linha de ação da assessoria jurídica da diocese e a linha de ação da pastoral da terra” se acirrasse, a ponto de alguns dos agentes terem sido “forçados a sair por parte da hierarquia”¹¹³. De todo modo, apesar de admitir que a “radicalização” e o “fechamento” se deveram a ambas as partes, os membros da pastoral popular não poupam críticas a certas posturas diocesanas:

O que revela, por exemplo, o fato de, num mesmo dia, uma paróquia marcar encontro de líderes quando, na mesma ocasião, estava prevista uma assembléia de sindicato? Até que ponto agentes de pastoral reconhecem a organização e a força mais abrangente de um sindicato? O que revela uma nota na imprensa, apresentando denúncias ou reivindicações do povo assinada pela CPT e não pela entidade popular? Uma nota da CPT não deveria ser posterior, apoiando a fala do povo, do sindicato etc.?¹¹⁴

Como podemos constatar, as fissuras não se dão apenas verticalmente como também entre as próprias instâncias de atuação na base (demais agentes, entidades de assessoria etc.). E para temperar ainda mais o debate, para além dos atritos e concorrências religiosos, acrescentemos uma pitada deste verdadeiro veneno para um cristão, a vaidade (e seu antídoto não menos

¹¹⁰ **Boletim Pastoral Popular**, 7, Rio de Janeiro, jun., 1980, p. 9, *Campo*.

¹¹¹ **Boletim Pastoral Popular**, 8, p. 8, *Campo*. Dois anos depois desses episódios, a Diocese haveria de estar a cargo de um jesuíta, Dom Agostinho Kist, o que pode sugerir que não é bom entrar em contenda com a Companhia de Jesus...

¹¹² José Pedro Lisboa, “Relatório de Encontro e Avaliação, julho, 1980”, **Boletim Pastoral Popular**, 9, Rio de Janeiro, set., 1980, p. 5, *Campo*.

¹¹³ Lisboa, “Relatório de Encontro e Avaliação...”, p. 6, *Campo*.

¹¹⁴ Idem, p. 8, *Campo*.

evangélico, a submissão). Em 1981, alguns jesuítas do PaPo conversavam no Ibrades justamente em torno dos apelos da Igreja Católica à Companhia de Jesus no Brasil, mormente nos campos que, segundo eles, representavam os grandes desafios na relação fé-política de então: as Pastorais Operária, da Terra e Urbana. Situavam assim a complexa relação Igreja Católica/Companhia de Jesus:

Nós, jesuítas do Brasil, não estamos indo demais a reboque da Pastoral da Igreja, em vez de estar numa linha de vanguarda, como a Companhia já esteve ou está hoje em outras regiões? Pensar que, hoje, em algum campo pastoral (popular, universitário, juvenil...) a Companhia esteja contribuindo criativamente no Brasil, com algumas exceções, seria ingênuo. Mas aceitar com certa humildade e bom humor o fato não nos deveria impedir de pensarmos qual poderia ser nossa contribuição própria.¹¹⁵

Enfim, parece estar mais do que demonstrado que desenvolver um trabalho de Pastoral Popular não era tão pacífico assim, nem dependia inteiramente da vontade da Companhia de Jesus. Que o diga este jesuíta do PaPo do Norte do país: “Estávamos com planos de fundar um Centro de Pastoral Popular e nós, jesuítas, assumirmos a coordenação. Mas, na hora de falar com o bispo, o Provincial não achou palavras, pois viu a cara dele muito fechada”¹¹⁶.

Em se tratando de bispos, ninguém duvida que o padre Ávila é uma autoridade. É com indisfarçável orgulho que ele fala de sua colaboração com a CNBB, de sua fidelidade na participação, durante 21 anos a fio, de todas as reuniões mensais do Conselho Permanente, realizadas em Brasília, de sua disposição em apresentar a análise da conjuntura social, política e econômica do país nas Assembléias Gerais anuais daquela entidade entre 1965 e 1979 (sem contar que era ele quem redigia as minutas das declarações finais...). Diante de tanta intimidade com o episcopado brasileiro de mais de duas décadas, ninguém mais avalizado, por conseguinte, para proferir a frase que intitula esse capítulo: “Deus escreve certo por bispos tortos”¹¹⁷.

Essa é a impressão de quem refaz o percurso eclesial brasileiro deste período, sobretudo à

¹¹⁵ Francisco Ivern et al, **Documento de trabalho a respeito da Pastoral Popular, elaborado por um grupo de jesuítas do Brasil, endereçado à CPJB**, Rio de Janeiro, 1981, p. 6, *Campo*. Saíamos em defesa dos padres reunidos no Rio de Janeiro, que não esqueceram de embasar essa postura nos Decretos da Companhia: “Queremos desempenhar um papel secundário, de ajuda, anônimo”. Cf. Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXII: Decretos**, trad. de Jesus Hortal, Quirino Weber, Joaquim Abranches, Ernesto Domingues, Antônio Leite, José Leite e João Maia, Lisboa, [Companhia de Jesus], 1975, 2: 39.

¹¹⁶ **Carta do Pe. Renato Roque Barth ao Ir. Mariano Brentan**, Manaus, out., 1981, *Campo*.

¹¹⁷ Ávila, *A alma de um padre*, p. 345.

medida que se vai aproximando da redemocratização. Por volta de meados da década de 1980 começa a se alastrar um clima de incerteza e desânimo quanto aos rumos da pastoral popular, apesar do grande progresso alcançado até então. Não é difícil diagnosticar os problemas centrais: em nível interno, a convergência anterior, do tempo em que o “inimigo” era bem visível e os ideais que uniam a todos pareciam conciliáveis, cedeu terreno para a pluralidade de posicionamentos, com o ônus de freqüentes impasses; em nível externo, por sua vez, a política liberalizante da “abertura” democrática envolvia setores cada vez mais importantes da Igreja, que passou a emitir sinais de recuo. Um Editorial dos **Cadernos do CEAS** de 1984 alertava para uma maior iniciativa do pequeno grupo de bispos que faziam restrições à pastoral popular e à Teologia da Libertação, particularmente “a denúncia – que em alguns autores adquire características obsessivas – do perigo marxista”¹¹⁸.

Os sinais começaram a ficar cada vez mais fortes. Em seu documento de agosto de 1981, **Reflexão cristã sobre a conjuntura política**, o Conselho Permanente da CNBB declarava que “o Governo do Brasil assumiu o compromisso de plena instauração da democracia”. Por esta época, os bispos comprometidos com a pastoral popular encontravam-se divididos em duas tendências: a que dava prioridade às CEBs e aos movimentos pastorais, isto é, aos trabalhos com identidade eclesial explícita, e a que favorecia uma Igreja presente na problemática vivida pelos setores populares, servindo a todos e apoiando indiscriminadamente os explorados em suas reivindicações, independente do conteúdo eclesial da luta. A nova conjuntura política se encarregou de fazer pender a balança para um lado. Às vésperas da Nova República, a palavra de ordem não vinha através de nenhum “bispo de recados”, mas da boca de um verdadeiro expert em CNBB, solidamente experimentado nos quinze anos ininterruptos em que fez parte de sua diretoria, inicialmente como secretário geral (entre 1971 e 1978), depois como presidente (de 1979 a 1986). Era, portanto, o presidente da maior conferência episcopal do mundo, o Bispo de Santa Maria (RS), Dom José Ivo Lorscheiter, quem afirmava:

Quando a sociedade civil se reestrutura e mostra capacidade de se organizar em mecanismos de reivindicação, a tarefa da Igreja deve deslocar-se a outras áreas (...). [Dedicar-se à] formação de um laicato cristão maduro, atuante, imune a ideologias escravizadoras, (...) [de maneira a superar] os equívocos das propostas marxistas bem como os erros do permissivismo da ganância

¹¹⁸ CEAS, “Rumos da Igreja: a necessidade da reflexão” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 91, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1984, p. 4.

capitalista.¹¹⁹

Mais explícito, impossível. Era o enunciado da famosa teoria da “função supletiva” da Igreja, que haveria de marcar a linha da ação social da Igreja Católica doravante e tantas vezes seria argüida contra a pastoral popular. Numa conjuntura de transição, a um só tempo romana e nacional, quanto mais discrição, melhor, recomendava o bom senso episcopal. A batalha não estava (ainda) perdida, porém. Especialmente porque a facção dos progressistas adeptos de um apoio intransigente à luta dos explorados possuía pesos pesados do calibre de Dom Frei Aloísio Lorscheider, OFM. Já verificamos seu prestígio na Cúria de Roma quanto à nomeação de bispos. E tinha mesmo. Criado cardeal por Paulo VI em 1976, com pouco mais de cinquenta anos¹²⁰, havia granjeado projeção entre os seus pares não apenas em escala nacional (foi membro da diretoria da CNBB por onze anos seguidos, três como secretário geral, de 1968 a 1971, oito como presidente, de 1971 a 1979) como latino-americana (como vimos, presidiu o Celam entre 1976 e 1979, tendo sido seu secretário entre 1972 e 1975). Tudo isso antes de João Paulo II¹²¹.

Agora, era uma estrela em descenso. Mas, como quem já foi estrela nunca perde o brilho, a voz de Dom Aloísio ainda ressoava longe ao alertar que “é necessário que a gente desperte porque, se nós tivemos antes uma elite militar que governava o país, temos agora uma elite empresarial que governa”¹²². Não se negava em absoluto a nova conjuntura. O que esse grupo não admitia era considerar como “supletiva” a atuação, nos vinte anos anteriores, da Igreja comprometida com os pobres. Segundo eles, antes que reduzir a presença junto às classes populares, havia que ampliá-la, redefinindo evidentemente sua natureza. Também discordavam do diagnóstico apressado de que o caminho da pastoral popular estava esgotado e que seria preciso buscar outros modelos. Recomendando sempre a salutar visita às comunidades em seu trabalho cotidiano, para poder avaliar adequadamente sua consistência e dificuldades reais, Perani não perdia o humor nem o poder crítico:

Em vários lugares, ouve-se a palavra *crise*. Penso tratar-se de uma crise de

¹¹⁹ Apud CEAS, “Nova ação da Igreja na Nova República” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 96, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1985, p. 3.

¹²⁰ A idade média de criação dos doze cardeais brasileiros pós-Concílio Vaticano II é de sessenta anos. O caso notável é o do potiguar Dom Eugênio Sales, criado cardeal por Paulo VI quando Arcebispo de Salvador, em 1969, com apenas 48 anos.

¹²¹ Dom Aloísio foi um forte papável nos conclaves que elegeram João Paulo I e João Paulo II. Seguramente, o cardeal brasileiro que mais chegou perto do trono de Pedro.

¹²² Apud CEAS, “Nova ação da Igreja na Nova República”, p. 5.

crescimento. Diante da caminhada percorrida e dos desafios da nova conjuntura, o modelo de pastoral até então utilizado não dá mais conta do recado: deve ser repensado e atualizado. (...) Desde o início, apesar de seu desenvolvimento, as CEBs atingiram apenas pequenos grupos. Em sua história, a participação de seus membros sofreu oscilações. Nos últimos anos, em vários lugares constatamos um certo descenso. Podemos considerá-lo fenômeno passageiro normal ou está ligado a causas que seria importante analisar?¹²³

O espírito profético parecia soprar cada vez com menos força. Ou melhor: dava por encerrada sua temporada nos centros de poder e voltava a vagar novamente onde sempre o fizera: na periferia. Como na Igreja do Acre e Purus, na Amazônia brasileira. Analisando a ação pastoral dessa Igreja no início da década de 1980, a socióloga Maria José Nunes conclui que ela havia se transformado efetivamente num intelectual coletivo das classes dominadas. A semente plantada na década anterior parece que frutificou. Mas nem tudo eram rosas neste jardim. Ao tempo em que louvava o compromisso dessa Igreja Particular com a causa popular, externava sua preocupação com relação à instância romana, cuja autoridade, naquela conjuntura de “direitização e fechamento” (palavras dela), se tornava mais e mais suprema e decisiva. Tinha sérias dúvidas quanto à capacidade da Igreja do Acre e Purus em confrontar (ou contornar) o poder papal. E perguntava: “a inspiração da profecia será suficientemente forte para quebrar os estreitos limites de tolerância do poder institucional?”¹²⁴.

De novo, aqui, o binômio *profecia e viabilidade* de que nos falava o jesuíta Cláudio Perani. Aliás, já está mais do que na hora de saber para que lado estava soprando o Espírito na Companhia de Jesus.

¹²³ Cláudio Perani, “Novos rumos da pastoral popular”, **Cadernos do CEAS**, 107, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1987, p. 38-39, grifo no original.

¹²⁴ Maria José F. Rosado Nunes, “Amazônia: uma Igreja em transformação”, **Cadernos do CEAS**, 96, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1985, p. 71. Não deve causar estranheza a utilização destas categorias num texto sociológico. O próprio Bruneau, com sua tese institucionalista, não despreza este elemento no estudo da Igreja, tanto que conclui seu trabalho com uma espécie de confissão de fé, dizendo-se crente no “papel revolucionário” a ser desempenhado pela Igreja “através de sua missão profética”. Cf. Bruneau, **O catolicismo brasileiro em época de transição**, p. 23.

CAPÍTULO 3

NEM TÃO MAUS COMO DIZEM, NEM TÃO BONS COMO PENSAM: A COMPANHIA DE JESUS

Si cum Jesu itis, non cum Jesuitis

De que forma se posicionava, então, a pastoral popular dos jesuítas ao interior da sua própria congregação religiosa? É o que veremos a partir de agora. Como afirmamos na abertura desse trabalho, a Companhia de Jesus também foi bafejada pela atmosfera de mudança respirada em meados da década de 1960 pelo centro do poder católico, o que coincidiu com a eleição do padre Pedro Arrupe y Gondra para o cargo de Prepósito Geral. Talvez coincidência não seja a palavra exata: justo naquele momento, a Ordem havia atingido seu ápice, pelo menos em termos quantitativos, e seu novo Geral comandaria nada menos que mais de 36 mil homens espalhados pelo planeta, 20.301 dos quais sacerdotes, 5.872 irmãos e 9.865 escolásticos. Tomando a liberdade de usar a metáfora militar tão cara aos disciplinados combatentes de Jesus, ousamos dizer: um exército nada desprezível!

Para formar uma idéia exata do que isso representa numa instituição quadricentenária, vale a pena situar-se na evolução quantitativa dos membros (padres, irmãos e escolásticos) da Companhia de Jesus no mundo (cf. *Quadro I*, a seguir). Haveremos de voltar a estes dados com mais calma, sobretudo quando estivermos imersos na “crise” da Companhia de Jesus na chamada “Era Arrupe”. Por enquanto, pedimos permissão para alguns comentários de natureza bibliográfica, aproveitando para esclarecer as fontes utilizadas nesta breve exposição da trajetória da Ordem. Ora, além do fato da historiografia da Companhia de Jesus em seu período contemporâneo ainda estar por se fazer (ao contrário da vasta literatura concernente aos séculos XVI, XVII e XVIII), traz uma marca inconfundível: a falta de isenção. Como quase tudo que se refere aos jesuítas, uma postura equidistante é o que de mais raro se vai

encontrar...

QUADRO I
EVOLUÇÃO QUANTITATIVA DOS MEMBROS
DA COMPANHIA DE JESUS NO MUNDO (1534-2004)
(PADRES, IRMÃOS E ESCOLÁSTICOS)¹²⁵

ANO	JESUÍTAS	VARIAÇÃO	PRINCIPAIS MARCOS
1534	7	-	Fundação
1556	1.000	Crescimento médio anual de 45	Morte de Inácio de Loyola
1580	5.000	Crescimento médio anual de 160	
1600	8.000	Crescimento médio anual de 150	
1625	15.000	Crescimento médio anual de 280	
1680	17.500	Crescimento médio anual de 45	Início do 1º refluxo
1773	23.000	Crescimento médio anual de 60	Supressão
1814	600	-	Restauração
1850	4.000	Crescimento médio anual de 95	
1900	15.073	Crescimento médio anual de 220	
1950	30.579	Crescimento médio anual de 310	
1965	36.038	Crescimento médio anual de 360	Ápice de crescimento
1970	32.898	Decréscimo médio anual de 600	Início do 2º refluxo
1975	29.000	Decréscimo médio anual de 800	Ápice de decréscimo
1980	27.053	Decréscimo médio anual de 400	
1990	24.421	Decréscimo médio anual de 260	
2000	21.706	Decréscimo médio anual de 270	
2004	20.408	-	

Assim sendo, procuraremos contemplar neste capítulo tal variedade de interpretações, dando voz aos defensores como aos detratores. Na tropa de ataque, o destaque vai para um clássico do *antijesuitismo*, **O Papa Negro**, narrativa situada na época da fundação da Ordem, em

¹²⁵ Para as estatísticas da Companhia, ver **Os Jesuítas: para onde caminham?**, trad. de Alexandre A. Macintyre, São Paulo, Loyola, 1978, p. 11-16; Conferência Regional dos Provinciais Jesuítas do Brasil (CRPJB), **Catalogus Provinciarum Brasiliae Societatis Iesu**, São Paulo, CRPJB, 1994; Pastoral Vocacional dos Jesuítas do Brasil. **Santo Inácio e os jesuítas: servidores da Missão de Cristo**. Edição atualizada. Porto Alegre, Livraria Editora Pe. Reus, 2000, p. 27; CRPJB, **Catálogo das Províncias dos Jesuítas do Brasil**, São Paulo, CRPJB, 2001; CRPJB, **Catálogo das Províncias do Brasil da Companhia de Jesus**, São Paulo, CRPJB, 2002; CRPJB, **Catálogo das Províncias do Brasil da Companhia de Jesus**, São Paulo, CRPJB, 2003; CRPJB, **Catálogo das Províncias do Brasil da Companhia de Jesus**, São Paulo, CRPJB, 2004. Os últimos dados precisos de que dispomos, de 2004, indicam exatos 20.408 jesuítas no mundo, dos quais 14.368 sacerdotes, 3.959 estudantes e 2.081 irmãos, confirmando a tendência de redução do efetivo total em cerca de 10 a 15% a cada década, sobretudo em se tratando dos sacerdotes, o que pode, no entanto, ser amortecido pelo decréscimo significativamente menor (da ordem de 4,3%) dos estudantes (prováveis futuros sacerdotes) nos últimos anos. Situando o período da crise vocacional (para todas as congregações, diga-se de passagem) entre 1965 e 1978, o Pe. Marcello Azevedo, que foi Provincial da BRC precisamente nos anos 70, afirma que na década de 1980 houve um incremento na entrada de noviços, “com uma triagem muito mais rigorosa” (cf. Azevedo, “O papel da Conferência dos Religiosos do Brasil”, p. 72). Por fim, para situar adequadamente esta crise, há que levar em consideração a “hemorragia” nos efetivos clericais brasileiro nas duas décadas posteriores ao Concílio, com uma perda de quatro mil sacerdotes num contingente de doze mil, ou seja, 1/3 do total (cf. José Oscar Beozzo, **A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo**, Petrópolis, Vozes, 1993, p. 281).

meados do século XVI, num misto de relato histórico, ficção e propaganda ideológica (mais esta última)¹²⁶. Sua utilização, como se verá, se explica menos pela qualidade literária do que pela expressão de um arraigado espírito jesuitóforo.

A ela se juntou mais recentemente a obra do teólogo e ex-jesuíta irlandês Malachi Brendan Martin¹²⁷. Doutor em Línguas Semíticas, Arqueologia e História Oriental pela Universidade de Louvain (Bélgica), Martin foi professor do Pontifício Instituto Bíblico e trabalhou em Roma como secretário do Cardeal jesuíta Augustin Bea, de 1958 a 1964, quando, então, teria se decepcionado com o que considerava “a pesada infiltração modernista do Concílio Vaticano II”. Dispensado dos votos de pobreza e obediência (o de castidade ele teria mantido...), dedicou-se, ao longo de mais de dezesseis livros, inúmeros artigos e várias entrevistas, numa linguagem invariavelmente apocalíptica e milenarista, a analisar a “geopolítica secreta” do Vaticano. Em 1998, um ano antes de morrer, afirmou numa entrevista ter tido acesso ao “Terceiro Segredo de Fátima”, segundo o qual, num futuro próximo, um Papa dominado pelo demônio usurparia a Santa Sé de Roma. Aliás, ao lado da afirmação bombástica de que “Lúcifer foi entronizado na Igreja Católica Romana”, sua tese mais recorrente é que a Igreja tornou-se moralmente decadente e espiritualmente réproba a partir dos anos 60, tendo a Companhia de Jesus exercido um papel central nesta sórdida traição...¹²⁸

Entre os que crêem a Sociedade de Jesus ainda na companhia de Deus, não há melhor caminho senão partir da trilogia do “tesouro inaciano”, de autoria do seu fundador: os **Exercícios Espirituais** (1548), as **Constituições da Companhia de Jesus** (1551) e sua autobiografia, intitulada **El Peregrino** (1555)¹²⁹. Para uma abordagem mais atinente ao nosso objeto de estudo, a Pastoral Popular, optamos pela interessante coletânea de palestras

¹²⁶ Ernesto Mezzabotta, **O Papa Negro**, trad. de Adolpho Portella, Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, 1973.

¹²⁷ Malachi Martin, **Os jesuítas: a Companhia de Jesus e a traição à Igreja Católica**, trad. de Luiz Carlos do Nascimento Silva, Rio de Janeiro, Record, 1989.

¹²⁸ De acordo com ele, o papa Paulo VI teria afirmado, poucos anos após o encerramento do Concílio, que “por alguma fresta, entrou a fumaça de Satanás na Igreja”. Quem tiver interesse (e paciência) sobre referências desta natureza pode consultar os sites católicos integristas, como www.montfort.org.br, www.cuttingedge.org, www.espada.eti.br, www.hopeint.org, www.asd-mr.org.br e old.fatima.org, entre muitos.

¹²⁹ Inácio de Loyola, **Exercitia Spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola. Versio litteralis. Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Texto Castellano**. Roma, Marietti, 1928; **Constituições da Companhia de Jesus**. Trad. de Joaquim Mendes Abranches. Lisboa, Companhia de Jesus, 1975; **El peregrino: autobiografia de San Ignacio de Loyola**. Introdução, notas e comentários de Joseph Maria Rambla Blach. 3ª ed. Bilbao, Mensajero; Santander, Sal Terrae, 1998. Como ensina Arrupe, enquanto “os **Exercícios** visam a conversão e opção de vida a um nível pessoal, individual, as **Constituições** têm, em troca, uma dimensão grupal. Mas o espírito é o mesmo”, **Arraigados e Firmados na Caridade**, São Paulo, Loyola, [1981], p.22.

proferidas no Seminário Internacional realizado em 1991 sobre a Doutrina Social da Igreja e, como não poderia deixar de ser, o compêndio da Companhia de Jesus sobre a matéria, que disponibiliza os principais documentos do seu Apostolado Social, devidamente precedidos pela esclarecedora introdução do Pe. Ignácio Neutzling (BRM), não por acaso integrante do PaPo¹³⁰. Por fim, no campo historiográfico propriamente dito, elegemos as excelentes obras de William Bangert, Jean Lacouture e Jonathan Wright, dos quais apenas o primeiro é jesuíta¹³¹.

Por mais que nos esforcemos por manter um “pé dentro e outro fora”, porém, será entre muitos jesuítas, prós e contras, convictos e rancorosos, que haveremos de nos guiar. No que seguimos, meio involuntariamente, uma das recomendações das **Constituições**, ao prescrever que “devem se prevenir as tentações com os seus contrários”¹³². De fato, como diz Lacouture, “a jesuitofobia nasceu com a Companhia, existindo mesmo numa formação uterina”¹³³. Inácio de Loyola mal havia acabado de expirar e sua Companhia “mínima” já enfrentava a primeira dissensão, da parte de Nicolau Bobadilla, de Castela, um dos sete amigos que tinham feito seus votos solenes de pobreza numa capela em Montmartre, em 15 de agosto de 1534. Os demais haviam sido o próprio Inácio (de Loyola), Francisco Xavier (de Navarra), Diogo Laínez (de Castela) e Alfonso Salmerón (de Toledo), todos espanhóis, além do português Simão Rodrigues de Azevedo e do francês Pedro Fabro¹³⁴.

Como sói acontecer, a discórdia girava em torno do poder: como as **Constituições**, escritas e corrigidas por Inácio entre 1539 e 1551, não tinham sido ratificadas por uma Congregação Geral, Bobadilla entendia que o governo da Sociedade deveria recair sobre os “Padres Fundadores” de maneira colegiada e não nos termos prescritos pelo documento. Para tanto,

¹³⁰ Para o Seminário, cf. Günther Schühly, Hans-Joachim König e José Odelso Schneider (org.), **Consciência social: a história de um processo através da Doutrina Social da Igreja**, São Leopoldo, Unisinos, 1994. Para o compêndio, ver Companhia de Jesus, **Pastoral popular: fundamentação inaciana**, São Paulo, Loyola, 1991. O texto de Neutzling intitula-se “Fundamentação inaciana para a pastoral popular dos jesuítas” e se encontra entre as páginas 9 e 76 desta última obra.

¹³¹ Cf. William V. Bangert, **História da Companhia de Jesus**, trad. de Joaquim dos Santos Abranches e Ana Maria Lago da Silva, Porto, Livraria Apostolado da Imprensa; São Paulo, Loyola, [1985]; Jean Lacouture, **Os jesuítas, Volume I: Os Conquistadores**, trad. de Ana Maria Capovilla, Porto Alegre, L & PM, 1994; **Volume II: O Regresso**, trad. de Ana Moura, Lisboa, Editorial Estampa, 1993; Jonathan Wright, **Os jesuítas: missões, mitos e histórias**, trad. de Andréa Rocha, Rio de Janeiro, Relume Dumaré, 2006.

¹³² Loyola, **Constituições da Companhia de Jesus**, 265.

¹³³ Lacouture, **Os jesuítas**, II, p. 89. Interessantes reconstituições do antijesuitismo podem ser encontradas em Lacouture, **Os jesuítas**, I, capítulo 11, “Os alvos de Pascal”, p. 343-386; II, capítulo 3, “Homens negros, de onde vindes”, p. 83-124, e Wright, **Os jesuítas**, capítulo 5, “‘Rapsódias da Calúnia’: a criação do mito antijesuíta”, p. 137-174.

¹³⁴ Em 1537, três anos antes, portanto, da aprovação oficial da Companhia, se incorporariam os franceses

aliou-se a nacionalistas espanhóis e escreveu ao Papa Paulo IV um memorial, digamos, pouco elegante, no qual acusava o recém-falecido de “autocrata” e as **Constituições** de “um labirinto de confusas e ininteligíveis diretrizes”¹³⁵. Foi necessária a enérgica intervenção de Jerônimo Nadal para que a CG I se reunisse, entre junho e setembro de 1558, não apenas elegendo o novo Geral, Laínez como ratificando as **Constituições**, com pouquíssimas modificações.

Acabava de ser inaugurada uma tradição pela qual a Ordem pagaria caro: enfrentar resistências internas por vezes mais ferinas que as externas. Com efeito, boa parte dos tratados antijesuíticos dos séculos seguintes sairia da pena de antigos companheiros, a começar pelo seu arquétipo, **As Instruções Secretas dos Jesuítas** (mais conhecida pelo seu título latino, **Monita Secreta**), escrita em 1613 pelo ex-jesuíta Jerônimo Zahorowski. Apesar de ser uma falsificação grosseira, a obra deste polonês ressentido por sua expulsão da Companhia ajudou a forjar a imagem dos jesuítas como interesseiros, amorais, laxistas e professores da amoralidade¹³⁶.

O próprio termo *jesuíta* era usado inicialmente em sentido pejorativo para se referir aos membros da Companhia de Jesus, somente mais tarde se transformando em expressão de estima. Em meados do século XVII houve quem conceituasse o *jesuitismo* como “uma região de dissimulação e disfarce, onde não brilha a luz do sol”¹³⁷. Aliás, o período da Dinastia Stuart na Inglaterra foi um dos mais profícuos no gênero, como o atesta uma sátira de 1679. Nela, alguns jesuítas chegam caminhando em direção à porta do céu e anunciam a São Pedro que vêm “em nome do Vigário de Cristo”, possuem vários conhecidos para interceder a seu favor (como Inácio de Loyola e Francisco Xavier) e desejam entrar. Sem confiar na memória, São Pedro chama o arcanjo Gabriel e pede que ele verifique os registros, mas este confirma a completa ausência de qualquer jesuíta no céu...¹³⁸

Também o Brasil deu sua parcela de contribuição nesta tradição. Como nos conta o saudoso historiador da Igreja Católica no Brasil, professor Thales de Azevedo, por ocasião do retorno

Cláudio Jay (de Sabóia), Pascásio Broet (de Picardia) e João Coduri (de Seyne).

¹³⁵ Apud Bangert, **História da Companhia de Jesus**, p. 64.

¹³⁶ Uma pequena antologia da literatura antijesuítica incluiria necessariamente **O catecismo dos jesuítas**, de Étienne Pasquier (1594), talvez o verdadeiro criador deste gênero literário, ao qual se seguiriam **Teatro Jesuítico**, de Francisco de la Piedad (1654), **Cartas Provinciais**, de Blaise Pascal (1656), **O jesuíta libertino**, de Jean-Baptiste Girardi (1731), **Homens negros**, de Pierre-Jean Béranger (1819), **Memória a consultar sobre um sistema político e religioso**, do conde de Montlosier (1826), **Os jesuítas**, de Jules Michelet (1843), **O judeu errante**, de Eugène Sue (1845) e **L'Empreinte**, de Édouard Estaunié (1898), para ficar nas mais conhecidas.

¹³⁷ Apud Wright, **Os jesuítas**, p. 150.

dos jesuítas portugueses à Bahia, mais de 150 anos após seu banimento pelo Marquês de Pombal, tem lugar uma feroz campanha na imprensa local, entre fevereiro e abril de 1911. O **Diário de Notícias** é sua ponta de lança, como se deduz dos termos do editorial de 11 de fevereiro:

Nossa atenção volve-se hoje para uma leva de padres jesuítas que, aqui chegando expulsos de Portugal, estão alojados no convento de Santo Antônio da Barra, onde foram fidalgamente recebidos, revelando nos trajos e no conforto principesco que os cerca o contraste desmentidor da penúria de que eles sagazmente se queixam. Mais parecem fidalgos que aqui vieram fazer uma viagem de recreio do que expulsos da pátria por pecados.¹³⁹

Advertindo para o fato de que, “infelizmente, a batina não é, não foi e não será jamais um premunitivo contra os feios pecados que levaram Portugal, *desde os tempos monárquicos*, a combater os ádvenas que aqui pretendem ser educadores!”¹⁴⁰, repisam com insistência a qualidade de forasteiros dos religiosos. E dão espaço a um colaborador que assina com o pseudônimo de Ecclesiasticus e começa seus artigos sempre com a mesma epígrafe: “Si cum Jesu it is, non cum Jesuitis”. Traduzindo: “Se quiserdes andar com Jesus, não (andeis) com os Jesuítas”.

Mais que um conjunto coeso de princípios, contudo, o antijesuitismo consistiu num amplo repertório de noções (melhor diríamos, pré-noções) que, evidentemente, variou em função “dos tempos, das pessoas e dos lugares”, como ensina a fórmula inaciana. No século XIX, por exemplo, acusar alguém de “jesuíta” ou “jesuitismo” não significava necessariamente uma referência específica à Companhia de Jesus, estando mais próximo de um insulto anticatólico abrangente. Assim, não é descabido afirmar que uma parte do que ficou ratificado como *antijesuitismo* fosse, no fundo, *antipapismo*, tão imbricadas estas coisas estão (ou estiveram). Ninguém mais que os jesuítas sofreu na pele a prática “de governos exilarem jesuítas para expressar seu ressentimento em relação à interferência romana”¹⁴¹. Um de seus mais sofisticados críticos, o intelectual italiano Antonio Gramsci, considerava a Companhia de Jesus como “a última grande ordem religiosa, de origem reacionária e autoritária, com caráter

¹³⁸ Idem, p. 18.

¹³⁹ Thales de Azevedo, **A guerra aos párocos: episódios anticlericais na Bahia**, Salvador, Empresa Gráfica da Bahia, 1991, p. 76.

¹⁴⁰ Azevedo, **A guerra aos párocos**, p. 77, grifos no original.

¹⁴¹ Wright, **Os jesuítas**, p. 163. O clássico de Mezzabotta justifica este papismo jesuíta pondo as seguintes palavras na boca do suposto Papa Negro: “Unir-nos-emos em volta do sólio pontifício, como os pretorianos do antigo império, e defenderemos, alargaremos o poder do Papa, que depois será o nosso poder, porque o chefe da

repressivo e ‘diplomático’, que assinalou – com o seu nascimento – o endurecimento do organismo católico”¹⁴².

Além da *proximidade* entre as duas Cúrias (poucos metros separam o Borgo Santo Spirito, onde se localiza a Cúria Generalícia, da Praça de São Pedro, sede da outra Cúria Romana), outra explicação para o antijesuitismo seria a amplitude do campo de ação destes padres e irmãos: teólogos papais, cortesãos urbanos em Paris, astrônomos no império chinês, capelães dos exércitos japoneses, defensores dos índios no Paraguai, fazendeiros no México e no Equador, produtores de vinho na Austrália, agricultores nos Estados Unidos, missionários, cientistas, artistas, enfim, “os jesuítas tinham inimigos de sobra dispostos a retratá-los como assassinos de reis, envenenadores ou praticantes de magia negra, (...) provedores de conselhos morais de uma permissividade absurda, depravados, salafrários avarentos que exploravam minas de ouro secretas e despojavam viúvas ricas e ingênuas de suas heranças”¹⁴³.

Não é para causar espanto, portanto, a lista dos poderosos inimigos colecionados pela Sociedade de Jesus ao longo do tempo: os protestantes da Reforma, os filósofos de século XVII, os liberais do XIX, os ditadores militares do XX. Sem falar em Blaise Pascal, Thomas Jefferson, Napoleão Bonaparte e nos ex-alunos René Descartes, Pierre Corneille, Jacques-Bénigne Bossuet e Jean-Baptiste Molière. De assombrar, na verdade, é verificar que as **Constituições**, redigidas por Loyola, como vimos, nos dez anos posteriores à aprovação da Companhia, já procuravam se precaver quanto a isso:

Onde se visse que o inimigo de Cristo Nosso Senhor semeou cizânia e, especialmente, suscitou má fama e antipatia contra a Companhia para impedir o fruto que ela poderia colher, aí devia trabalhar-se com mais vigor, sobretudo tratando-se de lugar importante que mereça o nosso apreço. Deveriam, então, enviar-se, quanto possível, homens que, pela vida e doutrina, desfizessem essa opinião desfavorável, fundada em falsas informações.¹⁴⁴

Igreja será, sem dar por isso, o nosso prisioneiro...”, Ernesto Mezzabotta, **O Papa Negro**, p. 24.

¹⁴² Antonio Gramsci, **Concepção dialética da história**, trad. de Carlos Nelson Coutinho, 6ª ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986, p. 20.

¹⁴³ Wright, **Os jesuítas**, p. 17.

¹⁴⁴ Inácio de Loyola, **Constituições da Companhia de Jesus**, 622.

Uma General Motors do serviço

Deixemos temporariamente de lado tanta intriga e regressemos a 1965, ponto de culminância da história da Companhia. Os números impressionam: mais de 36 mil homens distribuídos pelo mundo, inseridos em variadas instituições, realizando as mais diversas atividades, mas irmanados em torno de um código de conduta rigoroso. A ponto do semanário norte-americano **Time** não hesitar em definir esse internacionalismo eficiente da Companhia com a analogia de “uma General Motors do serviço”¹⁴⁵. É bem provável, porém, que atentasse apenas para a faceta mais visível do caráter universal da Companhia. Se é certo que desde as **Constituições** estivesse bem definida sua “vocação [de] ir dum lugar para outro e viver em qualquer parte do mundo onde se espera maior serviço de Deus e mais ajuda das almas”¹⁴⁶, este universalismo se refere menos ao fato de haverem jesuítas em toda a parte e fazendo coisas de todo tipo e sim à missão de que “todos juntos colaboramos numa obra mais universal”¹⁴⁷.

Um outro aspecto tornava aquele momento singular na história das trinta Congregações Gerais até então realizadas, desde aquela que apascentou a primeira desavença, em 1558, até a imediatamente anterior, que elegeu o belga Jean-Baptiste Janssens, entre setembro e outubro de 1946. De maneira inusitada, a 31ª edição achou por bem suspender os trabalhos e somente retornar no final do verão do ano seguinte. Sim, Arrupe já havia sido eleito (a escolha do novo Geral sempre antecede os debates), mas o Concílio Vaticano II ainda não havia tido o seu desfecho. Vale a pena conhecer o argumento conspirativo de Martin:

Foi lamentável, do ponto de vista do papado, o fato de a CG XXXI ter coincidido com o importantíssimo Segundo Concílio Vaticano, o evento da Igreja Católica na segunda metade do século XX que serviu de carneiro-guia de rebanho. Quando o vigário-geral John Swain, temporariamente no comando da Ordem jesuítica depois da morte de Janssens, foi procurar o Papa Paulo VI para pedir permissão para convocar a CG XXXI, a atenção do pontífice estava distraída, no mínimo (...). Os riscos que os delegados à CG XXXI assumiram ao decidir esperar o resultado do Segundo Concílio Vaticano compensou além de suas esperanças mais absurdas. O Concílio tornou-se a comporta autêntica para a “renovação” e uma justificativa para as mil e uma inovações e experimentos que rapidamente correram pelas eclusas abertas pelo “espírito do

¹⁴⁵ Apud Lamet, **Arrupe: um profeta para el siglo XXI**, p. 270, tradução nossa. O padre Ávila prefere denominá-la de “fraternidade multinacional”. Cf. **A alma de um padre**, 139.

¹⁴⁶ Loyola, **Constituições da Companhia de Jesus**, 304.

¹⁴⁷ Pedro Arrupe, **Itinerário de um jesuíta. Diálogos com Jean-Claude Dietsch, S.J.**, trad. de Luiz João Gaio, São Paulo, Loyola 1985, p. 29.

Vaticano II”.¹⁴⁸

Legítimo representante da ala dos católicos tradicionalistas, Martin perscruta na modernização infundida por este Concílio não apenas a negação das verdades eternas do Corpo Místico de Cristo, a Santa Madre Igreja, mas a faceta (habilmente oculta) das forças do mal, travestidas agora de “espírito de renovação”. Seu nome àquela altura da Guerra Fria não poderia ser outro senão o *comunismo ateu*. Ao lado dele, bem no coração das hostes tementes a Deus, uma parte dos soldados de Cristo enfileirava-se com quem deveria ser seu inimigo mortal. Ele não titubeia em afirmá-lo, em seu polêmico livro, publicado em 1986 e dedicado, como não poderia deixar de ser, “a Nossa Senhora de Fátima”:

A Sociedade de Jesus se dedica como um todo a essa luta de classes. A sua mensagem chega, hoje, de mil fontes diferentes, entre clérigos e teólogos que vivem nos países de capitalismo democrático. Ela é venerada numa teologia totalmente nova – a Teologia da Libertação –, cujo manual foi escrito por um jesuíta peruano, padre Gustavo Gutiérrez.¹⁴⁹

Num ponto, porém, os jesuítas da década de 1960 haveriam de concordar com seu acusador: os novos tempos do pós-guerra reclamavam uma nova Igreja e, conseqüentemente, uma Sociedade de Jesus distinta. Essa constatação estava tão presente em 1965 que abre o primeiro Decreto da CG XXXI: “A nossa Companhia, como, aliás, a Igreja toda, sente os embates das profundas modificações da história humana. (...) Têm a consciência da necessidade de purificação da vida religiosa, exigida, segundo o Concílio Vaticano II, por um sentido crítico mais apurado”¹⁵⁰.

A confirmação destas modificações viria somente dez anos depois, com a realização da já citada CG XXXII, celebrada entre dezembro de 1974 e março de 1975. Para apreender os contornos desse processo, todavia, há que recuar um pouco para o contexto das CC.GG. XXVIII (1938) e XXIX (1946), na medida em que elas já traziam os chamados “decretos sociais”, finalmente sintetizados em 1949 na **Instrução sobre o Apostolado Social**, de

¹⁴⁸ Martin, **Os jesuítas**, p. 304; 339.

¹⁴⁹ Idem, p. 14. Apesar de destacados teólogos latino-americanos serem efetivamente jesuítas, a exemplo do basco naturalizado salvadorenho Jon Sobrino e do uruguaio Juan Luís Segundo, para ficar somente nos mais influentes, o que chama a atenção é o surpreendente *ato falho* cometido por Martin, já que Gutiérrez jamais pertenceu à Companhia de Jesus, sendo, sim, um padre secular que se fez dominicano já septuagenário, em plena década de 1990. Mais tarde, voltaremos a esta curiosa confusão em torno do “pai” da Teologia da Libertação, propondo, inclusive, uma hipótese explicativa para o fato.

¹⁵⁰ Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXI: Documentos**, trad. de Antônio Fazenda, Antônio Leite, Alfredo Pinto Pedras e Manuel Versos Figueiredo, [s.l.], [Companhia de Jesus], 1967, 1: 5.

autoria do antecessor de Arrupe, o P. Geral Janssens, quando então se explicita a finalidade destes CIAS, a serem criados em cada Província da Companhia para “dar ao maior número possível, e mesmo a todos os homens, (...) certa abundância ou, pelo menos, mediania de bens, tanto temporais como espirituais, mesmo na ordem natural”¹⁵¹. A **Instrução** não recorre a meias palavras para esclarecer uma das motivações cruciais deste Apostolado:

O problema é urgente. Um perigo iminente ameaça todo o povo cristão, de vez que os inimigos de Deus e do gênero humano, os materialistas ateus, conquistaram pela força grande parte do mundo, e procuram apoderar-se, violentamente, de parte ainda maior (...). Campo fertilíssimo para as teorias subversivas oferece a desigualdade da condição, tanto temporal como espiritual, da grande maioria da humanidade (...). Em vão nos esforçaremos por debelar o comunismo ateu se não lhe opusermos uma ordem social baseada nos princípios que os últimos Santos Pontífices, com tanta precisão, explicaram.¹⁵²

Tudo teria ficado apenas tinta em papel, contudo, se um plano concreto não tivesse sido elaborado e implementado na maior parte dos países latino-americanos. De grande impacto, portanto, foi a visita realizada pelo Pe. Manuel Foyaca ao continente no final da década de 1950, da qual temos notícia através de uma **Instrução** por ele deixada, e onde mais uma vez se reconhece a urgência de uma ação social em contraposição à mera assistência social. Nas palavras do jesuíta cubano,

Deus fez a pobreza; mas a miséria como carência do necessário foi feita pelos homens (...). Mas há dois séculos existe um novo tipo de pobreza, a do trabalhador que, na economia capitalista, não tem uma retribuição vital e se converte em proletário. É a miséria de uma nova classe social que enche a terra...¹⁵³

Antes que corresse o risco de ser mal-entendido, no entanto, o Visitador se apressa em distinguir tal apostolado social de outros projetos políticos rivais e ideologicamente inaceitáveis, seja reprovando o “lamentável estado espiritual e material em que se encontra o proletariado, obra do liberalismo materialista e do comunismo ateu”, seja alertando para o fato de que “a formação teórica e prática de nossa juventude, capacitando-a para governar um mundo que amanhã será seu, é a única maneira eficaz de resistir e vencer a progressiva

¹⁵¹ P. João Batista Janssens, **Instrução sobre o Apostolado Social, Roma, 10 de outubro de 1949**, 7, in Companhia de Jesus, **Pastoral popular: fundamentação inaciana**, São Paulo, Loyola, 1991, p. 122.

¹⁵² P. Janssens, **Instrução sobre o Apostolado Social**, 2, p. 90-91.

¹⁵³ Manuel Foyaca, **Instrução**, trad. de Ramón F. de la Cigöña, in Companhia de Jesus, **Pastoral popular**, p. 116.

infiltração marxista entre os intelectuais”¹⁵⁴.

Aliado dos comunistas na prática mas portador do “pecado original” do anticomunismo em sua concepção inicial: este o paradoxo com que se debaterá o Apostolado Social da Companhia de Jesus deste então. É evidente que um dos aspectos centrais da questão diz respeito à delicada relação entre cristãos e marxistas, especialmente na América Latina, onde o cristianismo nunca foi exatamente romano e o marxismo, muito menos ainda renano. A história é mais antiga: desde o início do século XX que, na Europa, esse apostolado esteve sempre sob suspeita. Foi assim com a atuação do padre Gustave Desbucquois, criador, em Reims, em 1903, da Ação Popular, inspirada nos ensinamentos de Leão XIII e responsável pela realização de várias Semanas Sociais em Paris. Aos olhos do Vaticano e da ala monarquista da Companhia de Jesus francesa de então, seu projeto era “quase bolchevista”¹⁵⁵. Algo similar passou com outro jesuíta francês, Léonce de Grandmaison, professor de Teologia em Fourvière, diretor de **Études** (revista jesuítica fundada em 1856), criador da **Recherches de Sciences Religieuses** e um dos “redescobridores” das diversas formas de apostolado social na Companhia. Ao insurgir-se, a partir de 1912, contra o integrismo antimodernista, cinco anos após a Encíclica **Pascendi Dominici Gregis**, de Pio X, ter condenado o modernismo, este mestre da brilhante geração de 30 (que inclui nomes como Pierre Teilhard de Chardin, Gaston Fessard e Henri De Lubac) atrairia sobre si a desconfiança e a oposição.

Mas não entraremos nesta querela de imediato, retomando-a mais adiante, ao discutir as posições dos jesuítas da pastoral popular diante das ideologias políticas e das agremiações partidárias. Por ora, resistiremos à tentação, conservando o pé dentro da Sociedade de Jesus (e fora da fogueira desta polêmica) e nos restringindo a recompor as posturas do PaPo nesta complicada conjuntura.

Começemos a puxar o fio da meada consultando o documento elaborado em abril de 1973 sobre a evolução do Apostolado Social da Companhia de Jesus no mundo, de 1965 até aquela

¹⁵⁴ Foyaca, **Instrução**, p. 122; 134.

¹⁵⁵ Lacouture, **Os jesuítas**, II, p. 384. Por esta mesma época, na Alemanha, o Pe. Heinrich Pesch procurava avançar o pensamento social católico através do Solidarismo. Seu esforço neste sentido ficou registrado nos cinco volumes de seu **Manual sobre a Economia Nacional**. Cf. Michael Czerny, **El apostolado social en el siglo XX**, Rio de Janeiro, Conferência dos Provinciais Jesuítas da América Latina (CPAL). (www.cpalsj.org.br, acessado em 2 de dezembro de 2002).

data¹⁵⁶. Nele são identificados os principais fatores de influência sofridos por tal setor: (1) um conceito mais global de desenvolvimento, numa ênfase muito maior na justiça e na libertação do que exatamente no desenvolvimento; (2) o questionamento dos modelos europeus e norte-americanos, com o socialismo atraindo a simpatia; (3) a descoberta sempre mais clara da globalidade e internacionalidade dos problemas estruturais que dominam a injustiça; (4) a pressão para o reexame da posição da Igreja nos campos do desenvolvimento econômico-social, da saúde e da educação, por conta de uma postura cada vez mais responsável dos governos de Terceiro Mundo nestes campos e (5) a passagem de uma perspectiva reformista para as soluções radicais, em virtude da constatação do aumento da brecha entre as nações pobres e as ricas. Quanto aos CIAS, a avaliação é de crescimento não tanto na quantidade de jesuítas envolvidos (praticamente estacionada) mas de instituições atuantes (de 23, em 1965, para 65, em 1973).

Saindo do âmbito mundial para o latino-americano, o documento admite um certo desânimo e frustração pela carência de apoio institucional da Companhia, agravados pelas tensões internas e pelas divisões oriundas da politização e do radicalismo que caracterizam o compromisso social de muitos religiosos e sacerdotes, bem como pela ausência de trabalho em equipe e o conseqüente isolamento. Entre as principais críticas formuladas aos CIAS, uma é que alguns deles pareciam mais centros de serviços imediatos, com muito ativismo e dispersão; a outra é que eles careceriam de uma reflexão mais consistente no campo das ciências sociais e da teologia, suas produções tendo “mais sabor de ideologia”¹⁵⁷. Em conclusão, tem-se “a convicção de que apostolado social é mais *dimensão* que trabalho específico e deveria conduzir ao esforço apostólico de integração”¹⁵⁸.

Esse último ponto é muito importante e é por ele que principiaremos o resgate das concepções dos jesuítas do PaPo. De fato, apesar da guinada da Companhia de Jesus por uma ação mais sistemática no setor social a partir da CG XXXI e, sobretudo, da Congregação seguinte, com seu decisivo Decreto 4¹⁵⁹, desde então pairava um acirrado debate em torno da abrangência desta opção: se restrita àquelas *obras* mais próximas das classes populares (como os CIAS, por exemplo) ou efetivamente uma *dimensão* que deveria perpassar absolutamente todos os

¹⁵⁶ Uma síntese (traduzida para o português) do mesmo foi publicada em **Informativo Social**, 2, Salvador, mai., 1974, p. 1-5, *Campo*.

¹⁵⁷ **Informativo Social**, 2, p. 2, *Campo*.

¹⁵⁸ Idem, p. 5, grifo no original.

¹⁵⁹ Vide item seguinte, “O Geral Peregrino”.

poros deste corpo chamado Companhia de Jesus.

Ainda que não resolvida plenamente até hoje, essa questão encontrou por parte do PaPo um posicionamento claríssimo: em outubro de 1974, o coordenador da Comissão Social da BRM, Pe. Matias Martinho Lenz, o dizia com todas as letras: “O social é uma dimensão fundamental de todo o nosso trabalho apostólico, não uma questão de ‘obras sociais’”¹⁶⁰. Reunidos em Mar Grande (Ilha de Itaparica, Bahia), em fevereiro de 1976, os onze jesuítas presentes ao Encontro Anual do Apostolado Social no Brasil ratificam esse entendimento e enviam, entre outras, as seguintes sugestões aos Provinciais brasileiros:

(1) que os Padres Provinciais insistam que o social seja efetivamente uma dimensão de toda ação da Companhia no Brasil. Para isso é preciso evitar o alibi das “obras sociais”, bem como evitar que o grupo dito social monopolize a dimensão social nas Províncias; (...) (4) que procuremos orientar mais nosso apostolado para o setor operário; (...) (6) que se estimule a presença de comunidades jesuíticas em ambientes populares e se cuide para que estas experiências sejam solidariamente assumidas pela Companhia.¹⁶¹

Trata-se, em verdade, de uma prévia da reunião que ocorreria em Lima (Peru), três meses depois, envolvendo os diretores dos cerca de doze CIAS então existentes no continente latino-americano, com a finalidade de precisar a identidade, a especificidade e a necessidade de um Centro Social jesuítico. Eis a definição a que chegaram: (i) é um *grupo* específico de jesuítas [e leigos] (ii) com *opção* definida pelo Decreto 4 (iii) para uma *tarefa* muito concreta de estudo, produção de conhecimento e reflexão cristã global sobre a realidade social para a mudança das estruturas, (iv) vinculado organicamente a *grupos de ação de base*, junto aos quais amadurece o conhecimento e o compromisso da ação, (v) disponível para a *colaboração* e o *diálogo* com as diversas áreas de trabalho eclesial e jesuítico que o solicitem¹⁶². Ademais, a exemplo do que haviam feito os colegas brasileiros, estabelecem que “os CIAS não têm nenhum monopólio sobre a direção do trabalho social da Companhia de Jesus, ainda que tenham (pela especificidade de sua missão) um aporte importante a dar nesta pastoral (estudo, produção de conhecimento, reflexão cristã)”¹⁶³. Por fim, os diretores aí presentes colocam como uma das maiores dificuldades encontradas pelos Centros justamente os preconceitos

¹⁶⁰ Matias Martinho Lenz, “Notícias do Sul”, **Informativo Social**, 5, Salvador, out., 1974, p. 1, *Campo*.

¹⁶¹ **Boletim Social Inter-Provincial do Apostolado Social S.J. no Brasil**, 1, São Leopoldo, mai., 1976, p. 3, *Campo*.

¹⁶² **Informe a los PP. Provinciales sobre la reunión de Directores de CIAS**, Lima, mai., 1976, p. 1, tradução e grifos nossos, *Campo*.

¹⁶³ **Informe a los PP. Provinciales...**, idem, tradução nossa, *Campo*.

“impostos de cima, isto é, concretamente, de Roma”¹⁶⁴.

Demos a César somente o que lhe pertence, porém, e admitamos que a rejeição não é exclusiva nem preponderantemente externa (a maldição retorna...). Nada é tão recorrente na documentação do PaPo que a denúncia, seguida de lamentação, do isolamento e da marginalização de que eram (ou se julgavam) vítimas os jesuítas comprometidos com essa pastoral. Em abril de 1979, trinta jesuítas encontraram-se uma vez mais na Bahia e chegaram à conclusão de que

a Companhia no Brasil não tem uma opção concreta pelos pobres, não assume o conflito oprimidos-opressores. Está mais ligada com a classe burguesa e com os intelectuais. Na Centro-América, os jovens entram na Companhia para servir o povo; no Brasil, para alcançar o mesmo objetivo, saem da Companhia. (...) Sobretudo, estamos afastados do mundo operário. (...) O dualismo fé-justiça não se resolve no nível teórico. Nesse nível habitualmente mascara o verdadeiro dualismo entre uma igreja do poder e outra de serviço.¹⁶⁵

São palavras duras, tanto mais por terem sido pronunciadas num encontro bastante qualificado, no sentido de que nele marcaram presença não apenas representantes da pastoral popular dos jesuítas (entre os quais, é claro, assessores dos três CIAS brasileiros) e de outras instituições parceiras (como o Cimi e a CPT) como também os Provinciais da BAH e da BRM e, pela primeira vez no Brasil, o próprio coordenador do Secretariado para a Justiça Social (SJS), Pe. Michael Campbell-Johnston¹⁶⁶. De qualquer maneira, é cristalino o influxo da IIIª Conferência do Celam, encerrada em Puebla apenas dois meses antes, bem como a perspectiva de vitória iminente da Revolução Sandinista na Nicarágua (o que se concretizaria em julho daquele ano), recheada de jesuítas nos seus vários níveis e escalões. Aquela “politização e radicalismo que caracterizam o compromisso social de muitos religiosos e sacerdotes” pareciam se confirmar amplamente em terras brasileiras. Tanto assim que nos deparamos corriqueiramente nos documentos dos jesuítas do PaPo com o desabafo daqueles sentimentos com relação ao conjunto da Ordem. Mas eles se defendem:

Os casos isolados ou marginalizados representam habitualmente o serviço mais denso (...). As pessoas isoladas (ou que estão na margem da Companhia) devem ser por nós considerados (sic) como membros por excelência, onde mais

¹⁶⁴ **Informe a los PP. Provinciales...**, [p. 4], tradução nossa, *Campo*.

¹⁶⁵ Perani, “Breve Relatório...”, p. 2. Sobre esses dualismos, ver capítulos 6 (fé-justiça) e 7 (poder-serviço).

¹⁶⁶ Denominado de Secretariado Jesuíta para o Desenvolvimento Sócio-Econômico (Jesedes) até 1977, cabe ao SJS justamente coordenar o apostolado social dos jesuítas nas diversas Províncias.

se realiza a missão da Companhia.¹⁶⁷

Ao que tudo indica, entretanto, essa impressão tão cedo não se diluiria. Na reunião realizada no ISI, em 1980, um número mais expressivo de jesuítas (eram 36) confirma a dificuldade da Companhia de Jesus em “participar mais de perto dessa igreja que nasce do povo (...). A situação concreta do povo vivendo sua fé e lutando pela justiça parece continuar bastante ausente das nossas reuniões de cúpula”¹⁶⁸. Para alguns dos participantes “a contraposição deste grupo à Companhia ‘oficial’ já começava a ser superada, embora ainda houvesse dificuldade em o corpo da Companhia tirar todas as conclusões práticas de uma opção preferencial pelos pobres”¹⁶⁹.

É verdade que um certo isolamento e, por que não dizê-lo, uma forte tendência à ação individual fazem parte do carisma da Ordem estabelecida por Inácio. Não nos esqueçamos que a Companhia acabava de ser aprovada pelo Papa Paulo III, seu efetivo sequer chegava a uma dúzia, e Francisco Xavier já “deixa Roma e os primeiros companheiros para sempre, em 15 de março de 1540”, com uma missão aparentemente impossível para um homem só: evangelizar a Índia, as Molucas e o Japão (a China ficaria para outros companheiros, como Matteo Ricci e Miguel Ruggieri, quatro décadas mais tarde)¹⁷⁰. Versados em sua tradição, quanto a esse aspecto os jesuítas do século XX estão cientes. O Pe. Carlos James dos Santos, pesquisador do CIAS-Ibrades, admitia que “é conhecida de todos nós a personalidade acentuadamente individualista do jesuíta em geral, o que dificulta enormemente ‘a diaconia da fé e a promoção da justiça’”¹⁷¹. As conseqüências para a missão não são nada desprezíveis:

Os conflitos que surgem tendem a ser interpretados como “casos isolados”. (...) Na prática, a SJ considera esses trabalhos como insignificantes ao lado das obras, mesmo que teoricamente e nos documentos sejam valorizados. (...) As iniciativas consideradas no presente como “marginais” são de vital importância no processo de renovação apostólica da Companhia.¹⁷²

Tal polêmica aberta esconde (como sempre) uma questão de fundo: solitários são mais ou menos todos os jesuítas, uns menos outros mais, mas, ainda que para se trabalhar de maneira

¹⁶⁷ Perani, “Breve Relatório...”, p. 2-3.

¹⁶⁸ **Boletim Pastoral Popular**, 5, Salvador, mar., 1980, p. 1, *Campo*.

¹⁶⁹ **Boletim Pastoral Popular**, 5, idem, *Campo*.

¹⁷⁰ Hugues Didier, **Francisco Xavier: pioneiro da inculturação**, trad. de Denise Lotito, São Paulo, Paulinas, 1996, p. 23.

¹⁷¹ “Missão de férias”, **Boletim Pastoral Popular**, 9, Rio de Janeiro, set., 1980, p. 2, *Campo*.

¹⁷² **Boletim Pastoral Popular**, 7, Rio de Janeiro, jun., 1980, p. 7, *Campo*.

atomizada, seria a Pastoral Popular realmente um “lugar jesuítico”? Essa nos parece a pergunta central e poucos a enfrentaram de maneira mais sistemática naquele momento¹⁷³. Foi o caso do Pe. Cláudio Perani (BAH), num pequeno texto publicado no boletim do grupo. Aproveitando uma viagem recém-concluída ao Norte do país, ele inicia sua resposta pelo levantamento das situações concretas de atuação dos jesuítas no Amazonas (trabalho em bairros da periferia de Manaus), Pará (conflitos de terra) e Maranhão (lavradores, negros e moradores pobres urbanos), concluindo que haveria, sim, espaço para a pastoral popular, ainda que a mesma necessitasse superar a pluralidade de enfoques existentes (individualista, moralista, eclesial, carismático, culturalista e mesmo populista), concentrando-se naquilo que deveria ser o “eixo da nossa análise: o trabalho”:

O que mais interessa é o *processo social*, isto é, a maneira como os vários elementos que compõem a sociedade se relacionam entre si, com especial atenção para as relações sócio-econômicas (o trabalho é fundamental) que os homens são levados a estabelecer uns com os outros, constituindo as diversas categorias sociais. Sobretudo é importante considerar as *relações de poder* que se instauram, os conflitos, os mecanismos para dominar os grupos e a sociedade, procurando sempre partir da ótica dos oprimidos.¹⁷⁴

Essa linha de argumentação não prosperaria. O caminho mais fácil da explicação que se lastreia em falhas na instituição impediria aquele grupo de descer a níveis mais estruturais como os sugeridos por Perani, preferindo apontar a razão das dificuldades na “falta de compromisso corporativo das Províncias com a Pastoral Popular”¹⁷⁵. Com direito a afirmações dramáticas: “Essa pastoral está ‘vegetando’ e morrendo por falta de apoio corporativo”¹⁷⁶. Neste Encontro, porém, os assim chamados “padres jovens” faziam avançar um pouco o debate numa perspectiva mais política ao enfatizar a necessidade de uma formação sólida para a inserção apostólica adequada nos meios populares. E denunciavam que

a formação está, como um todo, pouco voltada para a opção pelos pobres. (...) O próprio formador – por mais notável que seja –, que só se sente seguro no mundo ideal do pensamento universal (ou seja, centro-europeu), inevitavelmente vê a pastoral de fim de semana e das férias do irmão estudante – no melhor dos casos – como uma espécie de hobby edificante, que nem pode

¹⁷³ Para a pergunta, complementada por uma outra (“Por que é tão difícil a SJ se lançar e assumir oficialmente o trabalho da Pastoral Popular?”), cf. **Boletim Pastoral Popular**, 13, Rio de Janeiro, dez., 1981, p. 15, *Campo*.

¹⁷⁴ Cláudio Perani, “A Pastoral Popular é um lugar jesuítico?”, **Boletim Pastoral Popular**, 15, Rio de Janeiro, mai., 1982, p. 2, grifos no original, *Campo*.

¹⁷⁵ Ivern et al, **Documento de trabalho a respeito da Pastoral Popular**, p. 2, *Campo*.

¹⁷⁶ Idem, p. 3, *Campo*.

nem deve prejudicar seu *verdadeiro* trabalho, que é o estudo.¹⁷⁷

Para não deixar que os “jovens” passem por mentirosos, o pedido de um (então) escolástico da BRS (hoje padre) ilustra a dificuldade na liberação dos mesmos para atividades de formação na pastoral popular. Por ocasião da preparação do Encontro do PaPo nordestino de João Pessoa (em fevereiro de 1982), sua solicitação a um dos organizadores do encontro fala por si: “Para ajudar-me, você poderia escrever [ao Superior da Comunidade], ajudando a confirmar a importância do Encontro para nós que estamos em Formação. Agradeceria muito, pois desconfio que ele não autorizará minha ida”¹⁷⁸. No Encontro do PaPo da BRM de 1982, realizado em Curitiba (PR), os jesuítas bateriam na mesma tecla: “Não é suficiente a preocupação com a Pastoral Popular na atual programação do Escolasticado. (...) A Pastoral Popular não é assumida por todo o corpo da Companhia; às vezes é tolerada ou constitui-se apenas num apêndice de nosso apostolado. Há um preconceito contra esta atividade”¹⁷⁹.

Num ponto, porém, eles tinham razão. A falta de um apoio mais decisivo acabava por relegar a pastoral ao círculo vicioso entre o desprestígio e a incompetência: “Não somos capazes de uma pastoral popular criativa; a pastoral popular não parece um campo excelente, exímio; (...) não parece um lugar inaciano”¹⁸⁰. Em suma, como não se preparavam jesuítas competentes para ela, os que a assumiam não eram capazes de oferecer mais do que boa vontade no trabalho junto ao povo, reforçando a desqualificação e a formação inadequada. A propósito, não eram apenas os pastoralistas populares, mais ou menos maduros, que se sentiam marginalizados. Também os padres encarregados do trabalho nas paróquias reclamavam de um certo isolamento e dispersão, reivindicando

interesse pelos Vigários, não considerados como marginais das Comunidades jesuíticas, mas como *missionários populares*, que, pelas circunstâncias ou por “carismas”, estão realizando a sua vocação. (...) Pois, se existe um grupo estabelecido para a Pastoral Popular, ele não pode se subtrair ao encargo de se interessar também pela pastoral paroquial em que de uma maneira particular se

¹⁷⁷ Idem, p. 7, grifo no original, *Campo*. Infelizmente, não se explicita no documento o critério para qualificar estes “padres jovens”, mas tudo indica tratar-se daqueles que não haviam feito o quarto voto.

¹⁷⁸ **Carta do Esc. Antônio Mota ao Ir. Mariano Brentan**, Fortaleza, jan., 1982, *Campo*.

¹⁷⁹ **Relatório – Encontro sobre Pastoral Popular – SULBRÁS**, Curitiba, jul., 1982, p. 4, *Campo*. O Escolasticado é uma fase de capacitação apostólica dos jesuítas, constituída de três anos de estudos filosóficos e quatro de teologia, intercalados por um ou dois anos de trabalho pastoral, no que se chama Magistério. No caso da Companhia de Jesus do Brasil, essa etapa fundamental da formação (obrigatória apenas para os que irão ordenar-se sacerdotes, excluídos, portanto, os Irmãos) é realizada no Escolasticado Interprovincial, sediado no ISI, na capital mineira.

¹⁸⁰ Ivern et al, **Documento de trabalho...**, p. 5.

realiza a pastoral popular.¹⁸¹

Nem todos concordavam com essa visão pessimista, todavia. Numa das raras alusões à aceitação do PaPo no corpo da Companhia, o Pe. Abreu acreditava em 1982 que “agora o setor [da pastoral popular] cresceu e é mais aceito. A preocupação com o social se ‘dessetorizou’, se difundiu, na Companhia no Brasil”¹⁸². Num tom mais crítico, também os jesuítas reunidos no Ibrades no ano anterior admitiam que

houve, no passado, uma tensão entre os Padres sensíveis à formação da Justiça na realidade concreta do nosso povo sofredor e as instâncias decisórias da Companhia, o que produziu uma “marginalização” pessoal e institucional. Hoje, nota-se uma preocupação e uma prática de maior solidariedade entre nós. Houve uma superação da desconfiança.¹⁸³

De todo modo, sugeriam a participação de algum(ns) jesuíta(s) comprometido(s) com a Pastoral Popular nas Consultas das Províncias (instância que auxilia o Provincial no seu governo), de maneira a tornar concreta a pretendida anunciada opção pelos pobres¹⁸⁴. De mais a mais, para além das distintas interpretações acerca do lugar ocupado por esse tipo de prática na Ordem brasileira em sua totalidade, talvez sirva de consolo saber que as dificuldades enfrentadas pelo Apostolado Social, em geral, e pela Pastoral Popular, em particular, não eram uma exclusividade da Sociedade de Jesus local. Num Seminário sobre o Apostolado Social da Companhia de Jesus no mundo, ocorrido em Roma, em junho de 1980, os mais de vinte jesuítas de diversos países coincidiam na avaliação de que havia uma dificuldade, por parte “de não poucos dos Nossos”, em perceber o caráter estrutural dos problemas sociais, reduzindo, conseqüentemente, a luta contra a injustiça a uma questão de esforço pessoal. Mas são igualmente explícitos na autocrítica: “Prejudicou também não pouco o ar de superioridade que os do social por vezes passaram a assumir”¹⁸⁵.

Uma coisa é certa, no entanto: nunca este Apostolado gozou de tanta legitimidade quanto na Era Arrupe. Uma de suas primeiras decisões, em 1966, logo no dia seguinte à conclusão do

¹⁸¹ **Carta do Pe. Ângelo Marmaglio ao Trio Elétrico**, Tanquinho de Feira (BA), nov., 1981, grifos no original, *Campo*. O grupo, auto-intitulado de “trio quase elétrico”, era formado pelo irmão Mariano Brentan e pelos padres Andrés e Confa (todos da BAH). Por vezes, assinava como *Mariandreconfa*.

¹⁸² **Boletim Pastoral Popular**, 16, p. 1, *Campo*.

¹⁸³ Ivern et al, **Documento de trabalho...**, p. 3, *Campo*.

¹⁸⁴ Idem, p. 10, *Campo*.

¹⁸⁵ Martinho Lenz, **O Apostolado Social na Companhia hoje**, Brasília, 5 de julho de 1980, p. 1, *Campo*. Ainda que não tenhamos base documental para afirmar, é bem provável que Cláudio Perani tenha participado desse Encontro (na condição de diretor do CEAS), o que se coaduna com o debate do qual participaria no **Boletim**

Concílio Vaticano II, consistiu na realização de um *survey* (uma espécie de inquérito sociológico) em toda a Companhia de Jesus, de modo a proceder a um levantamento da situação de todos os seus setores (espiritualidade, vida apostólica, meios e recursos operacionais) com vistas a empreender uma estratégia ministerial conforme o Concílio. Cada comunidade foi, portanto, convocada a expressar seu ponto de vista sobre a situação e o futuro dos jesuítas na sociedade contemporânea. Três anos depois, a Cúria Geral havia recebido cerca de 400 relatórios vindos do mundo inteiro e, apesar da natural diversidade e contradição, o que emergia deles era, de um lado, a *exigência de justiça* e de *ruptura com o mundo dos poderosos*; de outro, um forte desejo de *pluralismo e liberdade*.

O peso do Apostolado Social neste processo foi inequívoco. A começar pelos resultados da sondagem, quase uma antecipação das opções que seriam tomadas pela CG XXXII, de 1974-1975. Mas a própria sistematização do valioso material esteve a cargo de ninguém menos que Jean-Ives Calvez, cujas credenciais falam por si: sociólogo, marxólogo, um dos Assistentes Gerais escolhidos por Arrupe e seu confidente e colaborador mais próximo por doze anos. Nomeado para presidir a Comissão incumbida de examinar as moções emanadas do *survey*, seria dele o Relatório que confirmaria a vocação social e a democratização da instituição jesuítica como as questões fundamentais a serem debatidas pelos delegados da referida Congregação Geral. Alguns jesuítas brasileiros, por exemplo, reivindicavam “uma mobilização geral de nossas forças a favor dos mais deserdados (...), a fim de permitir reencontrar nossa imagem de vanguarda móvel da Igreja, [já que] a maioria dos jesuítas está hoje a serviço da minoria que dela menos necessidade tem”¹⁸⁶.

Não era só em nível internacional que o Apostolado Social se colocava na vanguarda jesuíta dos anos 60. No Brasil, mais especificamente na então Vice-Província Bahiense, coube ao CEAS coordenar o intenso e exaustivo trabalho envolvendo todas as Comunidades e campos apostólicos. Sumariando este período, o historiador da BAH, Pe. José Manuel Ruiz y Sánchez de Cueto, recorda “com gratidão a dedicação e a capacidade organizativa dos PP. Cláudio Perani e César Galvan e demais companheiros do CEAS, que não mediram esforços para o

Pastoral Popular dois anos depois.

¹⁸⁶ Jean-Ives Calvez, **Foi et justice**, Paris, Declée de Brouwer, 1985, p. 35, apud Lacouture, idem, p. 488. Não sabemos de que comunidade partiu esse *postulado*, mas não nos surpreenderia descobrir que foi de algum grupo do PaPo. Naturalmente, esse tom não era comum a todos os relatórios. Ao elaborar sua síntese, Calvez assinala que “uma minoria não desprezível critica estas propostas como suscetíveis de ‘deformarem o nosso apostolado num humanismo e num ativismo social’, encontrando nelas ‘indícios de demagogia e de marxismo’ e proclamando: ‘O Evangelho é conversão ao pobre, não à sociologia: jesuítas, voltem ao Evangelho!’”, idem, p.

bom êxito desta iniciativa”¹⁸⁷.

Mas quem era este Arrupe de quem tanto se fala?

Um Geral Peregrino

Uma coisa ninguém pode negar, nem mesmo seus inimigos: Pedro Arrupe tinha muito bom humor. É impossível narrar todas as anedotas que circulam sobre este basco, mas três delas, bem curtas, são imperdíveis, e vão nos ajudar a compor o perfil deste “homem para os demais”, como gostava de dizer. Conta uma testemunha que, logo após sua eleição, em maio de 1965, o sacristão se dirigiu ao novo Geral para saber a que horas ele gostaria de celebrar a missa da manhã. Quando Arrupe lhe respondeu “Cedo, bem cedo”, teria retrucado: “Às sete e meia, então?”. Ao que o Geral rebateu:

– Por favor, irmão, não me quebre a manhã...

Anos depois, em 1968, em sua viagem ao Brasil, um repórter lhe indagou: “Você é o primeiro Papa Negro que visita a América Latina. O que acha de ser chamado de Papa Negro?”.

– Em parte têm razão e em parte, não. De fato, minha roupa é negra. O que falta é a outra coisa: ser Papa.

De outra feita, em mais uma de suas viagens, encontrava-se jantando numa residência da Companhia em Guadalajara, no México, quando alguns dos presentes incitaram um jesuíta idoso a repetir na presença do Geral o que dizia a seu respeito. Envergonhado e receoso, o ancião, por fim, concordou em contar a seguinte pilhéria, que fez Arrupe rir às gargalhadas:

– Santo Inácio fundou uma “Companhia”; Aquaviva, um “Exército”; Roothaan, um “Quartel”; Ledochowski, um “Campo de concentração”... e Arrupe disse: “Romper

42, apud Lacouture, *ibidem*.

¹⁸⁷ Cueto, **Raízes de uma missão**, capítulo 4.

fileiras!’”¹⁸⁸.

Um trabalhador incansável, um otimista incorrigível, um turista “de pessoas” (não de lugares), muitas vezes ingênuo, outras tantas imprevidente, mas profundamente “orante e laborante”. Com fama de santidade, para os admiradores; segundo os adversários, a autêntica “catástrofe pós-conciliar”. Eis Arrupe, uma pessoa desafiadoramente complexa e simples. Não faremos aqui sua biografia. Apenas pinçaremos dela aquilo que nos parece crucial para compreender o influxo da Pastoral Popular no seu período à frente da Companhia, entre 1965 e 1981. E pedimos licença, uma vez mais, para explicitar nossas fontes. Como de praxe, começamos pelos escritos de seu próprio punho. No caso de Arrupe, priorizamos quatro obras. A primeira consiste num dossiê com os três importantes documentos lançados logo após a CG XXXI, sistematizando não somente sua concepção acerca do Apostolado Social como definindo as diretrizes básicas que haveriam de guiá-lo (sobretudo no caso dos CIAS) nos anos seguintes. São eles a “Carta aos Superiores Maiores da América Latina”, a “Carta a Todos os Padres membros dos CIAS da América Latina”, ambas de 12 de dezembro de 1966, e a “Carta aos Padres, Estudantes e Irmãos da Assistência da América do Norte”, de início de 1967. Tal foi seu impacto que ficaram conhecidos como a “Encíclica Social do Papa Arrupe” (afinal, um papa que se preza, ainda que “negro”, precisa de ao menos uma Encíclica...)

Dois outros documentos são de particular interesse para a nossa discussão. Um, de 8 de dezembro de 1980, é a “Carta aos Provinciais e Superiores Maiores da América Latina sobre a ‘Análise Marxista’”, sobre a qual iremos traçar maiores comentários no capítulo 5. Já “Arraigados e firmados na Caridade”, originalmente uma conferência lida no encerramento do Curso Inaciano do Centro Inaciano de Espiritualidade, em de 6 de fevereiro de 1981, ganhou o status de “testamento” de Arrupe por ser o último dos seus textos mais densos. A estes se somam uma seleção de variados escritos, destinados majoritariamente a públicos externos à Companhia e dispersos ao longo de todo o seu generalato. São exposições em Congressos e Conferências, entrevistas, artigos em revistas de grande circulação, homilias em celebrações e pregações em retiros, além de suas intervenções no Concílio Vaticano II e nos Sínodos dos Bispos.

¹⁸⁸ Cláudio Aquaviva foi o 5º Geral da Companhia, e o do generalato mais longo, tendo governado entre 1581 e 1615, Jan Roothaan o 21º (1829-1853) e Wladimir Ledochowski o 26º (1915-1942). As piadas se encontram em Lamet, **Arrupe**, p. 266, 303 e 381, respectivamente, tradução nossa.

Por fim, preciosa é a entrevista concedida por Arrupe ao jornalista jesuíta Jean-Claude Dietsch, um dos diretores do Escritório de Informação e Imprensa da Companhia de Jesus. Realizada entre o Natal de 1980 e a Páscoa de 1981, foi tragicamente interrompida por seu acidente cerebral, ocorrido dois meses depois de Arrupe haver terminado de revisar a primeira versão do livro, escrevendo, inclusive, o esboço de uma conclusão para o mesmo, em junho de 1981. Daí porque este é conhecido como outro dos seus testamentos. O próprio Escritório, criado pelo Geral basco, é uma demonstração de quanto Arrupe prezava a liberdade de imprensa: “Compete a você ter a audácia e a prudência necessárias para fazer conhecer as atividades de nossa Ordem, respeitando as pessoas que a constituem”, diz ele a Dietsch num dos trechos da entrevista¹⁸⁹.

Do ponto de vista historiográfico, às referidas obras de Bangert, Lacouture e Wright, que dedicam uma parte significativa de suas pesquisas à Sociedade de Jesus nas décadas de 1960, 1970 e 1980, acrescentamos o minucioso trabalho de Pedro Lamet, mais um jornalista jesuíta, cuja biografia, elaborada durante cinco anos, com cerca de duzentas entrevistas e mais de vinte horas de entrevista com o já enfermo Arrupe (em julho de 1983), têm a virtude de reconstruir sua trajetória em meio à crise da Companhia.

Nascido em 11 de novembro de 1907, no Casco Viejo de Bilbao, na Terra Vascongada, Pedrito fez parte da Congregação Mariana de São Estanislao de Kostka bem cedo, aos onze anos, quando conheceu o primeiro jesuíta de sua vida, o Pe. Bastera. Já aluno de medicina (curso que abandonaria) em Madri, em 1923, tornou-se sócio da Conferência de São Vicente de Paulo, seu primeiro contato com a miséria e a injustiça. Ingressou no Noviciado da Companhia de Jesus, em Loyola, em 1927, e havia iniciado seus estudos de Filosofia no Mosteiro de São Salvador de Oña, no País Basco, quando a vitória republicana, de junho de 1931, redundaria na expulsão dos jesuítas da Espanha meses depois (“A Espanha deixou de ser católica!”; “Decidida a dissolução da Companhia de Jesus na Espanha e a nacionalização de seus bens”, são algumas das manchetes dos jornais da época).

A experiência do exílio exerceria um impacto profundo em Arrupe, numa preparação para o

¹⁸⁹ Cf. Pedro Arrupe, **La Carta del Padre Arrupe: Requiem por el Constantinismo**, com comentários de Alfonso C. Comín et al, Barcelona, Nova Terra, 1968; **Análise Marxista. Arraigados e Firmados na Caridade**, trad. de Mirian Leite de Almeida, São Paulo, Loyola, [1981]; **La iglesia de hoy y del futuro**, Bilbao, Mensajero; Santander, Sal Terrae, 1982; e o já citado **Itinerário de um jesuíta**. A posição de Arrupe sobre a liberdade de informação (com o devido discernimento inaciano, é claro) está na página 87.

universalismo da missão e o desapego a qualquer tipo de nacionalismo (para desespero do ramo espanhol da Companhia) que iria imprimir ao seu governo décadas mais tarde. Ordenado em 1936, na Bélgica, completaria sua formação na Holanda e nos Estados Unidos, já com o desejo de ser missionário no Japão. Em 1938, enfim, desembarca em Yokohama, de onde, depois de vários meses de aprendizagem da língua e dos costumes nipônicos, seria destinado à paróquia de Yamaguchi, criada por São Francisco Xavier no longínquo ano de 1550. Os tempos naquelas ilhas eram perigosos para um ocidental: em 1941, logo depois do Japão entrar na Segunda Guerra Mundial, é preso sob a acusação de espionagem, tendo passado 35 dias no cárcere: “Creio que foi o período mais instrutivo de toda a minha vida”, diria mais tarde¹⁹⁰. Outro episódio ocuparia um lugar central na sua vida: nomeado no ano seguinte Mestre de Noviços em Nagatsuka, uma colina no subúrbio de Hiroshima, Arrupe seria testemunha da explosão da bomba atômica em 6 de agosto de 1945, quando converteu o Noviciado em hospital de emergência e, junto com os estudantes jesuítas, e utilizando os conhecimentos adquiridos nos tempos de aluno de medicina, ajudaria a salvar milhares de pessoas¹⁹¹.

Passados estes imprevistos, a temporada japonesa de Arrupe seria duradoura (27 anos) e marcante. Não só nos hábitos adquiridos então, como fazer as orações na postura zen. Mais que isso, sua concepção de *inculturação* resultaria da combinação desta vivência oriental com o manancial acumulado pela Companhia ao longo dos séculos. Além do universalismo, como havíamos dito: para dirigir os 36 mil homens da Ordem não poderia existir estágio mais adequado. Como (Vice)Provincial do Japão desde 1954, chegou a reunir trezentos jesuítas de trinta nações diferentes para levar adiante o trabalho missionário. Sem falar em sua peregrinação ao redor do mundo, pronunciando conferências como forma de arrecadar fundos para a Companhia de Jesus no Japão. Assim como o papa que sentaria no trono anos depois, e com o qual teria tantos dissabores, Arrupe foi um Geral Peregrino: mesmo antes de sua eleição para a Cúria Generalícia já havia dado quatro voltas ao mundo (em 1949-1950, 1954, 1957 e 1961).

É assim que Arrupe chega às vésperas da CG XXXI, um homem do mundo. Talvez seja a isso que as **Constituições** se referiam quando, ao descrever as “Qualidades que deve ter o Superior Geral”, no capítulo 2, Parte Nona, previne que ele terá que possuir tempo e energia para os

¹⁹⁰ Arrupe, **Itinerário de um jesuíta**, p. 26.

¹⁹¹ Arrupe relataria sua experiência num livro, anos depois: **Yo viví la bomba atômica**. México, 1965.

deveres de um ofício que requer “mais do que o homem todo”¹⁹². O certo é que os 218 jesuítas presentes a esta Congregação, ocorrida em plena efervescência conciliar, traziam expectativas elevadas. Como disse o Pe. Maurice Giuliani (que seria um dos primeiros Assistentes de Arrupe) na abertura dos trabalhos, “precisamos de um Geral que ponha a Companhia em contato com o mundo que se quer salvar”¹⁹³. O curioso é que os depoimentos da época sugerem que muitos dos eleitores de Arrupe o tomavam por conservador e centrista...

Uma parte da história sabemos. A ampla consulta realizada em todas as comunidades jesuíticas delinearía as grandes orientações *ad intra* (democratização da instituição) e *ad extra* (luta pela justiça) que guiariam os passos da Companhia na década seguinte, até a realização da CG XXXII. Foi um tempo de muito trabalho, cujos frutos, seja na atividade apostólica e comunitária, seja na vida de oração e fé,

não foram, entretanto, uniformes, pois alguns dos Nossos opuseram-se à renovação e publicamente murmuravam daquela CG, como se ela, de alguma maneira, tivesse se afastado do genuíno espírito inaciano. Outros, pelo contrário, levados por certa impaciência em adaptar, o quanto antes, suas próprias pessoas e sua atividade apostólica às atuais necessidades do mundo, exageraram as novas orientações para além dos devidos limites.¹⁹⁴

Na Carta enviada a todos os Superiores Maiores, em setembro de 1973, Arrupe demonstrava estar sensível a estas inquietações. Justificava a convocação aparentemente tão precoce de uma nova CG (apenas quatro vezes antes ela havia se reunido para discutir um assunto além da eleição do Geral) pela necessidade de “concretizar ainda mais e de maneira mais efetiva o modo de serviço que a Companhia deve prestar à Igreja num mundo que vai mudando tão rapidamente”¹⁹⁵. E chamava a atenção para o desafio de manter a *unio cordium*, invocando o espírito inaciano de indiferença e caridade que há de levar todo bom cristão a “estar mais disposto a salvar a proposição do próximo do condená-la”¹⁹⁶.

Na Comissão de seis jesuítas responsáveis pela preparação desta CG histórica estavam nossos já conhecidos Calvez (que havia sido conduzido ao posto de Provincial da França logo em

¹⁹² Loyola, **Constituições**, 793.

¹⁹³ Apud Lacouture, **Os jesuítas**, II, p. 474.

¹⁹⁴ Cueto, **Raízes de uma missão**, capítulo 5.

¹⁹⁵ Pedro Arrupe, “Carta a Todos los Superiores Mayores”, 8 de setembro de 1973, **Acta Romana Societatis Iesu**, Vol. XVI, Fasc. I, Anno 1973, Roma, Cúria Geral, 1974, p. 126-127, tradução nossa.

março de 1967) e Luciano Mendes de Almeida (que somente seria eleito bispo por Paulo VI dois anos depois, e indicado para Bispo Auxiliar de São Paulo, onde ficaria até 1988). O Pe. Geral Pedro Arrupe estava no auge do seu governo: tinha controle sobre o que se passava nas 68 Províncias e 22 (Vice)Províncias do mundo inteiro através de seus Assistentes e das 17 mil cartas enviadas anualmente à Cúria. Dos 237 delegados presentes à CG, conhecia pessoalmente cerca de 200. E a CG XXXII confirmaria o estabelecido na Congregação anterior, deixando um conjunto de Decretos que asseguravam definitivamente os rumos da ansiada mudança, sobremaneira o Decreto 4:

A missão da Companhia de Jesus, hoje, é o serviço da fé, do qual a promoção da justiça constitui uma exigência absoluta enquanto faz parte da reconciliação dos homens, exigida pela reconciliação dos mesmos com Deus.¹⁹⁷

Lamet não exagera ao qualificar este como o momento da “grande opção”. Ávila considera que aí a Companhia “redescobre a humildade primeira, quando de novo se chama mínima com sinceridade, sem falsa modéstia, quando se empenha em reencontrar sua identidade original”¹⁹⁸. E o próprio Arrupe confessaria mais tarde haver tido uma intuição quase mística, por volta de 1973, de que “se iniciava algo completamente novo”¹⁹⁹.

Teria também discernido nos sinais dos tempos as atribulações? Pois elas viriam. Sem dúvida, apesar da crise vocacional não ser um fenômeno isolado, afetando praticamente todas as Congregações, nem se dever exatamente à rejeição ao modo de proceder específico de uma Ordem, mas da instabilidade pós-conciliar (vide Nota 125), não há como negar que entre os jesuítas ela assumiu proporções seguramente mais drásticas. Desde sua eleição, e com maior ênfase a partir de 1969, a Sociedade de Jesus havia perdido nada menos que sete mil membros, ou 20% do seu efetivo, o que significa dizer que, em média, 800 jesuítas por ano abandonaram aquele Corpo ao qual haviam prometido manter “a união dos corações”²⁰⁰. Nos cinco anos seguintes o ritmo de deserção se reduziria à metade, mas, ainda assim, seriam 400 homens a menos a cada ano (e isso já descontando as novas vocações...), de maneira que até o fim de seu generalato saíam mais dois mil. O balanço era preocupante: em quinze anos de governo, Arrupe viu a Companhia de Jesus minguar de 36 para 27 mil jesuítas, um

¹⁹⁶ Loyola, **Ejercicios Espirituales**, 22, tradução nossa..

¹⁹⁷ Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXII: Decretos**, 4: 2.

¹⁹⁸ Ávila, **A alma de um padre**, p. 73.

¹⁹⁹ Cf. Lamet, **Arrupe**, p. 352, tradução nossa.

²⁰⁰ Loyola, **Constituições da Companhia de Jesus**, 655.

encolhimento de ¼ de suas forças (cf. *Quadro I*)²⁰¹.

As perdas, porém, não eram apenas de ordem quantitativa. Houve por esta época casos de demissões (esse o termo canônico) de Assistentes Regionais, como, em 1969, a do padre Mário Schönenberger, da Assistência Germânica, que compreendia Alemanha, Áustria, Hungria, Suíça e Estados Bálticos, a primeira em toda a história da Companhia. Muito pior que isso, as dissidências minavam aquele Corpo. A mais grave delas, para variar, vinha da pátria de Loyola. Entre 1966 e 1970, um grupo de trinta a quarenta jesuítas espanhóis, auto-intitulados “da fidelidade”, pretenderam criar uma “Província pessoal”, separada de Roma, no que contaram, inclusive, com o consentimento de Dom Casemiro Morcillo, então Arcebispo de Madri. Para conseguir seu intento, escreveram uma carta ao papa – a tra(d)ição de Bobadilla havia realmente deitado raízes profundas – na qual denunciavam o clima marxista e revolucionário das missões operárias, a politização em detrimento da espiritualidade, os desvios doutrinários das revistas jesuíticas e se colocavam “dispostos a qualquer sacrifício para que a Companhia *volte a ser plenamente* o que gloriosamente sempre foi e sempre deve ser”²⁰².

A Santa Sé avisou que não iria interferir, deixando o Geral tomar as decisões cabíveis. O problema, entretanto, não era localizado, já que uma parte da Companhia de Jesus nunca aceitou o Vaticano Segundo e o Pedro Primeiro. E tudo indica que Arrupe jamais se conscientizou da gravidade da situação. No último ano de seu governo, por exemplo, ele ainda subestimava esta dissidência, composta por “alguns de seus membros, felizmente pouco numerosos, [que] chegam a considerar-se ‘deslocados’ do Corpo”²⁰³. Em resumo, as críticas à “linha Arrupe” vinham mais de dentro da Ordem do que do Vaticano, que, de certo modo, só refletiria a tensão. Com efeito, talvez fosse preciso mais do que a sabedoria dos **Exercícios Espirituais** para conseguir equilibrar as tendências extremas em confronto: o ramo espanhol

²⁰¹ Arrupe não gostava de usar a palavra “crise” para se referir ao abandono significativo de jesuítas e à redução drástica nas vocações, verdadeira oxigenação de qualquer instituição religiosa. Em 1975, como em tantas outras ocasiões, ele explicava esse processo como “um momento de adaptação a circunstâncias novas”, entendendo por isso o difícil contexto pós-conciliar e à situação mais ampla de um mundo em transformação. Apud Lamet, **Arrupe**, p. 376, tradução nossa.

²⁰² Apud Lamet, p. 291, grifos no original, tradução nossa. A propósito, nove anos depois da dissensão de Bobadilla, o ramo espanhol iniciou outra sublevação, instigada agora por Antonio de Araoz, ofendido por ter sido preterido na eleição para Geral, que indicou Francisco de Borja em 1565, cabendo a Araoz o cargo de Provincial de Castela. Uniu-se mais uma vez aos nacionalistas e fomentou nova discórdia. Na verdade, a hegemonia espanhola primitiva haveria de cultivar uma permanente tensão, nunca tendo aceitado o fato da Companhia ter sua sede em Roma, o que se agravou ainda mais com a eleição do primeiro Geral não espanhol, o italiano Everardo Mercuriano, em 1573, por intervenção do papa Gregório XIII.

²⁰³ Arrupe, **Itinerário de um jesuíta**, p. 66.

que ameaçava criar uma Província apartada e os padres holandeses, indianos e latino-americanos ansiosos por uma audácia mais radical. As **Constituições** também previram isso, estabelecendo que “a diversidade unificada pelo vínculo da caridade será de auxílio para uns e outros, e impedirá a contradição ou a discórdia”²⁰⁴. Seria o suficiente?

Pedro e Paulo

O trágico acidente com Pedro Arrupe, ocorrido em 7 de agosto de 1981, quando retornava de uma viagem à Tailândia e às Filipinas, por certo que agudizou todo esse processo. E não falamos apenas do acidente vascular, seu calvário na década que lhe restaria de vida, mas da tragédia que se abateria na Companhia de Jesus pela conduta prontamente adotada pelo Vaticano. Rompendo solenemente com o prescrito nas **Constituições**, João Paulo II nomeou dois homens de sua confiança como delegados pessoais “com plenos poderes” junto à Sociedade de Jesus (o quase octogenário italiano Paolo Dezza e, para seu coadjutor, o sardo Giuseppe Pittau), numa flagrante intervenção nos destinos do Instituto e num voto de desconfiança a um só tempo em relação ao Geral basco (cujo prognóstico de recuperação não era de todo conhecido naquele momento) e ao seu Assistente-Geral, o jesuíta norte-americano Vicente O’Keefe, indicação pessoal de Arrupe para sucedê-lo no cargo e quem deveria, pelas normas usuais, assumir temporariamente o comando dos jesuítas até que uma futura Congregação Geral elegeisse o sucessor de direito.

A história é comprida e exige um recuo considerável em relação àquela manhã calorenta no aeroporto de Fiumicino. Para fazê-lo, solicitaremos novamente o auxílio de João Batista Libânio para entender este episódio singular (seria mesmo?) na relação entre estas Cúrias outrora tão próximas. De acordo com este teólogo, dois princípios regeriam a Igreja de Cristo há dois mil anos, numa espécie de “tensão criativa”: o princípio *petrino*, do Jesus da carne e da história palestinese, e o princípio *paulino*, da Igreja do Espírito, do carisma, liberdade, criatividade e imprevisibilidade²⁰⁵. Cumpre advertir que o padre da BRC não fazia qualquer conexão com o governo de Arrupe. Mas nos parece adequado, pelo menos enquanto analogia, na compreensão do relacionamento estabelecido pelo Geral Pedro com os três Papas Paulo (o VI, o João I e o João II) com os quais conviveu por dezesseis anos. Com os sinais trocados,

²⁰⁴ Loyola, **Constituições**, 624.

²⁰⁵ Cf. Libânio, “Notas sobre o momento eclesial (I)”, p. 74.

evidentemente, já que o princípio paulino esteve sempre bem mais do lado deste homem “direto e explícito como todo bom vasco”.

Para quem se debruça na história do primeiro século da Companhia de Jesus não deixa de ser curioso o teor pendular da política papal em relação à nova Ordem: a papas favoráveis se sucedem outros contrários e assim sucessivamente: Paulo sim; Paulo não; Pio sim; Pio não; Gregório sim; Sisto não. Ainda que isso seja uma simplificação, é verdade que Paulo III aprovou-a com entusiasmo em 1540, mas Paulo IV, um papa resolutamente antiespanhol, mandou tropas para revistar a casa professa de Roma em busca de armas, em 1555, e esperou apenas a morte de Inácio para alterar as **Constituições**, retirando o caráter vitalício do Geral e exigindo que os jesuítas fizessem a prece em comum; Pio IV restabeleceu as **Constituições** originais, mas Pio V obrigou-os novamente a cantar o Ofício Divino em coro em 1568; Gregório XIII os dispensaria uma vez mais, mas Sisto V implicou permanentemente com eles, a começar pelo nome da Ordem, considerado arrogante – por que somente eles seriam “de Jesus”? –, o qual teria proibido caso não houvesse providencialmente (não para ele, é óbvio) morrido em 1590...

Por outro lado, ultrapassada a provação das Supressões do final do século XVIII, a legitimidade teológica dos jesuítas nos 150 anos posteriores à Restauração oficial, em 1814, pode ser medida por seu envolvimento na concepção e elaboração de diversos documentos, encíclicas e dogmas papais entre 1850 e 1950. Senão, vejamos: Giovanni Perrone e Carlo Passaglia (que abandonaria a Companhia anos depois, por atritos com os Superiores) ajudaram na definição do dogma da Imaculada Conceição de Maria, solenemente pronunciado em 8 de dezembro de 1854, através da bula **Ineffabilis Deus**, Klemens Schrader foi o autor do esquema original do capítulo sobre a Igreja no Concílio Vaticano I (1869-1870), a própria **Rerum Novarum**, de 1891, teve em Luigi Taparelli d’Azeglio (editor de **Civiltà Cattolica**, a primeira revista da Companhia, de 1850) uma figura central, assim como a **Quadragesimo Anno**, de 1931, na qual trabalharam jesuítas austríacos e alemães. Quando, então, Pio IX decidiu, em 1909, fundar o Pontifício Instituto Bíblico, responsável por zelar pela ortodoxia teológica, não teve dúvida a quem confiá-lo: a Sociedade de Jesus.

Como foi a relação entre Arrupe e Paulo VI? Para responder adequadamente a esta pergunta, há que fazer outra: Paulo VI era um dos papas *sim* ou *não*? Ora, o bresciano Paulo VI nunca foi hostil com os jesuítas, muito pelo contrário. Devia-lhes grande parte de sua formação, na

infância e, depois, na prestigiosa Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG)²⁰⁶, compartia de sua espiritualidade, admirava sua eficiência e mesmo suas audácias intelectuais. Não à toa, seu confessor era o padre Paolo Dezza. Na Homilia realizada durante a missa de exéquias de Dezza, em 20 de dezembro de 1999, João Paulo II menciona essa confiança, afirmando que “o meu venerado predecessor Paulo VI, em anos bastante problemáticos para a Igreja e para a Companhia de Jesus, encontrou no Padre Dezza o servidor de Cristo, o autêntico Jesuíta, o homem espiritual em cujo sábio conselho confiar no meio das dificuldades da altíssima missão”²⁰⁷. Ainda sobre essa simpatia montiniana, De Lubac conta que, numa audiência no Vaticano, ele o teria “arrastado para sua biblioteca particular, onde se alinhavam as obras completas de Teilhard de Chardin, então anátema na Cúria romana”²⁰⁸.

No que diz respeito ao Geral basco parece não ter sido diferente. Pedro Arrupe, que esteve em Medellín no séqüito de Paulo VI, sempre qualificou as relações entre ambos de “muito cordiais”²⁰⁹. E, quando Paulo VI morreu, em 1978, no seu livro de orações, presenteado ao confessor Dezza, havia uma carta de Arrupe, que o papa utilizava em suas meditações...²¹⁰ Qual o motivo de tanta desavença, então? Muito se falou em incompatibilidade de temperamentos: de um lado, um Paulo angustiado, que só via desvios e recuos; do outro, um Pedro eufórico, que só enxergava progressos e possibilidades. Psicologismos à parte, o certo é que o grande receio de Paulo VI era que a Companhia de Jesus, que ele conhecia intimamente, perdesse seu caráter presbiteral e se laicizasse, levando consigo, num efeito dominó, outras ordens religiosas²¹¹.

²⁰⁶ Fundada por Inácio de Loyola em 1551 como Colégio Romano, com a finalidade de preparar professores para zelar pela doutrina da Igreja, ganhou a denominação atual em 1584, quando o Papa Gregório XIII deu-lhe uma nova sede e autorizou-a a conferir títulos de doutores em Filosofia. Nela se formaram nada menos que 14 papas e centenas de bispos e cardeais, entre os quais os brasileiros Agnelo Rossi, Serafim Fernandes de Araújo e Eusébio Scheid SCJ (cardeais) e José Ivo Lorscheiter, Karl Romer, Marcelo Carvalheira OSB e o Frei José Cardoso Sobrinho OCarm, sem falar nos bispos jesuítas Luciano Mendes de Almeida e João Evangelista Martins Terra. Paulo VI foi justamente este o 14º papa da lista.

²⁰⁷ Papa João Paulo II, “Homilia durante a Santa Missa para as Exéquias do Cardeal Paolo Dezza”, Roma, 20 de dezembro de 1999, www.vatican.va (acessado em 5 de novembro de 2006). Segundo Martin, *Os jesuítas*, p. 109, o discurso que João Paulo II teria lido na Congregação dos Procuradores da Companhia de Jesus em setembro de 1978 foi escrito por Paolo Dezza, o que só confirmaria sua ascendência na Cúria Romana.

²⁰⁸ Apud Lacouture, *Os jesuítas*, II, p. 480.

²⁰⁹ Arrupe, *Itinerário de um jesuíta*, p. 96.

²¹⁰ Assim contou o próprio Dezza na solenidade de renúncia de Arrupe, em setembro de 1983. Apud Lamet, *Arrupe*, p. 448-449, tradução nossa.

²¹¹ Ademais da proeminência habitual da Companhia de Jesus no contexto da Vida Religiosa, no tempo de Arrupe essa influência potencializou-se por conta de seu prestígio pessoal. Eleito presidente da União de Superiores Gerais das Ordens Religiosas (USG) pela primeira vez em 1967, ele seria reeleito quatro vezes, ficando à frente da USG por 14 anos, até seu acidente, comandando, por conseguinte, 220 ordens e congregações religiosas, num total de mais de 300 mil religiosos e religiosas espalhados pelo mundo.

Ao contrário do que martelava a grande imprensa (não raro, convictamente reacionária e hipócrita), a tensão com o Vaticano não se situava apenas, nem sequer preponderantemente, na dimensão política (a utilização do marxismo, o apoio aos movimentos revolucionários etc.). Pelo menos, não no papado de Paulo VI. Mais que isso, questões canônicas e de ordem moral contribuía para ampliar a “dúvida montiniana”. Em sua Alocução na Capela Sistina, no encerramento da CG XXXI, em 1966, ele advertia que

se semeou que a austera e viril obediência, que tem caracterizado sempre a vossa Companhia, e por isso tornou evangélica, exemplar e formidável a sua estrutura, deveria ser afrouxada como inimiga da ação, esquecendo quanto Cristo, a Igreja e a vossa própria escola espiritual têm magnificamente ensinado acerca de tal virtude.²¹²

Dois anos depois, a Encíclica **Humanae Vitae**, sobre a regulação da natalidade (com a enfática proibição dos métodos anticoncepcionais), motivaria a crítica de muitos jesuítas, em artigos de suas revistas como em declarações públicas, o que irritou bastante o Vaticano. Some-se a isso uma sucessão de posicionamentos pouco ortodoxas de membros da Companhia no que diz respeito à infalibilidade papal, sexualidade, masturbação, aborto etc. para ter idéia do grau de deterioração nas relações entre Paulo e Pedro. Não que Arrupe tivesse ficado inerte todo esse tempo: no caso da Encíclica, escreveu uma carta a todos os jesuítas do mundo cobrando obediência, ainda que admitisse não ser “fácil ou cômoda”. No episódio da infalibilidade, o remédio foi uma cirurgia: diante da recusa do professor de Ética da PUG (e seu amigo) José María Díez Alegría em aceitar a censura pontifícia a seu livro testemunhal, **Yo creo en la esperanza**, no qual negava a infalibilidade papal e expunha suas tensões sexuais mais íntimas, Arrupe não teve alternativa senão expulsá-lo, em 1973. Por fim, três anos depois, o jesuíta norte-americano John McNeill publicaria outra obra bombástica, **La Iglesia y la homosexualidad**, na qual se confessava homossexual e defendia uma concepção distinta à do Magistério oficial²¹³.

Os tempos eram conturbados. Em 15 de setembro de 1973, em meio às preparações da CG XXXII, Paulo VI enviou uma carta escrita de seu próprio punho ao Geral, na qual advertia

²¹² Papa Paulo VI, “Alocução”, 16 de novembro de 1966, in Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXI: Documentos**, p. 340.

²¹³ Para uma narrativa mais detalhada dos casos, ver Lamet, **Arrupe**, p. 306, 330-331, 400-409, respectivamente, tradução nossa. O próprio Lamet escreveu uma biografia sobre o jesuíta expulso: **Díez-Alegría: un jesuíta sin papeles. La aventura de una conciencia**. Madri, Temas de Hoy, 2005. O “sin papeles” do título se explica porque Alegría, que tem 95 anos e continua exercendo o sacerdócio, foi autorizado por Arrupe a viver em casas da Companhia “à perpetuidade”.

para as perigosas tendências de natureza intelectual e disciplinar que vinham se disseminando pela Companhia naqueles anos, frisando que “nossos mais próximos colaboradores chamaram já mais de uma vez a atenção do Padre Arrupe para essas tendências”²¹⁴. Para garantir que a mensagem havia sido entendida, aproveitou a abertura da CG para pronunciar um discurso duro e impermeável a ambigüidades. Qualificando o momento como “cheio de incertezas”, procura expressar os motivos de sua inquietação através de três indagações fundamentais: “De onde vindes? Quem sois? Para onde ides?”. Os pontos para os quais chama a atenção não deixam dúvida quanto a suas preocupações: 1) os perigos do humanismo profano, 2) o caráter sacerdotal da Ordem e 3) a união ao papa por voto especial. E se algum dos mais de duzentos jesuítas presentes ainda pretendesse não se dar por aludido, Paulo VI arrematava:

Em que estado se encontra a vontade de colaborar em inteira confiança com o Papa? Aquelas “nuvens no céu”, que assinalávamos em 1966, apesar de *em grande parte* terem sido dissipadas pela Congregação Geral XXXI, não terão, talvez, infelizmente, continuado a lançar algumas sombras sobre a Companhia? Alguns fatos dolorosos, que põem em discussão a essência mesma do pertencer à Companhia, repetem-se com demasiada freqüência.²¹⁵

A maioria dos ouvintes, porém, não captou a mensagem. Assim, quando a Congregação cogitou mexer na questão dos graus e homogeneizar os membros da Companhia, estendendo, por exemplo, o “direito de representação” (ou de “objeção à autoridade”, utilizando o discernimento) àqueles jesuítas que não haviam feito o quarto voto ou não fossem padres ainda (cerca de 30% do total), o papa viu nisso uma secularização, democratização e liberalização excessivas, o que, fatalmente, comprometeria a autoridade do Vaticano sobre a Ordem. Em 15 de fevereiro de 1975, Paulo VI intervém, mandando uma carta a Arrupe, mais uma vez autógrafa, na qual proibia qualquer alteração no que se referia ao quarto voto e informando que todos os Decretos aprovados deveriam ser remetidos ao Vaticano antes de sua publicação. De acordo com um dos participantes, os membros da CG “ficaram, em diferentes graus, simplesmente surpreendidos, atônitos, espantados, aborrecidos, consternados”²¹⁶. De fato, os Decretos levaram dois meses na Santa Sé até serem liberados, cinco deles com recomendações de alteração, num fato inédito em toda a história das mais de trinta Congregações Gerais anteriores²¹⁷.

²¹⁴ Apud Bangert, **História da Companhia de Jesus**, p. 620.

²¹⁵ Papa Paulo VI, “Alocução do Santo Padre”, 3 de dezembro de 1974, in Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXII: Decretos**, p. 210, grifos no original.

²¹⁶ Apud Bangert, **História da Companhia de Jesus**, p. 625.

²¹⁷ Entre as “Recomendações especiais relativas a alguns Decretos”, a primeira se refere ao Decreto 4, alertando

Morto o Paulo inaciano, os que lhe seguiram haveriam de tratar a Companhia sem quaisquer melindres, tanto mais por que a conheciam de menos. João Paulo I não teve chance de fazê-lo diretamente, já que faleceu 33 dias depois de eleito. De todo modo, deixou sua reprovação registrada por escrito, num discurso que seria lido na Congregação dos Procuradores da Companhia de Jesus, em 30 de setembro de 1978. Como sempre, advertia para a necessidade de preservar o caráter sacerdotal da ordem, defender a “doutrina sólida e segura” (especialmente no ensino e nas publicações) e enfrentar honestamente as deficiências, omissões e ambigüidades (“partes offuscadas”) que vinham se imiscuindo entre os jesuítas há um certo tempo²¹⁸. Quase exatamente um ano depois, em 27 de setembro de 1979, João Paulo II dirige-se aos jesuítas pela primeira vez, retomando as já conhecidas admoestações. Diante dessa “chamada de atenção reiterada por três Pontífices”, Pedro Arrupe escreve uma carta aos Superiores Maiores da Companhia em 19 de outubro de 1979, interpretando as advertências num sentido, ao que parece, diametralmente oposto:

Não podemos esperar mais. E isto não quer dizer que não tenham sido feitos grandes esforços nem se obtido muitos resultados positivos em inúmeros campos. Negá-lo seria cometer uma grande injustiça. Mas, considerando objetivamente as advertências dos Pontífices Romanos, somos obrigados a concluir que não é suficiente e, como indiquei em minha alocução na última Congregação dos Procuradores, *é demasiado lento o ritmo de aplicação dos meios* que as últimas Congregações Gerais nos apontaram para a *renovação profunda* da Companhia.²¹⁹

Nesta altura dos acontecimentos a idéia da renúncia já vinha tomando forma na mente de Arrupe. Também neste aspecto, os intérpretes *pro* e *contra* os jesuítas de que tratamos no início desse capítulo divergem: segundo Malachi Martin, a renúncia quase fora imposta por Paulo VI em janeiro de 1975, nos momentos finais da CG XXXII, em virtude da insistência de Arrupe em conduzir a Companhia por caminhos não aceitos pelo Vaticano. A “hipocrisia jesuítica” e a “fraqueza papal”, para usar as expressões deste autor, teriam evitado esse tão precoce desfecho²²⁰. Todas as demais fontes, contudo, sugerem que Arrupe começou a pensar

para que a pretendida promoção da justiça não os leve a confundir-se sua missão, já que “a Companhia de Jesus foi fundada sobretudo para atender ao bem espiritual e sobrenatural dos homens e a este fim se há-de subordinar qualquer outra atividade (...). Ao sacerdote compete inspirar os leigos, a quem cabem as maiores responsabilidades na promoção da justiça”, in Cardeal Jean Villot, “Carta do Cardeal Secretário de Estado ao Padre Geral”, 2 de maio de 1975, in Congregação Geral XXXII: Decretos, p. 232.

²¹⁸ Cópias do discurso foram distribuídas entre os padres do Conclave que elegeu João Paulo II em outubro de 1978. Fica a curiosidade de saber quantos votos ele teria tirado de Dom Aloísio Lorscheider...

²¹⁹ Pedro Arrupe, “Carta a Todos los Superiores Mayores”, 19 de outubro de 1979, **Acta Romana Societatis Iesu**, Vol. XVII, Fasc. III, Anno 1979, Roma, Cúria Geral, p. 829-832, tradução e grifos nossos.

²²⁰ O relato completo dos episódios de 1975 e 1981 está em Martin, **Os jesuítas**, p. 85-92; 395-399.

nela em 1980, dada a incompatibilidade com o Paulo do Leste. A documentação corrobora esta versão, narrando sem rodeios:

Já em 1980 teve o R. Pe. Pedro Arrupe a intenção de convocar a Congregação Geral, à qual, depois de ter solicitado o parecer dos Prepósitos Provinciais, submeteria a sua renúncia ao cargo de Prepósito Geral. Entretanto, o Sumo Pontífice (...) pediu ao Pe. Geral que adiasse este passo, a fim de que a Companhia se preparasse mais a fundo para a Congregação.²²¹

A propósito, a possibilidade da renúncia ao cargo de Geral, que era e continua sendo vitalício, só foi incorporada às referidas **Constituições na Congregação Geral XXXI**, não por acaso a que elegeu Arrupe. O Decreto 41, que regula esta mudança nas normas, prevê não apenas a renúncia “por causa grave, que definitivamente o impossibilite para os trabalhos do seu ofício”, como a própria destituição, por parte de seus Assistentes, caso estes julguem “que o bem da Companhia corre grave risco, por motivos muito graves, como seriam enfermidade ou decrepitude, sem que haja esperança de melhoria”. As razões não eram as mesmas que levaram o Papa Paulo IV a suprimir a vitaliciedade do cargo no século XVI, argumentando que tal privilégio deveria ser exclusivo do chefe da Igreja, mas, sim, de ordem administrativa: como os Gerais são eleitos mais jovens que os papas, seus governos terminam sendo muito longos (o século XX, por exemplo, só teve seis Gerais), a senilidade progressiva do Superior sendo proporcional à perda de agilidade e eficácia, tão caras à Companhia. A forma como Janssens havia conduzido a crise em torno dos casos Teilhard de Chardin²²² e De Lubac²²³ nos anos 40 e 50 era uma lição bastante viva na consciência dos jesuítas dos anos 60.

Assim, por duas vezes, nas audiências de maio de 1980 e abril de 1981, o Geral solicitou permissão para convocar a CG, sem sucesso. Para o jornalista (e ex-jesuíta) Peter Hebblethwaite, da revista **América**, a postura do papa polonês com Arrupe e a Companhia em geral pode ser resumida em duas palavras (frieza e hostilidade). Diz mais: para ele, Karol Wojtyła teria transformado os jesuítas no “bode expiatório da crise do catolicismo”. Não

²²¹ “Proêmio Histórico extraído das Atas da Congregação Geral XXXIII”, in Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXIII: Decretos e Documentos**, trad. de Garcia de Souza, São Paulo, Loyola, 1984, p. 13.

²²² Em agosto de 1947, Janssens comunicou aos Superiores da Companhia de Jesus na França que o sábio paleontólogo, descobridor do *sinantropo* de Pequim, estava proibido de se “exprimir fora de sua disciplina”. Sua obra mais importante, **O Fenômeno Humano**, ficou repousando na mesa dos seus superiores à espera de um parecer (seria publicada apenas em 1955, depois da morte do sábio jesuíta), e seu autor permanecia interditado de apresentar a candidatura ao Colégio de França. Diante disso, a Chardin restou apenas a alternativa de sair para os Estados Unidos e entrar para a história. Quanto a Janssens...

²²³ A reação de Janssens à condenação dos chamados padres “modernistas” pela Encíclica **Humani Generis**, de Pio XII (1950), foi endereçar uma carta a toda a Companhia sobre “os erros perniciosos sobre os pontos

chegaríamos a tanto. Mas não há dúvida de que sempre foi um diálogo muito difícil. Na longa entrevista de 1980-1981, após ter falado com carinho de Paulo VI, Arrupe se recusa a precisar seu grau de aproximação com João Paulo II, limitando-se a dizer que, “mais do que todos os outros jesuítas, como Geral, devo escutar, compreender executar seus desejos e suas vontades. (...) Trata-se de servir”²²⁴. A imagem de sua primeira audiência com o novo papa, em 11 de dezembro de 1978, recebendo a benção de Joelhos, sob um olhar superior e pouco amistoso, talvez traduza bem esta severidade:

Como sabemos, não havia tempo para mais nada. Em 13 de maio de 1981, um disparo turco atravessa o corpo de Sua Santidade (Arrupe foi visitá-lo na clínica Gemelli) e, meses depois, o enfermo seria Arrupe (João Paulo II retribuiria a cortesia, indo vê-lo na Cúria). Caberia ao Secretário de Estado, o Cardeal Agostino Casaroli, anunciar a intervenção a um Arrupe hemiplégico e sem poder falar. Somente no começo de 1982, numa audiência com os Provinciais da Companhia, o papa esclareceria os motivos da sua atitude, mencionando a necessidade de reforçar o caráter sacerdotal da ordem e assegurar a promoção da justiça nos limites da condição de religiosos, “que não é a do médico, do assistente social, do político ou do sindicalista”²²⁵. Após o que, enfim, autoriza a CG XXXIII.

Quem eram seus interventores? O Delegado Dezza, confessor de papas, pertencia à Província Vêneto-Milanesa, de onde, aliás, veio boa parte dos jesuítas da Província da Bahia. Doutor em Filosofia pela PUG (da qual seria Reitor por dez anos), Dezza mantinha relações muito próximas com a Secretaria de Estado do Vaticano, sendo o candidato da linha conservadora na Congregação que elegeu Arrupe, em 1965. Mesmo assim, Arrupe o nomeou Assistente Geral, cargo que ocupou até 1981. Foi também designado “admonitor” do Geral, encarregado de “avisá-lo, com a devida modéstia e humildade, daquilo que o maior serviço e glória divina exigem dele”, como ditam as **Constituições**, em seu parágrafo 770. Na Homilia de exéquias de Dezza, falecido aos 98 anos, após se referir de maneira espirituosa à longa existência do padre, que havia se aproximado “dos ideais bíblicos de longevidade, percorrendo quase inteiramente o século que caminha para o final”, João Paulo II mencionou de maneira bastante

essenciais do dogma”.

²²⁴ Pedro Arrupe, **Itinerário de um jesuíta** P. 95.

²²⁵ Apud Lamet, **Arrupe**, p. 435, tradução nossa. Não resistimos a uma analogia provocativa, já que a advertência do Santo Padre evoca uma passagem do livro de Mezzabotta, quando ele acusa os jesuítas de terem sido “os principais autores desta transformação do pontificado. Eles é que tinham feito com que o padre deixasse de ser o médico das almas para se converter num agente proveitoso de interesses mundanos”, **O Papa Negro**, p. 372.

discreta aquele que, seguramente, foi o ponto máximo da trajetória do jesuíta: “Eu mesmo lhe confiei uma especial delegação para a Companhia de Jesus, numa fase importante da sua história”²²⁶. Já seu coadjutor, o Padre Pittau, era bem diferente. Quase trinta anos mais jovem, exercia o cargo de Provincial do Japão, anteriormente ocupado por Arrupe, quando foi guindado inesperadamente ao governo da Companhia²²⁷.

Sobre o período da intervenção, os delegados parecem ter conduzido a Companhia de maneira prudente e moderada, sem modificar substancialmente a orientação de Arrupe (que, juridicamente, continuaria Geral até 1983), convocando, inclusive, os Superiores para governar com eles. Mas a intervenção, por si só, era suficientemente traumática. O próprio Dezza declararia em 1983:

Estes últimos meses foram para a Companhia um tempo de experiência profunda. (...) Posso dizer com orgulho que os jesuítas receberam bem essa intervenção. (...). Tem se falado de demissões de jesuítas, Provinciais e Superiores que estariam se negando a servir sob este regime extraordinário. Nada disso existiu. E posso assegurar porque leio todas as cartas que chegam do mundo inteiro: não houve um só pedido de abandono da Companhia motivado por esta intervenção do Santo Padre. (...) Naturalmente, isso não quer dizer que todos tenham aplaudido a intervenção. Para muitos foi bastante doloroso, outros têm se perguntado por que isso aconteceu, outros ainda percebem aí uma possibilidade de reflexão mais profunda sobre nosso apostolado e nossa vocação.²²⁸

As reações não foram tão brandas como sugere o Coadjutor. Na Alemanha, dezoito jesuítas, entre os quais o eminente teólogo Karl Rahner, escreveram uma veemente carta de protesto ao papa. **The Tablet**, o semanário britânico católico dirigido por jesuítas, qualificou a medida de “insulto brutal”. Mesmo um narrador habitualmente comedido admite que a ocorrência “inesperada” gerou “uma onda de conjecturas, ansiedades e perguntas [que] sacodem seus filhos de um canto ao outro. Também na Bahia sofremos, rezamos...”²²⁹. A apreensão seria maior entre os jesuítas dedicados à pastoral popular, campo específico provavelmente mais desenvolvido ao longo do generalato de Arrupe. Numa carta-circular preparatória do Encontro

²²⁶ Papa João Paulo II, “Homilia durante a Santa Missa para as Exéquias do Cardeal Paolo Dezza”.

²²⁷ Como recompensa pelos serviços prestados, João Paulo II promoveria ambos na década seguinte: Dezza foi elevado a cardeal em 1991 com nada menos que noventa anos e Pittau seria sagrado arcebispo e nomeado Secretário da Congregação para a Educação Católica em 1998, quando havia passado dos setenta anos. Para um necrológio do Padre Dezza, ver Academia de Letras e Artes Mater Salvatoris, **Mons. Eugênio Veiga, a Universidade e o Direito Canônico**, Salvador, 2004, p. 21-22.

²²⁸ Apud Lamet, **Arrupe**, p. 433-434, tradução nossa.

²²⁹ Cueto, **Raízes de uma missão**, capítulo 6.

dos Jesuítas nordestinos do PaPo (realizado em João Pessoa, em fevereiro de 1982), os três jesuítas baianos responsáveis por sua organização externavam a tensão daquele momento (“crise” é a palavra utilizada) ao definir o objetivo principal da referida reunião: “Promover uma ação coordenada e fecundada pelo carisma inaciano (qual será, agora, no *após-Arrupe?*)”²³⁰.

Ao publicar o último texto de Arrupe, por ocasião da morte do ex-Geral, em 5 de fevereiro de 1991, a Equipe Editorial dos **Cadernos do CEAS** (à época com dois jesuítas do PaPo, Perani e Andrés) avaliava que, “nos tempos modernos, nenhum episódio foi tão humilhante como o voto de desconfiança que o papa João Paulo II decretou em 1981, (...) [quando] suspendeu a sucessão normal e instalou seus próprios homens como superiores temporários”²³¹.

Ao que parece, uma enxurrada de cartas de protesto do mundo todo foi remetida à sede da Cúria Generalícia (Martin fala em mais de cinco mil correspondências). Uma ao menos temos certeza que chegou no Borgo Santo Spirito, a que o PaPo enviou ao Padre Delegado Dezza:

A primeira reação que tivemos foi de surpresa, ao constatar que o gesto do S. Padre não seguiu a legislação ordinária da Companhia, manifestando-se, assim, a desconfiança de setores da hierarquia da Igreja em relação ao corpo da nossa Ordem e a sua atuação apostólica. Secundariamente, gerou-se entre nós um mal-estar, pois os comentários da imprensa e de nossos adversários interpretaram a modalidade desta intervenção como semelhante às dos governos repressivos da América Latina (...). Esta situação criou em nós um grande desejo de ver convocada, no mais breve tempo possível, a Congregação Geral XXXIII, dando assim por encerrado este clima de incerteza.²³²

A resposta não tardaria: endereçada ao Ir. Mariano Brentan, um dos coordenadores do PaPo na Bahia²³³, na carta, datada de 12 de março de 1982, o Delegado Pontifício adverte para que

²³⁰ Mariandreconfa, **Do “Trio” de Salvador para o Grupo S.J. de Pastoral Popular**, Salvador, nov., 1981, p. 3, grifo no original, *Campo*. Sobre a composição do Trio, cf. Nota 181, supra.

²³¹ Cf. Pedro Arrupe, “Um canto de cisne...” (documento), **Cadernos do CEAS**, 133, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1991, p. 83. Isso foi dito somente dez anos após a intervenção, já que em 1981 a revista não publicou qualquer documento, artigo ou editorial mencionando o fato, quanto mais opinando publicamente sobre ele...

²³² **Carta ao Revmo. Padre Delegado**, João Pessoa, 12 de fevereiro de 1982, *Campo*. A carta, assinada por catorze jesuítas (nove da BAH, três da BRS, um da BRC e outro da BRM), foi elaborada no contexto de um Encontro de Jesuítas da Pastoral Popular no Nordeste. Num brevíssimo relatório deste Encontro, informa-se que a nomeação foi recebida com tal assombro “que alguns queriam comparar com o AI-5” (**Encontro de Jesuítas**, João Pessoa, fev., 1982, *Campo*).

²³³ Uma vez que essa Primeira Parte da Tese – dedicada, como dissemos, a questões mais internas – caminha para o seu final, não poderíamos deixar de registrar a importância deste jesuíta, possivelmente o Irmão mais importante do PaPo neste período, o qual, como estamos vendo, foi hegemonizado por padres. Um relato

não se deixem “impressionar pelas notícias e comentários dos jornais”, aproveitando o ensejo para renovar a “obediência ao Vigário de Cristo”²³⁴. Não é certo que sua exortação tenha surtido muito efeito. No Encontro sobre “Fé e Política” promovido pela BRC, em Correias (RJ), um mês depois, mais uma vez os jesuítas brasileiros expressavam sua preocupação com os rumos tomados pela Companhia sob a direção do Pe. Dezza. Para eles, ao contrário dos decretos da CG XXXII e das cartas do Pe. Arrupe, que

convidavam e incentivavam a integrar a dimensões social e espiritual de nossa missão, superando as tensões difíceis e fecundas para uma evangelização integral do homem e da sociedade, o cunho das diretrizes do Pe. Dezza, com advertências para não inverter a hierarquia e valores, gera sofrimento entre nós, pois uma interpretação “dicotômica” da carta do Pe. Dezza pode levar a nossa Província a demorar ainda mais na prática da dimensão social das diferentes formas de nosso apostolado e, conseqüentemente, dificultar a nossa já difícil união.²³⁵

A renúncia compulsória de Arrupe se consolidaria em 3 de setembro de 1983, no segundo dia da CG XXXIII. Esse é mais um curioso paralelo entre sua vida e a de Inácio, os dois únicos bascos eleitos Gerais nos mais de quatrocentos anos de história da Sociedade de Jesus. Antes de 1983 também apenas uma vez havia ocorrido um pedido de renúncia do Geral, justamente o do próprio Fundador, em 1551, numa reunião com quinze padres professores. Era, todavia, a primeira vez que tal pedido era aceito, já que no século XVI os padres recusaram a solicitação de maneira unânime. O homem escolhido para a desafiadora tarefa de suceder o Geral Peregrino foi o holandês Peter-Hans Kolvenbach, que fora Superior da Vice-Província do Próximo-Oriente, no Líbano, entre 1974 e 1981, quando foi nomeado diretor do Pontifício Instituto Oriental (um dos últimos atos administrativos de Arrupe, aliás). Linguísta conceituado, Kolvenbach fala fluentemente mais de dez línguas. Estaria mais apto às enormes exigências da tradução do carisma inaciano num mundo em permanente câmbio?²³⁶ Pouco antes de sua enfermidade, Pedro Arrupe estava plenamente consciente das dificuldades

contundente de sua “conversão aos pobres” talvez revele um pouco de sua personalidade provocadora: “Estou convencido que, no contexto atual brasileiro, só poderei viver a minha fé e lutar pela justiça vivendo com o povo e como o povo. E isso quero alcançar. Se o espírito da Companhia for outro, significa que devo sair para viver como cristão” (Mariano Brentan, **Reunião dos Jesuítas: Experiência de Mariano**, Salvador, mai., 1979, *Campo*).

²³⁴ **Boletim Pastoral Popular**, 15, capa, *Campo*.

²³⁵ **Boletim Pastoral Popular**, 15, p. 4, *Campo*. Numa carta deste período, o recém-nomeado diretor do Centro João XXIII (CIAS) e Ibrades, o pe. Francisco Ivern, membro do PaPo, lamenta que “as incertezas desse último ano de 1981, junto com um grande vazio de autoridade, sobretudo no nível provincial, mas também no nível local, tem abalado e minado bastante o moral e a coesão de uma comunidade que até há pouco era, senão perfeita, muito boa”, “Carta ‘ex-officio’ ao Rdo. P. Paulo Dezza, S.J.”, Rio de Janeiro, 25 de janeiro de 1982, *ASJS*, Caixa 13, “Ibrades”.

implicadas no Apostolado Social, apesar de toda a iniciativa e a criatividade da Companhia de Jesus. Em sua última declaração, em 6 de agosto de 1981, ao comentar o trabalho dos jesuítas com os refugiados em Bangkok, chamava a atenção para a importância do discernimento espiritual num momento tão complexo:

A situação atual é de mudança no mundo inteiro. É difícil ter um plano fixo, um plano para dez anos. Não! Se vocês tiverem um plano para dois anos, será provavelmente suficiente, ou mesmo um plano dia-a-dia, porque a situação está em permanente mudança e vocês a estão experimentando. (...) Isto supõe que exercemos um discernimento comunitário como grupo, um discernimento real, que não é algo político, não é uma maioria, não é uma votação. É achar a vontade de Deus e chegar a um consenso, se possível através da oração e da generosidade. (...) Acontece não dar certo. Muito bem! Não dar certo também é vontade de Deus! Este é o jeito seguro de proceder da Companhia.²³⁷

Este texto é mais um dos “testamentos” de Arrupe. Não apenas por que, a certa altura, afirmava, premonitoriamente: “Estou dizendo coisas que quero ressaltar, uma mensagem... talvez o meu canto de cisne para a Companhia!”²³⁸. É que o discurso todo vale como um bom resumo da vida e do pensamento deste homem incrível. Sem esquecer a dose exata de humor:

Teme-se a Companhia em toda parte. ‘São astutos estes jesuítas! Poderosos!’ Como eu dizia dias atrás, no Colégio de Manila: ‘Não somos tão maus como dizem, nem tão bons como pensam!’ (...) A excelência, no pensar de Inácio de Loyola, não é a excelência da erudição. Talvez esta entre. Mas a excelência real está no nosso compromisso. Creio que isto é importante.²³⁹

Não estamos seguros de seu legado para a Companhia de Jesus como um todo. Para aqueles que, dentro dela, estão comprometidos com a Pastoral Popular, no entanto, ele é sem dúvida alguma crucial. Num rápido balanço, a Equipe do CEAS concluía que ele “personificou uma marca que, sem dúvida, sobreviverá nas próximas gerações da Companhia de Jesus”²⁴⁰. Fiquemos com mais um chiste de Arrupe, que costumava dizer que fora eleito “por distração do Espírito Santo”. Realmente, como o Espírito sopra onde quer e da forma mais insuspeita, quem haverá de negar que, diante de todos os conflitos e apesar das contradições acumuladas entre o caráter espiritual e temporal da missão, “esse tempo foi, para a Companhia de Jesus,

²³⁶ O basco Arrupe falava bem seis línguas, mas só dominava rudimentos do basco...

²³⁷ Arrupe, “Um canto de cisne...”, p. 85. Trata-se da tradução do original em espanhol publicado em **Información S.J.**, jul.-ago., 1982, p. 110-113.

²³⁸ Idem, p. 87. Evidentemente, Arrupe se referia aqui à eminência da renúncia...

²³⁹ Idem, p. 86.

²⁴⁰ Idem, p. 83.

um banho de juventude?”²⁴¹.

Ao concluir, portanto, esta Primeira Parte, após um passeio por tantas crises internas, da Igreja Católica no mundo, com João Paulo II; na América Latina, com Monsenhor Trujillo; no Brasil, com suas diversas alas em disputa; na Companhia de Jesus, através das conturbadas relações de Pedro Arrupe com o Vaticano e, depois, com a intervenção papal, está na hora de botar o pé pra fora. Como os jesuítas do PaPo haveriam de superar mais essa encruzilhada entre fé e política, obediência à hierarquia e compromisso com os pobres, dimensão social e espiritual? Qual diálogo com a história iriam tecer? Acompanhem os desdobramentos desse papo...

²⁴¹ Lacouture, **Os jesuítas, II**, p 511.

SEGUNDA PARTE: AD EXTRA

CAPÍTULO 4

TRISTE SERIA SE NÃO MATASSEM NENHUM PADRE: REPRESSÃO, VIOLÊNCIA E LUTA ARMADA

Encostado ao muro, aturo. Espero a execução

Na manhã do dia 7 de outubro de 1970²⁴², uma quinta-feira, a sede do Ibrades, localizada na rua Bambina, em Botafogo, no Rio de Janeiro, foi invadida por uma tropa do Destacamento de Operações Internas (DOI) da Guanabara (RJ)²⁴³. As três dezenas de policiais envolvidos na operação mantiveram retidos não apenas os alunos e professores que já se achavam em aula como todos os que chegaram ao prédio a partir de então: alunos atrasados, vendedores ambulantes e até um médico que tinha ido buscar um padre para ministrar extrema-unção a um seu paciente desenganado... E como neste prédio também funcionava (como até hoje, aliás) a Cúria Provincial dos Jesuítas, entre os detidos se encontravam o Provincial da BRC, Pe. Pedro Belisário Velloso Rebello, e o reitor da PUC do Rio de Janeiro, Pe. Ormino Viveiros de Castro, ambos maltratados pelos agentes da repressão.

²⁴² Com ligeiras variações, as diversas narrações do episódio coincidem no geral, com pequenas (mas significativas) divergências, que apontaremos a seguir. De todas elas, a do brasileiro Kenneth Serbin talvez seja a mais rica do ponto de vista analítico, não apenas por ser uma das mais recentes como também por conta de sua pesquisa ter sido realizada no palco dos acontecimentos, isto é, na biblioteca do próprio Ibrades, quando este ainda se localizava no Rio de Janeiro. Cf. Kenneth P. Serbin, **Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**, trad. de Carlos Eduardo Lins da Silva, São Paulo, Companhia das Letras, 2001, p. 189-202. Do ponto de vista da reconstituição estrita dos fatos, a melhor cobertura é de uma publicação eclesial, a **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**, editada pelos franciscanos de Petrópolis (RJ), que narraram os acontecimentos numa seção intitulada “Crônica Eclesiástica”, impressa em letras miúdas a cada final de edição. Por exemplo, a versão de Fernando Prandini, Victor A. Petrucci e Frei Romeu Dale, OP (cf. **As relações Igreja-Estado no Brasil durante o governo do General Médici, 1970-1974, Volume 3**, São Paulo, Loyola; Centro de Pastoral Vergueiro/CPV, 1987, p. 36-38) repete quase integralmente a **REB**.

²⁴³ Cf. Elio Gaspari, **As ilusões armadas, Volume 2: A ditadura escancarada**, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 307. Segundo Serbin (**Diálogos na sombra**, p. 190), porém, teriam sido agentes do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS) e do I Exército, enquanto as demais fontes referem-se genericamente “à Polícia” ou “aos órgãos de segurança”.

Suspensas as aulas, todos foram meticulosamente fichados (com fotografia numerada de frente e de perfil, além de impressão digital) e confinados no refeitório, enquanto os soldados vasculhavam os quartos privados dos padres em busca de escritos “subversivos”, sem poupar os aposentos do então diretor, o Pe. Bastos de Ávila: “No meu quarto, pegaram uma mala vazia e a encheram com escritos de minhas gavetas, inclusive o texto da conferência que eu ia proferir na Escola Superior de Guerra (ESG)”²⁴⁴. Nesse ínterim, informado sobre o que ocorria, o secretário geral (e futuro presidente) da CNBB, Dom Aloísio Lorscheider, OFM, se dirigiu ao Ibrades com o intuito de apurar os fatos, no que foi igualmente detido, apesar de ter se identificado e alertado ao comandante que tinha uma audiência marcada com ninguém menos que o ministro da Justiça, Alfredo Buzaid, para as 17 horas daquele mesmo dia. De nada adiantou: somente foi liberado horas mais tarde, como todos os demais, exceto dois alunos do Ibrades, Ademar Bertucci e Mário Rodrigues da Silveira.

Os padres reagiram: o reitor Viveiros de Castro externou sua indignação no dia seguinte através de uma nota em que reprovava com veemência o fato de que “pessoas de responsabilidade e insuspeitas possamos ficar seis horas à mercê de um indivíduo que não teve a hombridade de declinar o nome e demonstrou total incapacidade de racionar”²⁴⁵. Por sua vez, Ávila protestou com o comandante do ataque dizendo que aquilo não era “uma sindicância, mas uma molecagem”²⁴⁶. Mais tarde, ainda seria interrogado durante horas por um capitão, na sede do Destacamento de Operações Internas - Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI), no quartel da rua Barão de Mesquita. Depois, o coronel encarregado da operação (que Ávila não identifica, apenas diz que é “irmão do Pe. José de Souza Mendes”) teria revelado o motivo da invasão: o Serviço Nacional de Informações (SNI) havia descoberto que “o Ibrades mantém contatos com a União Soviética; lá nos encontramos o **Pravda**”²⁴⁷. Ávila explica: “Um dos nossos colegas, o Pe. Andrés, era suposto entender russo. Recebíamos o **Pravda** não por agentes comunistas secretos, mas pelo correio. Era importante para nós saber como para lá da Cortina de Ferro eram analisadas as turbulências que abalavam o mundo”²⁴⁸.

²⁴⁴ Ávila, **A alma de um padre**, p. 293. Ele é bem preciso quanto ao efetivo utilizado na ação policial: 34 homens armados. A propósito, há que ressaltar o valor historiográfico dessa autobiografia do Pe. Ávila, não apenas pela sua raridade como pela (por vezes desconcertante) sinceridade. É a liberdade de quem caminha para os 90 anos (próximo “dos ideais bíblicos de longevidade”, acrescentaria o papa João Paulo II, se vivo fosse).

²⁴⁵ “Crônica Eclesiástica: 16/10/1970”, **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 30, fasc. 120, Petrópolis, Vozes, dez., 1970, p. 980.

²⁴⁶ Apud Serbin, **Diálogos na sombra**, p. 191.

²⁴⁷ Ávila, **A alma de um padre**, p. 293.

²⁴⁸ Idem, p. 294. Não sabemos se as obras em russo ainda freqüentam a biblioteca do Ibrades. Mas quem se

Protestos e insinuações à parte, estimas e melindres aplacados, a interpretação mais apropriada do que efetivamente se passava vem do próprio Pe. Andrés, que nós já conhecíamos do PaPo e do Trio Elétrico e, agora, surpreendemos como entendedor de russo. Professor de História do Pensamento Social no Instituto, ele declarou, ainda no calor da hora, que “o caso Ibrades está ligado a toda uma ofensiva contra a Igreja, que é a única instituição que ainda pode pronunciar-se ao nível dos direitos humanos”²⁴⁹.

É importante lembrar que não era o primeiro episódio envolvendo o Ibrades, já que em 28 de setembro daquele ano haviam sido presos em sua sede o Pe. Manuel de Jesus Araújo Soares, ex-assistente nacional da JOC, e Maria Irany Bezerra Cardoso, secretária executiva da JOC nacional, então grávida de sete meses. Tratava-se, na verdade, de uma ação planejada de repressão e desmonte da ação pastoral operária católica, especialmente voltada para suas instâncias mais ativas, a referida JOC e a Ação Católica Operária (ACO). Iniciada no princípio de setembro com a detenção, na sede nacional da JOC, no Morro de São Carlos (Catumbi), no Rio de Janeiro, de três membros daquela entidade (Theodoro Haag Neto, Márcia de Assis Marques e Vandir Maria da Silva), prosseguiria nas semanas seguintes com investigações, devassas e mais prisões, desta feita dos padres Arnaldo Alberto Werlang, Agostinho Pretto (assistente da JOC para a América Latina) e Mário Prigol (assistente da ACO na Arquidiocese de São Sebastião), além da também jocista Marly Dionísia de Assis Santos, até chegar às já relatadas ocorrências no Ibrades²⁵⁰.

Obviamente, tais informações não chegaram ao grande público nesta riqueza de detalhes. Segundo a citada reportagem da revista **Veja**, a de maior circulação nacional da época, não passara de “alguns empurrões e monossílabos pouco gentis” entre a Igreja e o Estado, apressando-se em negar a existência de uma crise. O descompromisso com os fatos leva-a mesmo a afirmar que a operação não teria resultado em prisões, “apenas em apreensão de material (livros, canetas, isqueiros e algumas frutas)”. Não foi bem assim: os onze presos naquelas diligências (sendo quatro padres e sete leigos, dos quais quatro mulheres e três homens) somente seriam postos em liberdade de dois a três meses depois, na primeira semana de dezembro:

aventurar pelos vários pisos da Biblioteca do CEAS há de deparar-se com várias delas...

²⁴⁹ **Veja**, 110, São Paulo, 14 de outubro de 1970, p. 26. Anos depois, ameaçado de expulsão, ele recordaria que a Polícia Federal lhe interrogou “sobre as apostilas e o material do curso”, apud **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 29 de setembro de 1979.

²⁵⁰ Para a narração completa e detalhada, ver “Crônica Eclesiástica: 16/10/1970”, **Revista Eclesiástica**

Assim, passaram a gozar de liberdade condicional os quatro padres, o jovem e as quatro moças ligadas aos acontecimentos da JOC e da ACO, e os dois estudantes do Ibrades. Encerrou-se o inquérito policial-militar e os autos foram encaminhados à competente Auditoria, que examinará a conveniência ou não de abrir um processo a respeito. Na véspera do Natal também foi libertado (em São Paulo) Frei Giorgio Callegari, OP, terceiro a ser solto dos sete dominicanos presos em novembro de 1969 (antes dele já haviam sido soltos Frei Roberto Romano e Frei Maurício Caldas).²⁵¹

Quanto aos alunos do Ibrades, foram exatamente sessenta dias de cárcere (de 7 de outubro a 7 de dezembro). E não estamos certos de que a série de prisões tenha parado aí²⁵². De qualquer forma, nossa intenção em retomar a trajetória do PaPo a partir deste ponto, um pouco anterior ao período compreendido em nossa análise, se explica por duas razões principais. Primeiramente, chamar a atenção para uma estratégia que haveria de ser utilizada pelos jesuítas em não poucos momentos desta conturbada conjuntura política nacional: colocar figuras insuspeitas na direção de entidades cuja prática estava comprometida com o desenvolvimento e a difusão de uma consciência crítica não somente ao regime político de exceção que se vivia mas ao próprio modelo econômico excludente. Ora, nem o Provincial Velloso muito menos Ávila podem ser considerados homens de esquerda. Ora, o Pe. Pedro Velloso, que acumulava, naquele momento, as funções de Provincial da BRC, presidente da Conferência dos Provinciais Jesuítas do Brasil (CPJB) e diretor do Ibrades, em abril de 1964, com o golpe militar ainda quente, ajudara a formar a diretoria de interventores do Sindicato dos Metalúrgicos do Rio de Janeiro, através dos Círculos Operários Católicos²⁵³.

O caso do Pe. Ávila merece uma análise mais circunstanciada. Já o encontramos páginas atrás como “demolidor” de documentos e *expert* em bispos. É bem verdade que ele não havia

Brasileira, vol. 30, fasc. 120, p. 979.

²⁵¹ “Crônica Eclesiástica: 7/12/1970”, **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 31, fasc. 121, Petrópolis, Vozes, mar., 1971, p. 193. O significado da referência aos dominicanos nesta mesma nota será abordado mais adiante.

²⁵² De fato, os mandados de prisão expedidos em novembro pelo encarregado do Inquérito Policial-Militar (IPM) e comunicados pelo Juiz Auditor Teóclito Rodrigues de Miranda, da Corregedoria Militar, à 2ª Auditoria do Exército, inclui pelo menos mais sete pessoas, a saber: Aurora de Andrade Bertucci (parenta, provavelmente, de um dos alunos do Ibrades detidos), Marta Maria Habssaunn, Márcia Savagat Fioni, Marijane Vieira Lisboa, Iolanda Maria, Valdir Alencar e Norma Teresa de Oliveira. Não sabemos, todavia, se e quantos deles possuíam algum tipo de relação com a JOC, a ACO ou o Ibrades. Cf. **A Tarde**, Salvador, 5 de novembro de 1970, p. 1. O IPM do Ibrades seria arquivado em 1972.

²⁵³ Gaspari, **A ditadura escancarada**, p. 307. Formado em Engenharia pela Escola Politécnica do Rio de Janeiro, Pe. Pedro Velloso (1902-1993) se aproximou do movimento operário no final dos anos 40, inicialmente como Diretor da Congregação Mariana dos Operários (1949-1955), depois como Assistente Eclesial da Confederação dos Círculos Operários (1956-1965), cargo que assumiu “quando o Pe. Brentano, que os fundara, não tinha mais força para dirigi-los”, Ávila, **A alma de um padre**, p. 347. Depois do golpe, criaria, na PUC-Rio, a Escola de Líderes Operários (ELO) para formar lideranças sindicais. Para um breve necrológico do mesmo, ver “Pe. Pedro Belisário Velloso Rebelo. SJ”, **Itaici: revista de espiritualidade inaciana**, 51, São Paulo, Loyola;

publicado ainda sua “obra vingadora”, na qual destronaria Marx de seu posto de crítico-mor do capitalismo. Mas já trazia no currículo algumas referências de peso: para começar, um livro intitulado **Neo-Capitalismo, Socialismo, Solidarismo**, publicado em 1963 pela editora Agir e que ganharia mais duas edições até 1965. Nele, Ávila elabora uma proposta ideológica unificada, o Solidarismo, “como superação do dualismo ideológico”, tendo inspirado um movimento no meio universitário católico, o Movimento Solidarista Universitário (MSU)²⁵⁴. Consumada a ditadura, ele coordenaria uma **Pequena Enciclopédia de Moral e Civismo**, feita sob encomenda do Governo Federal para servir de livro-texto da nova disciplina do currículo da escola secundária, a cadeira de Moral e Civismo. Produzida com a colaboração de uma equipe de trabalho e de especialistas, teve quatro edições (em 1967, 1976, 1978 e 1982), numa tiragem total de quase meio milhão de exemplares espalhados pelo país²⁵⁵.

O padre Ávila ficou revoltado. Além de um ataque ao Ibrades, ele tomou o acontecido como uma traição pessoal, já que “mantinha boas relações com o regime”²⁵⁶. E era a mais pura verdade. Orador por diversas vezes na ESG e na Escola Nacional de Informação, chegara a pronunciar uma conferência no Estado Maior, na sede do Ministério da Guerra, a convite do chefe do Primeiro Exército, o então general Humberto de Alencar Castelo Branco. Quando o golpe guindou o marechal ao comando do país, Castelo Branco o convidaria para ministro da Educação, o que Ávila recusou. De todo modo, participaria do governo como membro do Consplan, conselho incumbido de promover um programa de planejamento social. O historiador Kenneth Serbin vai mais longe e afirma que ele “era visto por alguns dos membros do regime como um veemente anticomunista e ‘anti-Hélder’”²⁵⁷.

O segundo e decisivo motivo para a escolha da invasão do Ibrades como uma espécie de abertura de nossas discussões reside na crença de que, ainda que por vias indiretas, este episódio pode ser considerado o momento de inflexão do comportamento da hierarquia da Igreja Católica brasileira no período ditatorial, modificando substancialmente a relação entre a

Indaiatuba, Centro de Espiritualidade Inaciana (CEI), mar., 2003, p. 96-97.

²⁵⁴ Ávila, **A alma de um padre**, p. 299. Sobre o Solidarismo e sua relação com o socialismo, ver capítulos 5 e 6.

²⁵⁵ A **Enciclopédia** é um exemplo da estupidez do regime militar. Elaborada a partir de uma demanda do próprio regime e por um intelectual acima de qualquer suspeita, foi considerada subversiva, entre outros motivos porque “faltava o verbete Segurança Nacional” e por “insistir nos aspectos sociais e sociológicos e não bastante nos aspectos morais”, segundo parecer da comissão encarregada de examinar sua “subversividade”. Cf. Ávila, **A alma de um padre**, p. 302.

²⁵⁶ Idem, p. 292.

²⁵⁷ Serbin, **Diálogos na sombra**, p. 191.

Igreja e o Estado e jogando-a para uma postura mais crítica ao regime militar. Nos filiamos, assim, à interpretação dos já citados Gaspari e Serbin, sobretudo este, para quem,

o incidente JOC-Ibrades marcou uma reviravolta na posição da Igreja. Expôs diretamente os cardeais e outros bispos importantes à repressão e aprofundou a desconfiança desses religiosos em relação ao governo. (...) Baseado em mútua admiração, o diálogo tradicional entre a Igreja e o Estado estava rapidamente se desintegrando.²⁵⁸

A identificação de qualquer evento como “de inflexão” não deixa de ser arbitrária, visto privilegiar o aspecto epifenomênico em detrimento de processos mais estruturais. Apesar disso, no entanto, serve como baliza para entender conjunturas mais amplas, e é nesse sentido que o vinculamos à mudança da postura da Igreja Católica brasileira e, mais que isso, da política da Santa Sé, em relação à ditadura brasileira. Não há dúvida que tal “incidente” se encontra na raiz da segunda (e decisiva) denúncia do Papa Paulo VI “aos fatos [as torturas, por exemplo] que chocam pela sua singularidade, sua gravidade e sua repetição (...) e parecem um sinal de súbita decadência moral”²⁵⁹. O discurso feito pelo Santo Padre na Basílica de São Pedro, meses antes, em 25 de março de 1970, pecava pela timidez e ambigüidade: “Pela própria honra de algumas nações que nos são queridas, só podemos desejar um desmentido de fatos nos casos de torturas policiais que lhes são atribuídas. Falou-se muito disso e nós mesmos estamos desesperançados, após termos feito o apelo que se impunha”²⁶⁰.

Aliás, a campanha internacional contra a tortura no Brasil é uma boa demonstração do método empregado pela Companhia de Jesus. Razão de tanta dor de cabeça do governo de Emílio Gastarrazu Medici, que a chamava de “campanha de difamação da imagem do Brasil” no exterior, justo quando era feito um esforço de propaganda hercúleo para contrabalançar o *inconveniente* (esse o termo utilizado pelos setores mais duros do regime) do país viver numa ditadura militar com a euforia do crescimento econômico e o ufanismo da conquista do tricampeonato mundial de futebol, ela teve sua deflagração no Dossiê elaborado pela

²⁵⁸ Idem, p. 201-202. Mesmo sem conferir o mesmo valor explicativo, Scott Mainwaring, em seu excelente, **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**, trad. de Heloísa Braz de Oliveira Pinto, São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 154, considera a invasão do Ibrades como “um dos mais dramáticos conflitos entre a Igreja e o Estado durante as duas décadas de regime militar”.

²⁵⁹ **Le Monde**, Paris, 23 de outubro de 1970, apud Gaspari, **A ditadura escancarada**, p. 308. A criação de uma instância (tensa) de diálogo entre bispos e generais, a Comissão Bipartite, reunida pela primeira vez justo no convento dos jesuítas, a casa de Retiro da Gávea, no Rio de Janeiro, um pouco depois da invasão do Ibrades, atesta (antes que contradiz) a nova fase. Tanto mais que seu fracasso foi rotundo. Sobre a história da Comissão, ver Serbin, **Diálogos na sombra**.

²⁶⁰ **Veja**, São Paulo, 8 de abril de 1970, apud Gaspari, **A ditadura escancarada**, p. 279.

Comissão Pontifícia de Justiça e Paz a partir do depoimento de 38 padres mineiros sobre locais e técnicas de suplício existentes em Belo Horizonte (MG). Era o primeiro relato feito no exterior de torturas praticadas por militares brasileiros. Publicado em novembro de 1969 pela revista francesa **Politique aujourd'hui**, seria reproduzido no mês seguinte por **Mensaje**, órgão oficial dos jesuítas chilenos, com prefácio do prestigiado antropólogo, professor da Universidade de Paris VII, Michel de Certeau, o que impediu que o então Secretário de Estado do Vaticano, o Cardeal Jean Villot, a arquivasse²⁶¹. No prefácio, De Certeau, jesuíta francês especialista em história da espiritualidade do século XVII, e que viria ao Nordeste em meados de 1974 para participar de encontros sobre religiosidade popular, classificou a política de segurança nacional brasileira de “pensamento extraordinariamente pobre”²⁶².

O papa não se limitaria a meras declarações. No dia seguinte, transferiu o poderoso Cardeal Agnelo Rossi, Arcebispo de São Paulo e presidente da CNBB desde 1964, para a Prefeitura da Sagrada Congregação para a Evangelização dos Povos, em Roma. Mais que uma promoção, um exílio de luxo, numa demonstração inequívoca do novo alinhamento do Vaticano em relação ao episcopado brasileiro. Sua nomeação para a Arquidiocese não deixaria dúvida quanto a isso, na medida em que o escolhido, Dom Paulo Evaristo Arns, OFM, Bispo Auxiliar há pouco mais de dois anos, se destacava por seu desempenho à frente da Pastoral Carcerária.

De fato, a atuação de Rossi primava pela “diplomacia” e tibieza no tocante às arbitrariedades já notórias naquele momento. Por exemplo, na Xª Assembléia Geral da CNBB, realizada em julho de 1969, meses depois do assassinato do padre Antônio Henrique Pereira Neto, assessor de Dom Helder Câmara na Arquidiocese do Recife, os bispos reunidos rejeitaram (por 135 a 60) um documento que denunciava a expulsão e prisão de padres, numa consequência do acordo firmado pelo cinco cardeais brasileiros num jantar com o presidente Costa e Silva, em Brasília²⁶³. Sem documento oficial, restou a declaração de Dom Agnelo, afirmando que “a CNBB repudia os assaltos e atos terroristas que têm resultado até mesmo em perdas de vidas”²⁶⁴. Por ocasião da publicação do Dossiê mineiro, então, ele aproveitaria a oportunidade

²⁶¹ Cf. Michel de Certeau, “Políticas brasileñas y movimientos cristianos”, **Mensaje**, 186, Santiago, jan.-fev., 1970, p. 14-34.

²⁶² De Certeau, “Políticas brasileñas y movimientos cristianos”, p. 18. Sobre sua contribuição para o debate dos jesuítas do PaPo em relação à cultura popular, ver capítulo 7.

²⁶³ Além de Rossi, Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, Arcebispo de Aparecida (SP), Dom Jaime de Barros Câmara, Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Eugênio de Araújo Sales, Arcebispo de Salvador, e Dom Alfredo Vicente Scherer, Arcebispo de Porto Alegre.

²⁶⁴ Apud Gaspari, **A ditadura escancarada**, p. 262. Scott Mainwaring sublinha que a morte de Henrique é “o primeiro assassinato de um clérigo no Brasil” por razões políticas, **A Igreja Católica e a política no Brasil**

para denunciar... a maledicência organizada internacionalmente contra o regime brasileiro. Posição que seria confirmada na Assembléia seguinte da CNBB, em maio de 1970, quando defendeu que, “se comprovados, tais fatos dificilmente poderiam corresponder a uma orientação oficial do Governo”²⁶⁵. E, mesmo tendo se recusado a receber a Ordem do Mérito Nacional, em 1968, por julgar que isso poderia ser interpretado como “o estreitamento de laços Igreja-Governo num regime considerado antipopular por muitos sacerdotes”²⁶⁶, ele foi um dos poucos bispos que continuaram a rezar a missa em comemoração ao golpe de março de 1964. Como bem sintetiza o historiador e padre da Diocese de Lins (SP), José Oscar Beozzo, Rossi achava

mais produtivo do que a denúncia pública os contatos pessoais com os responsáveis pelo regime, tendo ido varias vezes ao Presidente da República, General Gastarazu Médici, para interceder pelos presos e denunciar abusos, que considerava ocorrências lamentáveis de subalternos e não parte da lógica mesma do regime de segurança nacional.²⁶⁷

Esse movimento decisivo de Paulo VI se refletiria na correlação de força ao interior da Conferência Episcopal brasileira, com a eleição para presidente, em 1971, do primeiro representante do grupo progressista desde sua fundação, em 1952. Ninguém menos que Dom Aloísio, que meses antes ficara detido no Ibrades por força da sanha policial. Aliás, coincidentemente, os dois sucessores de Rossi nos cargos que ocupava antes de seu longo exílio (que haveria de durar até os anos 90) foram franciscanos, ambos criados Cardeais por Paulo VI anos depois: Dom Arns em 1973 e Dom Lorscheider três anos depois²⁶⁸.

É evidente que a Igreja reagia a uma repressão que respeitava cada vez menos os centros pastorais, as sacristias e os palácios episcopais. Como aponta Mainwaring, “as perseguições contra a Igreja começaram na base e, por fim, atingiram os mais altos escalões da instituição”²⁶⁹. Não vamos historiar esse processo mais geral. Um bom levantamento dessa situação para o período que vai de 1968 a 1978 é o documento elaborado pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) a pedido do novo Arcebispo de São

(1916-1985), p. 120.

²⁶⁵ **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 28 de maio de 1970, apud Gaspari, **A ditadura escancarada**, p. 290.

²⁶⁶ Apud Fernando Prandini, Victor A. Petrucci e Frei Romeu Dale, OP, **As relações Igreja-Estado no Brasil durante o governo do Marechal Costa e Silva, 1967-1970, Volume 2**, São Paulo, Loyola; Centro de Pastoral Vergueiro/CPV, 1986, p. 106.

²⁶⁷ José Oscar Beozzo, **A Igreja do Brasil**, p. 211.

²⁶⁸ Os presidentes anteriores da CNBB haviam sido os Cardeais Dom Carlos Motta (1952-1958), então Arcebispo de São Paulo, e Dom Jaime Câmara (1958-1964).

Paulo, Dom Paulo Arns, e do bispo de Goiás, Dom Tomás Balduino, como contribuição ao estudo dos Direitos Humanos²⁷⁰. Impressionam os dados (mesmo incompletos) de invasões de sedes de Bispados, Igrejas, casas paroquiais, movimentos cristãos (como a ACO e a JUC), Universidades e residências, censura a rádios e publicações ligadas à Igreja (como **O São Paulo**, da Arquidiocese paulista, falsificado várias vezes entre 1979 e 1983), sem falar nas 273 prisões de cristãos engajados no trabalho pastoral, nas 18 ameaças de morte, nos mais de 10 seqüestros (incluindo o de Dom Adriano Hypólito, OFM, Bispo de Nova Iguaçu, RJ, em setembro de 1976), nas 13 expulsões e banimentos, nos 32 registros de tortura envolvendo padres, religiosos e seminaristas e nas sete mortes ocorridas, entre as quais a do padre jesuíta João Bosco Penido Burnier, também em 1976, sobre a qual falaremos mais adiante.

Não específico à Igreja, mas igualmente importante, é o Projeto de pesquisa **Brasil Nunca Mais**, realizado a partir de centenas de processos da Justiça Militar brasileira entre abril de 1964 e março de 1979. A seção dedicada aos religiosos situa o ano de 1968 como “um marco nessa virada” da Igreja Católica em relação à ditadura militar²⁷¹. A ruptura se consumaria no ano seguinte, com a prisão e tortura dos frades dominicanos Fernando de Brito e Ivo Lesbaupin no Arsenal da Marinha, no Rio de Janeiro, em novembro de 1969, no contexto da morte de Carlos Marighella. Para uma instituição que havia, em sua esmagadora maioria, marchado com Deus e ao lado das tropas militares, de 1964 a 1970, não era pouca coisa...

Como dizia Andrés, em 1970, a Igreja era por essa época, efetivamente, a única força política organizada capaz de se mobilizar em defesa dos direitos humanos, na medida em que os partidos políticos oficiais estavam abatidos, o Parlamento, constrangido, e os movimentos estudantil e sindical acéfalos e duramente perseguidos. Por outro lado, a aprovação explícita do papa a esta linha de atuação favoreceu a alguns grupos cristãos de esquerda, no sentido de “recuperar uma parte do seu espaço de atividade legal, livrando-se, em graus variáveis, da atividade subterrânea em que estava desde 1968”²⁷².

²⁶⁹ Scott Mainwaring, **A Igreja Católica e a política no Brasil**, p. 154.

²⁷⁰ Cf. Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), “Repressão na Igreja no Brasil: reflexo de uma situação de opressão (1968/1978)”, **Cadernos do CEAS**, 60, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr, 1979, p. 56-78. Para uma visão do processo repressivo em escala continental, entre 1974 e 1977, com relato de casos em diversos países latino-americanos, ver “A perseguição contra a igreja popular na América Latina”, **Cadernos do CEAS**, 47: 66-71, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1977, p. 66-71.

²⁷¹ **Brasil: nunca mais**, p. 148. Para os casos de repressão contra religiosos, ver p. 147-154.

²⁷² Gaspari, **A ditadura escancarada**, p. 309. Para Ralph Della Cava, mais um brasileiro devotado ao estudo da história da Igreja Católica, esse brusco câmbio na política do Vaticano “ainda está para ser esclarecido”, cf. “A Igreja e a Abertura, 1974-1985”, in Paulo José Krischke e Scott Mainwaring (org.), **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)**, Porto Alegre, L&PM; São Paulo, Cedec, 1986, p. 17.

O certo é que, ao longo dos anos 70, por diversas vezes os **Cadernos do CEAS** foram porta-vozes dos brados contra as torturas, em particular, e a violação dos direitos humanos, em geral. Em julho de 1975, mais de trinta entidades e cerca de cem pessoas condenavam a prisão arbitrária de estudantes, profissionais liberais e operários em Salvador, denunciando que os mesmos haviam sido levados para um local desconhecido, acompanhados, inclusive, “de crianças, filhos de alguns casais”²⁷³. No ano seguinte, quase mil pessoas compareceram ao lançamento de **Mensagem**, um calendário de parede com o relato de vários episódios de desrespeito aos direitos humanos corriqueiros na capital baiana, da apreensão do jornal **Viração**, do Direito Acadêmico de Estudantes (DCE) da UFBA, ao caso de seu “João, motorista de ônibus [que] foi preso e espancado por não aceitar que um policial desrespeitasse o regulamento”²⁷⁴. Por fim, em 1978, às vésperas da revogação do AI-5 (janeiro de 1979) e da promulgação da Lei da Anistia (agosto de 1979), a revista publicava um dossiê “Pelo fim das torturas”, no qual questiona “a noção de que as torturas haviam diminuído a partir do governo Geisel”, ou que eram “casos isolados, verdadeiras exceções”, como sustentavam as autoridades militares. Para comprová-lo, anexa trechos de denúncias de presos políticos de Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo²⁷⁵.

A Equipe Editorial dos **Cadernos** não se limita a arrolar casos, porém. Diante da continuação do terror de direita em plena era da distensão (com seqüestros, explosões de bomba e demais atentados), propõe, num corajoso editorial do final de 1980, a seguinte hipótese para explicar a relação inversa entre a *repressão política oficial* (mais intensa nos primeiros anos 70) e o *terrorismo de direita* (agudizado no período da dita Abertura):

A atividade da extrema direita fascista pode funcionar também como fator de valorização da restrita abertura figueiredeana e até como pressão ou chantagem para a conciliação com o regime diante do famigerado perigo de “retrocesso”.²⁷⁶

Tempos complicados, aqueles, para se lutar pela justiça. Ainda mais quando se tratava das

²⁷³ “Carta aberta à comunidade baiana” (documento), **Cadernos do CEAS**, 38, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1975, p. 63.

²⁷⁴ CEAS, “A cidade pelos direitos humanos” (documento), **Cadernos do CEAS**, 48, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1977, p. 71.

²⁷⁵ CEAS, “Pelo fim das torturas” (dossiê), **Cadernos do CEAS**, 53, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1978, p. 58-66.

²⁷⁶ CEAS, “A ‘abertura’ do regime e o terrorismo fascista” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 69, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1980, p. 5. A propósito, a participação destes grupos cristãos na luta pela Anistia e em prol dos Direitos Humanos, sim, nos parece uma questão que merece ser estudada mais profundamente.

classes exploradas do campo e da cidade. Os jesuítas do PaPo bem o sabiam. Em 1981, o Pe. Cláudio Perani prefaciou o livro de poesias de um desses mártires da luta dos trabalhadores rurais, o jovem advogado Eugênio Lyra Silva, assassinado aos 30 anos de idade, em 22 de setembro de 1977, em plena luz do dia, na praça de Santa Maria da Vitória, no Oeste baiano, ao sair de uma barbearia, ao lado de sua mulher, a também advogada Lúcia Lyra. Ameaçado pelos grileiros da região, ele teve a intuição poética do que lhe reservava a defesa dos lavradores e posseiros: “Encostado ao muro, aturo. Espero a execução”²⁷⁷.

Retomemos o fio dos jesuítas nesse novelo embaraçado da repressão dos anos 70 e 80. Não há dúvida de que, ao reler a história da participação da Igreja Católica na resistência à ditadura militar, o destaque recai sobre alguns bispos proféticos, muitos dos quais já referidos nos capítulos precedentes, e, entre os religiosos, os dominicanos se encontram na posição mais ativa, ainda mais por suas relações íntimas com os grupos de luta armada do final da década de 1960 e início de 1970. A colaboração dos frades com algumas destas organizações, como a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), o Movimento Revolucionário 8 de Outubro (MR-8) e, é claro, a Aliança Libertadora Nacional (ALN), de Marighella, transcendia a simples proteção de militantes, organização de fugas ou denúncia de torturas, incluindo a participação direta em ações clandestinas²⁷⁸. Os jesuítas tiveram alguma coisa a ver com isso?

Os tempos próprios da Companhia

Ao definir a Esquerda Cristã Brasileira, Michael Löwy não hesita em alistar os vários ramos da Ação Católica (sobretudo a JEC, a JUC e a JOC), os supracitados dominicanos, alguns jesuítas e alguns intelectuais católicos²⁷⁹. Seja pela referência explícita aos jesuítas, seja pela JOC (cuja formação, já o vimos, estava em boa medida a cargo dos intelectuais do Ibrades), bem se vê que a Companhia de Jesus é colocada no olho do furacão desta esquerda cristã. Por

²⁷⁷ Apud Cláudio Perani, “Presente (poesia), de Eugênio Lyra” (apresentação), **Cadernos do CEAS**, 76, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1981, p. 73. Um breve necrológico de Eugênio Lyra está em Instituto Histórico Centro-Americano de Manágua (IHCA), **Sangue pelo povo: martirologio latino-americano**, trad. de Edyla Mangabeira Unger e Orlando dos Reis, Petrópolis, Vozes, 1984, p. 157.

²⁷⁸ Para o envolvimento dos dominicanos na luta armada, duas obras são indispensáveis: a análise de Jacob Gorender, **Combate nas trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada**, 2ª ed, São Paulo, Ática, 1987 e, naturalmente, o depoimento de Frei Betto, **Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.

²⁷⁹ Löwy, **A guerra dos deuses**, p. 138.

esta senda procuraremos caminhar, explorando a hipótese de que a estratégia de ação dos jesuítas era efetivamente distinta de outras congregações, ainda que não menos comprometida com a oposição ao regime. Aproveitando a expressão de Gaspari, que rotula a atuação dos freis da Ordem de São Domingos como uma “militância retumbante”, diríamos que a dos seus irmãos jesuítas seria “discreta”, termo apropriadamente inaciano.

As evidências são esparsas mas vão ajudando a compor um quadro sugestivo. Mesmo no momento mais incisivo da ação dominicana os jesuítas comparecem como parceiros importantes. Foi uma casa desta Ordem, o Seminário Cristo Rei, em São Leopoldo (RS), que serviu de local de encontro de quadros da ALN com os dominicanos e, mais que isso, era a própria base do frei Carlos Alberto Libânio Christo (o Frei Betto, não por acaso primo do jesuíta João Batista Libânio), que exerceu uma ativa militância na ALN (onde era o *Vitor*) em 1969, até ser detido e ser condenado à prisão entre 1969 e 1973. É o próprio Frei Betto quem narra em detalhes a operação de retirada do país de Joaquim Câmara Ferreira, o Velho, ou Toledo, segundo nome do marighellismo, histórico militante do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e comandante do seqüestro do embaixador norte-americano Charles Burke Elbrick em setembro daquele ano. Após ter sido transportado por frei Ivo Lesbaupin de São Paulo, em meados de outubro de 1969, o “professor Cavalcanti” permaneceria disfarçado no Seminário até poder ser despachado para o Uruguai, de onde seguiria para Cuba: “De *clergyman* cinza-escuro, colarinho eclesiástico, pequena cruz à lapela, Câmara Ferreira, à porta do Cristo Rei, assemelhava-se a um idoso monsenhor”²⁸⁰. A confiar nas informações de Elio Gaspari, esta pode ter sido a operação mais importante, mas não a única. Segundo ele, nesta época,

Betto vivia semi-recluso no Seminário, operando a pedido de Marighella uma rede de proteção a militantes clandestinos e fugitivos do regime. (...) Nos conventos do Sul do país funcionava um verdadeiro labirinto pelo qual religiosos davam fuga a perseguidos políticos e forneciam santuário para as movimentações de emissários e fugitivos de organizações responsáveis por atos terroristas. Um pedaço dessa rede passava pelo seminário jesuítico Cristo Rei, em São Leopoldo, e servia para o repasse de quadros enviados pela ALN.²⁸¹

À medida que aprofundavam a fidelidade ao Evangelho e, a partir de meados da década de 1970, o cumprimento do Decreto 4, os jesuítas mais e mais se envolveriam no enfrentamento das injustiças em várias partes do mundo, com o conseqüente caudal de incompreensões,

²⁸⁰ Frei Betto, **Batismo de sangue**, p. 75.

perseguições e repressões. Somente entre 1978 e 1981 seriam mais de vinte os jesuítas que sofreram o martírio em El Salvador, Moçambique, Zimbabwe, Vietnam, Filipinas, Brasil... Como constatava Arrupe no *Encontro sobre o Apostolado Social na Companhia hoje*, realizado em Roma, em junho de 1980: “Em muitas partes do mundo de hoje, promover a justiça é provocar a perseguição”. Mas o Geral e sua Companhia não haviam embarcado nesta aventura de maneira ingênua. Desde os anos 60 eles estavam conscientes de que “os tempos difíceis são os tempos próprios da Companhia”²⁸².

Podemos dizer que faz parte de sua tradição. A começar pelo próprio Fundador, caluniado algumas vezes, denunciado à Inquisição e efetivamente preso por duas vezes: 17 dias em 1525, em Salamanca, “sem que o inquirissem nem soubesse o motivo pelo qual estava ali”, e mais 22 dias em 1527, já em Alcalá de Henares, quando “lhe mandaram que explicasse o primeiro mandamento da maneira que costumava ensinar”²⁸³. Destas experiências, Inácio concluiria que “não há tantos grilhões nem correntes em Salamanca que eu não deseje mais por amor a Deus”²⁸⁴. Um dos seus primeiros companheiros, de missão e infortúnio, Francisco Xavier, acrescentaria: “Vale muito mais ser encarcerado por amor de Cristo do que fugir da cruz para ficar livre”²⁸⁵.

Com efeito, até conseguir a confirmação da nova Ordem, o que só aconteceria em 27 de setembro de 1540, através da bula **Regimini militantis Ecclesiae**, do Papa Paulo III, os dez primeiros companheiros foram por várias vezes acusados de haver fugido seguidamente de Alcalá de Henares, Paris e Veneza por motivo de heresia, correndo mesmo o boato de que na Espanha tinham sido queimados em efígie... Não foi à toa que, na última vez em que a Inquisição examinou minuciosamente o modo de vida e a doutrina – sobremaneira os **Exercícios Espirituais** “dados a outros” – do grupo pioneiro, promovida por Benedito Conversini, Bispo de Bertinoro e governador de Roma, em 1538, Inácio requereu uma sentença oficial, da qual tirou cópias autenticadas e enviou a amigos e benfeitores, pois “o silêncio não apaga a infâmia”²⁸⁶. Isso para não falar no longo e doloroso processo de expulsão

²⁸¹ Gaspari, **A ditadura escancarada**, p. 150; 265.

²⁸² **Ya**, Madri, 31 de agosto de 1968, apud Lamet, **Arrupe**, p. 306.

²⁸³ Loyola, **El peregrino**, p. 66; 70, tradução nossa.

²⁸⁴ Idem, p. 71, tradução nossa.

²⁸⁵ Apud Bangert, **História da Companhia de Jesus**, p. 50.

²⁸⁶ Simão Rodrigues de Azevedo, **As origens da Companhia de Jesus: memória**, trad. de José Bulfoni, in Carlos Bresciani (org.), **Companhia de Jesus: 450 anos a serviço do povo brasileiro**, São Paulo, Loyola, 1999, p. 69, nota 77. Encontra-se nestas memórias, concluídas em 1577 por um dos pioneiros, não apenas o texto completo da sentença absolutória como a narração minuciosa de todo o processo.

e perseguição sofrido pela Companhia na segunda metade do século XVIII, o que provocou a redução do seu efetivo de cerca de 22.000 jesuítas em 1773 para 600, em 1814, quando da sua Restauração, como vimos no capítulo anterior.

A América Latina ocupou um lugar especial nesta adesão radical pela justiça. Na bela expressão do P. Geral Peter-Hans Kolvenbach, sucessor de Arrupe, “foi a América Latina que abriu os olhos dos jesuítas ao amor preferencial pelos pobres e à verdadeira libertação integral do homem”²⁸⁷. E principiou no simbólico ano de 1968, no Paraguai, quando, ao retornar de uma viagem aos Estados Unidos, no final daquele ano, o Pe. Francisco de Paula Oliva foi impedido de desembarcar. A explicação dada pelo embaixador paraguaio na Santa Sé foi de que, não apenas ele, mas um total de cinco jesuítas – a saber, além de Oliva, os Padres Ramón Juste, Fernando Moreno Pareja, José Miguel Munárriz e Luis Ignacio Ramallo – “eram considerados subversivos e que seu governo não estava disposto a tolerar estrangeiros indesejáveis”²⁸⁸. Posteriormente, o Pe. Moreno Pareja foi retirado da lista de expulsões pretendidas porque, segundo o governo, ocorrera “um erro na apreciação da ideologia” do mesmo. A Companhia de Jesus, contudo, alega “não encontrar motivos suficientes para atender ao pedido das autoridades paraguaias e resolve esperar ordens de Roma”²⁸⁹. Em fevereiro de 1972 a lista cresceria: paraguaio de nascimento, o Pe. Vicente Barreto não pôde entrar no país quando voltava de sua Terceira Provação, feita em Santiago. Literalmente “desembarcado” na Argentina, ao descer da barca que o conduziu ao lado argentino foi entregue à polícia daquele país sob a acusação de “comunista”. Durante todo o tempo que ficou em poder da polícia paraguaia foi insultado e ameaçado²⁹⁰.

A relação entre a Ordem e a ditadura longeva do general Alfredo Stroessner (àquela altura já com duas décadas no poder) deteriorava-se progressivamente, de maneira que, em 1973, um pouco antes da viagem de Arrupe ao Paraguai, estando o ditador em Roma, solicitou um encontro secreto com o Geral num dos hotéis da cidade. Nele, assegurou toda a boa vontade de seu governo para com a Igreja. A reação de Arrupe foi imediata: “Conceda, então, permissão para que os três jesuítas expulsos [na época, Oliva, Barreto e Caravias] possam retornar”. Arrupe colocou a questão três vezes e por três vezes obteve o silêncio por

²⁸⁷ Apud ECA, “Para onde vai a Igreja?”, p. 56.

²⁸⁸ “Intentos de expulsión de los jesuitas”, **Mensaje**, 186, Santiago, jan.-fev., 1970, p. 45.

²⁸⁹ Idem, p. 46.

²⁹⁰ Cf. “Jesuita expulsado del Paraguay”, **Mensaje**, 208, Santiago, mai., 1972, p. 273.

resposta²⁹¹. Três anos depois dessa entrevista, já se contava em dez os jesuítas expulsos do país, depois de terem seus centros e colégios invadidos, dentro de uma campanha ostensivamente antimarxista²⁹².

Não que os companheiros de Jesus não estivessem efetivamente implicados em algum tipo de conexão com os grupos de esquerda (marxistas e demais) em ação naquela América afundada em ditaduras sangrentas, sobretudo em sua porção meridional. Assim, é bem possível que procedesse, entre outras, a denúncia feita pela arqui-reacionária Sociedad Chilena de Defensa da Tradição, Família e Propriedade, versão andina da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), de participação de jesuítas chilenos com ações desse tipo (num modelo, aliás, similar ao da rede do Sul do Brasil). De acordo com a TFP chilena, o Pe. Fernando Salas, ex-secretário-executivo e colaborador do Comitê pela Paz daquele país, teria participado, no final de 1975, junto com uma freira norte-americana, da fuga de um guerrilheiro do Movimento de Esquerda Revolucionária (MIR), Nelson Gutiérrez, segundo na hierarquia da organização marxista, conduzindo-o (num carro roubado e com fuzis AKA, de fabricação soviética) a um convento e, depois, à sede da Nunciatura Apostólica em Santiago, onde pediu asilo político²⁹³.

O envolvimento na promoção da justiça reservava perseguições mais violentas. Difamações e expulsões seriam seguidas de morte. Na conflitiva América Central (o que não era conflitivo então?), o padre Rutilio Grande García, junto a três outros jesuítas, havia iniciado em 1973 um trabalho em defesa dos camponeses da Paróquia de Aguilares, na região central de El Salvador. Organizando-os em pequenas comunidades, de 15 a 20 pessoas cada, em breve haviam já 40 dessas comunidades, as quais, em associação com os sindicatos dos trabalhadores rurais, lutavam pela melhoria de suas condições de vida. Uma greve realizada por dois mil trabalhadores do maior engenho de Aguilares, por exemplo, conseguiria aumento de salário e outras reivindicações. Essa foi a deixa para a habitual pregação anticomunista, que redundou na expulsão de dois padres colombianos da equipe paroquial e, num final de tarde de março de 1977, no assassinato do Pe. Rutilio, num atentado no qual perderam a vida ainda um camponês de 70 anos e um adolescente que ajudaria o jesuíta na missa em sua aldeia

²⁹¹ Quem narra o episódio é Lamet, **Arrupe**, p. 333-334.

²⁹² CEAS, “Igreja na América Latina” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 43, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1976, p. 2.

²⁹³ Cf. Sociedad Chilena de Defensa da Tradição, Família e Propriedade, **A Igreja do silêncio no Chile: a TFP andina proclama a verdade inteira**, in Plínio Corrêa de Oliveira, *A Igreja ante a escalada da ameaça*

natal, El Paisnal. A organização dos fazendeiros (FARO) assumiu a responsabilidade pelo homicídio. Dois meses depois, quando os camponeses de El Paisnal ocuparam um pedaço de terra improdutivo, os militares intervieram com brutalidade, numa operação que envolveu tanques e helicópteros, com o saldo de sete mortes e a expulsão dos três jesuítas que haviam chegado com Rutilio quatro anos antes²⁹⁴.

O martírio de Rutilio seria um sinal para a Igreja latino-americana. O até então conservador Arcebispo de San Salvador, Dom Oscar Arnulfo Romero, localiza aí sua conversão à causa dos pobres. Ele próprio seria assassinado, quase três anos depois, em 24 de março de 1980, em plena celebração da Eucaristia. Antes de avançar nesse martirológio, porém, convém esclarecer em que acepção usamos esse termo. Fazemos nossas as palavras do mártir Romero:

Para mim, são realmente mártires. Naturalmente, não me refiro ao significado canônico da palavra. Este pressupõe um processo de canonização, pelo qual alguém, perante a Igreja universal, é declarado mártir. Respeito esta lei e nunca direi que nossos sacerdotes assassinados são mártires canonizados: mas são mártires no sentido popular.²⁹⁵

Mais cinco sacerdotes e dezenas de cristãos seriam mortos em El Salvador nos anos seguintes, até o grande massacre de que seriam vítimas os seis jesuítas da UCA, em novembro de 1989. A ele retornaremos mais tarde. Perto dali, em Honduras, a perseguição à Igreja popular se intensificaria em 1979. Em agosto, o Pe. jesuíta Jack Donald seria seqüestrado em La Seiba, “por comprometer-se com os pobres”. Dois meses depois, outro jesuíta, Guadalupe Carney, seria expulso do país. Norte-americano de nascimento, mudou seu nome (de batismo chamava-se James Francis) e se naturalizou hondurenho para adaptar-se melhor aos camponeses da Província de Yuro, onde dedicou 17 anos de sua vida ao trabalho de base, até que as classes dominantes locais o considerassem “um perigo para a segurança nacional”²⁹⁶.

comunista: apelo aos Bispos silenciosos, São Paulo, Vera Cruz, 1977, p. 187-188..

²⁹⁴ Para a vida e o martírio de Rutilio, ver Johannes Meier, **Bem-aventurados os que têm fome de justiça: a vida da Igreja na América Central**, trad. de Dorotéia R. Verona, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 51-57. Um terço do livro de William J. O'Malley, SJ, **The voice of blood: five christian martyrs of our time**, Nova York, Orbis Books, 1980, p. 1-63, é dedicado a ele. Por fim, o pungente martirológio latino-americano elaborado pelo IHCA dos jesuítas da Nicarágua, no qual Rutilio e seus companheiros são lembrados no dia 12 de março. Cf. **Sangue pelo povo**, p. 51-52.

²⁹⁵ Apud Meier, **Bem-aventurados os que têm fome de justiça**, p. 66. Para o martírio de Dom Romero, ver IHCA, **Sangue pelo povo**, p. 59.

²⁹⁶ Para o Pe. Donald, ver Dom Pedro Casaldáliga, CMF, **Nicarágua: combate e profecia (edição completa, com os anexos sobre Cuba e El Salvador)**, trad. de Antônio Carlos Moira, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1986, p. 62. Para o Pe. Lupe, ver Meier, **Bem-aventurados os que têm fome de justiça**, p. 91. De acordo com Martin, Guadalupe Carney acabou se desligando da Companhia de Jesus em 1983 para se incorporar à guerrilha, tendo “desaparecido” em setembro daquele ano: “Será que ainda está vivo? (...) Não parece possível, mas jamais se

A Companhia já estava madura para outro martírio. E ele viria numa rodovia de La Paz, na madrugada de 22 de março de 1980, pelas sete balas que atravessaram o corpo do padre Luis Espinal Campos, depois de ter sido raptado e torturado por grupos paramilitares. Catalão de Manresa, então com 45 anos, Pe. Lucho, como era conhecido, morava na Bolívia desde 1968, tendo se nacionalizado dois anos depois e, entre outras coisas, participado da fundação da Assembléia Permanente dos Direitos Humanos da Bolívia, em 1976, e da massiva greve de fome junto às mulheres dos mineiros entre dezembro de 1977 e janeiro de 1978, na luta pela anistia geral e irrestrita. Formado em jornalismo na Itália, era um homem de comunicação: diretor e crítico de cinema em Barcelona, participante assíduo de programas de rádio e TV na Bolívia, desde março de 1979 havia transformado o semanário **Aqui**, que dirigia, numa tribuna de denúncia à permanente violação dos direitos humanos do país e em prol da organização das classes exploradas. No seu caso, entretanto, não parece ter havido uma maior aproximação com grupos de esquerda. Pelo menos é o que se deduz da carta que um grupo de leigos e religiosos bolivianos enviaram em abril de 1980 aos Bispos do seu país, lembrando que a opção pelos pobres do Pe. Lucho não necessitava do pertencimento a qualquer partido político, enquanto boa parte da hierarquia católica local era flagrada “em inaugurações, banquetes e recepções, juntamente com pessoas que levam uma vida muito diferente da do povo”²⁹⁷. Numa das orações lidas no programa diário de rádio que mantinha, ele meditava sobre os “Cristianos del Silencio”:

Te pedimos, Senhor, pelos cristãos silenciosos;
Que sua palavra queime suas entranhas
E lhes faça superar o constrangimento.
Que não se calem como se não tivessem nada para dizer.

Tu sabes o que convém a tua Igreja,
Se um fervor de catacumba
Ou a rotina de uma “proteção oficial”.
Dá-lhe o que seja melhor
Ainda que seja o cárcere e a pobreza.²⁹⁸

Nem todos os jesuítas teriam o mesmo ânimo de Xavier, aceitando a cruz do cárcere por amor de Cristo. Foi o que se deu com o padre guatemalteco Luís Pellecer Faena: considerado “de

revelou uma notícia precisa” (cf. **Os jesuítas**, p. 17).

²⁹⁷ Apud CEAS, “Pe. Espinal: um crime cruel e selvagem” (documento), **Cadernos do CEAS**, 68, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1980, p. 66. Seu martírio é narrado em IHCA, **Sangue pelo povo**, p. 57.

²⁹⁸ Luís Espinal, **Oraciones a Quemarropa (orações)**, Sucre, Asamblea Permanente de Derechos Humanos, 1981, p. 67, tradução nossa.

esquerda”, havia sido raptado em 9 de julho de 1981, ficando quatro meses sob controle do governo militar do general Romeo Lucas, e tido, desde então, como “desaparecido”, até reaparecer, em 30 de setembro, para confessar, no Ministério do Interior, na presença do corpo diplomático, do alto clero e da imprensa da Cidade da Guatemala, que havia “feito verter o sangue do povo do seu país” por influência dos seus superiores. Não satisfeito, aproveitou para denunciar meio mundo: os jesuítas, “formados na ciência do marxismo-leninismo”, cujo estudo era obrigatório para todos de sua geração, a Teologia da Libertação, a Congregação norte-americana Maryknoll, as irmãs belgas de De Schent e toda a Igreja que estava traindo o Evangelho ao caricaturar Cristo como um “Jesus revolucionário, sangrento, rebelde e [adversário] do regime capitalista”²⁹⁹.

O episódio teve ingredientes cinematográficos: o padre se comportava como se fosse outra pessoa e revelava que seu rapto havia sido forjado por ele próprio para poder passar da guerrilha à liberdade. O mais grotesco, talvez, tenha sido a reação do episcopado guatemalteco: diante da campanha da imprensa, que insistia em apresentar a Companhia de Jesus como uma “escola de quadros de guerrilha” e a Igreja Popular como uma “guerrilha dos pobres”, sua reação consistiu em manifestar seu “pesar por um padre ter optado pela via da violência subversiva”, ainda que contestasse a associação feita por Pellecer entre a *rebelião armada* e a *opção pelos pobres* do Concílio Vaticano II, no que aproveitava para “saudar o trabalho pastoral dos jesuítas”³⁰⁰.

Em verdade, era a culminação de uma tensão que se agravava nos anos precedentes. Assim como no Paraguai, também na Guatemala os jesuítas eram tachados pelo governo de “servir à subversão. Eles tiram a batina para fazer política”³⁰¹. Mas o Provincial da Companhia na América Central, Pe. César Jerez, não militava entre os “cristãos silenciosos”, e dirigiu-se à população em 11 de janeiro de 1980:

Se nós continuássemos calados, seríamos infiéis aos nossos deveres humanos, cristãos, sacerdotais e religiosos. Jesus, que é, como professamos, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, veio ao mundo para que os homens tenham a vida em abundância (Jo 10, 10). Na Guatemala, porém, é só abrir os olhos e pode-se constatar que aqui reina o sistema de um poder anticristo que mata a vida e persegue aqueles que lutam pela vida.³⁰²

²⁹⁹ Lacouture, **Os jesuítas, II**, p. 556.

³⁰⁰ Idem, p. 557-558.

³⁰¹ Apud Meier, **Bem-aventurados os que têm fome de justiça**, p. 37.

³⁰² Idem, p. 36.

Duas semanas depois dessa declaração, um comando de terror, de extrema direita, anunciou uma condenação de morte contra todos os jesuítas. Se é possível falar de uma Igreja martirial na América Latina, essa é a da Guatemala: apenas nos anos 80, 12 pastores e 16 sacerdotes e religiosas foram assassinados, enquanto mais de 160 sacerdotes, religiosas e agentes de pastoral sofreram o exílio. O próprio Bispo da Diocese de Santa Cruz Del Quiché, Dom Juan Gerardi Conedera, teve sua entrada no país negada em novembro de 1980. Interrogado durante duas horas no Aeroporto da capital, o guatemalteco Dom Gerardi teve que prosseguir viagem para a Costa Rica, de onde passou a dirigir sua Diocese. Assim, os fatos em torno do Pe. Pellecer não são isolados, seja da conjuntura eclesial local, seja da dinâmica da Companhia de Jesus nesta conjuntura. Quanto a ele, especificamente, os jesuítas reagiram prontamente, denunciando a “lavagem cerebral” de que fora vítima e enviando o próprio padre Pittau, já investido da condição de delegado especial do papa, para recolhê-lo a Roma. Diante da sua recusa em acompanhá-lo, Pittau declarou que “havia se encontrado com um homem que não dispunha de sua liberdade”³⁰³.

Este surpreendente evento, ocorrido justo no momento de crise interna da Sociedade de Jesus, serve para atestar o papel dos jesuítas no debate social e político da América Central. Como os jesuítas do Brasil, dentre eles os da Pastoral Popular, deram seu testemunho na promoção da justiça? Com as entranhas queimadas ou as consciências coagidas?

O sangue derramado do padre João Bosco Penido Burnier, em 1976, aos 59 anos, responde a pergunta. Nascido em Juiz de Fora (MG) em 1917, de tradicional família mineira, João Bosco ingressou no Noviciado dos Jesuítas de Nova Friburgo (RJ) aos dezenove anos, ordenando-se padre em Roma, em 1946. Após ter ocupado cargos de destaque na Companhia de Jesus (Secretário para a Assistência da América Latina, em Roma, Vice-Provincial da Província Goiano-Mineira etc.), dedicou seus últimos dez anos de vida como missionário junto aos índios *Bakairi* e *Xavante*, na Prelazia de Diamantino (MT), aprendendo sua língua e fazendo cursos de Antropologia para melhor servi-los, já que, como dizia, “temos de nos aculturar ao índio para poder transmitir o evangelho, ou descobrir na vida deles os valores evangélicos”³⁰⁴.

³⁰³ Lacouture, **Os jesuítas**, II, p. 558. Para ter uma idéia do sofrimento do povo cristão da Guatemala, basta dizer que, no martirologio elaborado pelo IHCA, este é o país que comparece mais vezes.

³⁰⁴ Apud Fernando Prandini, Victor A. Petrucci e Frei Romeu Dale, OP, (org.), **As relações Igreja-Estado no Brasil durante o governo do General Geisel. Volume 4**, São Paulo, Loyola; Centro de Pastoral Vergueiro (CPV), 1987a, p. 277. O relato completo do seu martírio, com uma pequena biografia e as principais repercussões do assassinato, encontram-se entre as páginas 270 e 311. Assim como no caso do Pe. Rutilio, outro terço do livro de William J. O'Malley, SJ, **The voice of blood**, a saber, p. 125-191, é dedicado a Burnier. Ver,

Por conta disso, trabalhava em colaboração estreita com Dom Pedro Casaldáliga, CMF, bispo da vizinha Prelazia de São Félix do Araguaia (MT). Foi numa viagem com Dom Pedro que o Pe. Burnier foi assassinado pelo policial militar Ezy Ramalho Feitosa, em 12 de outubro de 1976, ao interceder por duas mulheres, Margarida e Santana, que estavam sendo torturadas na cadeia de Ribeirão Bonito, pequena cidade mato-grossense de menos de dois mil habitantes. Um relato detalhado e dramático dos seus últimos momentos foi feito pelo próprio Casaldáliga, que conta que ele “ofereceu várias vezes seu sofrimento pelos índios, pelo povo”³⁰⁵. Dois dias após o crime cometido pelas forças policiais, o então ministro da Justiça, Armando Falcão, afirmaria que

a morte do padre em Mato Grosso foi “episódica”, porque Burnier não fazia parte do grupo de religiosos envolvidos em militância política, o que não pode ser dito de outros que atuam na mesma área.³⁰⁶

Seus companheiros de missão não permitiram que este bárbaro homicídio fosse despolitizado. Num comunicado conjunto veiculado no dia 15 de outubro, o bispo da Prelazia, o também jesuíta Dom Henrique Froehlich (investido desde 1971), o Provincial da BRM, Pe. Paulo Englert, e dois integrantes do PaPo, os padres Joaquim Pereira e Albano Ignácio Ternus, esclareciam que

a nós, jesuítas, que recebemos na última Congregação Geral o apelo para nos comprometer pela “diaconia da fé e promoção da justiça”, esse sangue derramado não deixa de ser um marcante SINAL: impele-nos a deixar nossos possíveis comprometimentos com situações duvidosas e nos alerta do perigo de sermos por vezes injustos, precisamente quando nos empolgamos na luta pela justiça.³⁰⁷

Era só o começo de um longo período de calúnias, campanhas difamatórias e tentativas de expulsão (a condição de estrangeiros da grande maioria dos religiosos e religiosas sempre funcionou como um excelente pretexto para os governos autoritários). Assim é que, em outra

ainda, IHCA, **Sangue pelo povo**, p. 154. Sobre ele existe um livro, escrito por um jesuíta, Pe. José Coelho de Souza, que, infelizmente, não conseguimos consultar. Cf. **O sangue pela justiça**. São Paulo, Loyola, 1978.

³⁰⁵ Apud Prandini, Petrucci e Dale, (org.), **As relações Igreja-Estado no Brasil, Volume 4**, p. São Paulo, Loyola; Centro de Pastoral Vergueiro (CPV), 1987a, p. 275. O relato completo de Dom Pedro Casaldáliga está entre as páginas 270 e 280.

³⁰⁶ **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 14 de outubro de 1976, apud Prandini, Petrucci e Dale (org.), **As relações Igreja-Estado no Brasil, 4**, p. 289.

³⁰⁷ Idem, p. 296, maiúsculas no original. Já falecido, o Pe. Englert emprestou seu nome para o Centro de Pastoral Paulo Englert (Cepape), de Cuiabá (MT), que presta assessoria às pastorais sociais e aos movimentos populares na esfera da BMT.

Prelazia confiada aos jesuítas, a de Ponta de Pedras, na Ilha de Marajó (PA)³⁰⁸, o vigário de Cachoeiro do Ararí, o Pe. Luís Antônio Ribot (BAH), então com 63 anos, vinha desde o final de 1978 denunciando fazendeiros, comerciantes e donos de barcos locais por não assinarem a carteira de trabalho de seus empregados e pagarem pouco. Com isso, sofre ofensas e ameaças pela imprensa, como esta, explicitada numa “Carta Aberta”:

Contrariando até os grandes atos do Pontificado do Papa João Paulo II, sem qualquer conceito de evangelização (...), dentro daquele quadro emocional que qualquer clínico diagnosticaria como “arritmia cerebral”, insulta, insufla, como se indicar o caminho da oração aos fiéis caboclos marajoaras não fosse mais forte que as suas diatribes religiosas, expressas por trôpegas palavras no dialeto de Pancho Villa. (...) Eu, Padre, como jornalista, tenho a absoluta certeza de que o senhor, como cara a cara lhe afirmei, não passa de um agente mesquinho de interesses sub-reptícios, que enodeam (sic) a religião e esmorecem a fé. (...) Chegou o momento de o Senhor prestar contas a Dom Rivato, arrumar a sua bagagem e dizer um até nunca mais a Cachoeira do Ararí.³⁰⁹

O citado bispo, o jesuíta Dom Ângelo Rivato (BAH), reagiu com uma “Nota do Conselho Pastoral da Prelazia”, onde endossava aquilo que Ribot faz e diz “cumprindo sua missão libertadora e evangelizadora em nome do Povo de Deus”³¹⁰. Também um grupo de moradores locais sai em defesa do padre, afirmando numa carta que “somos humildes, mas a nossa humildade não é passiva (...). Somos esclarecidos o bastante para reconhecer aqueles que querem defender os nossos direitos como gente... É um sinal evidente que a Igreja no Brasil procura estar ao lado do pobre...”³¹¹. De todo modo, esse episódio conduziu os membros do PaPo a uma reflexão mais aprofundada em torno da necessidade de se pensarem enquanto grupo, não no sentido jurídico mas político do termo, de modo a “tomar posição (...) frente aos Superiores, à Hierarquia e ao Governo”³¹².

Também na Bahia os jesuítas do PaPo vinham sofrendo ameaças desde 1978. Num grau mais severo, todavia. Em outubro daquele ano o coordenador do CEAS (e então assessor

³⁰⁸ Região freqüentada pelos jesuítas desde a década de 1950, a eles foi confiada a Prelazia, erigida em junho de 1963. Seu primeiro Prelado, o próprio Rivato, seria sagrado quatro anos depois o primeiro Bispo da Prelazia, constituída por cinco paróquias. Depois de ficar 25 anos à frente da mesma, é atualmente seu Bispo Emérito, tendo sido sucedido nesta Diocese Missionária em abril de 2002 por um outro jesuíta, o Pe. Aléssio Saccardo. Sobre a presença jesuíta na Prelazia, ver Cueto, **Raízes de uma missão...**, principalmente os capítulos IV e XIV.

³⁰⁹ Sillas Ribeiro de Assis, “Carta Aberta”, apud **Boletim Pastoral Popular**, 2, Salvador, mai., 1979, p. 1-2, *Campo*.

³¹⁰ **Boletim Pastoral Popular**, 2, p. 2.

³¹¹ Idem. Após uma breve temporada de atualização teológica no Sul do país, o Pe. Ribot retomaria suas funções de vigário em julho daquele mesmo ano (cf. **Boletim Pastoral Popular**, 3, p. 2).

³¹² **Boletim Pastoral Popular**, 5, p. 2.

cardinalício para Assuntos Sociais), Pe. Cláudio Perani, ficou detido no Aeroporto Internacional Dois de Julho por cinco horas, sob risco de ser extraditado de volta à Itália, de onde regressava após estadia de um mês, depois de ter representando os jesuítas do Norte e Nordeste por ocasião da Congregação dos Procuradores da Ordem. Bastante noticiada na imprensa local (sobretudo através do **Jornal da Bahia**) e nacional (**O Globo**, **Folha de S. Paulo** etc.), sua “liberação” somente aconteceu após a “intercessão” do Superior dos Jesuítas, Pe. Dionísio Sciuchetti, que recorreu ao cardeal de Salvador, Dom Avelar Brandão Vilela, que recorreu ao Delegado Regional da Polícia Federal, que recorreu ao Ministério da Justiça (sic), Armando Falcão, que afirmou ter sido a prisão um “equivoco, uma confusão de nomes”. O padre José Carlos da Silva, presenciou o momento em que Dom Avelar telefonava ao ministro para negociar a soltura do jesuíta. É uma saborosa ilustração da “autonomia relativa” da Igreja Católica:

Dom Avelar começou suave, baixinho, num tom amistoso, e ficou assim por algum tempo. Mas, de repente, passou o fone do ouvido direito para o esquerdo e deu um surpreendente murro na mesa, que chegou a me assustar, e elevou o tom de um modo também assustador: “Quem está falando aqui é o cardeal da Bahia. Não quero padre meu preso. Vou ao aeroporto buscá-lo”. Foi. E voltou com Perani.³¹³

A esta altura já havia sido organizada no Aeroporto uma “vigília cívica”, integrada, entre outros, por representantes do Trabalho Conjunto de Salvador³¹⁴, Comitê Brasileiro pela Anistia (CBA), Movimento Pró-Anistia Geral, Movimento Feminino pela Anistia (MFA) e DCE da UFBA, além dos jornais **Movimento** e **Em Tempo**, a fim de aguardar a chegada, prevista para aquela noite, do então pároco do Beiru, Renzo Rossi, também em viagem pela Itália e igualmente ameaçado pela tal “lista”. No Bahia desde 1966, onde realizava, junto a outro padre italiano, Paulo Tonucci, um valoroso trabalho de base na região da Capelinha de São Caetano e do Alto do Peru, na periferia da capital, Pe. Renzo havia tido um contato muito próximo com militantes de diversas organizações de esquerda, como o PCB, o PCdoB, a Ação Popular (AP) e a Política Operária (Polop), partilhou de seus ideais de transformação da sociedade, dos sofrimentos impingidos pela repressão do regime, de maneira que, a partir de 1975, começou a visitar os presos políticos do país inteiro, não apenas levando a solidariedade

³¹³ Apud Emiliano José, **As asas invisíveis do padre Renzo**, São Paulo, Casa Amarela, 2002, p. 327.

³¹⁴ Tratava-se de uma associação (não registrada oficialmente) de associações de profissionais liberais, grupos de bairro, movimento estudantil e CEBs, muito importante na década de 1970. Uma abordagem preliminar pode ser encontrada em Gilberto Wildberger Almeida, “As experiências do Convênio Cultural e do Trabalho Conjunto de Salvador (1973-1979)”, **Cadernos do CEAS**, 194, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 2001, p.

cristã aos prisioneiros e suas famílias (mas sobretudo isto), como também servindo de elo de comunicação e apoio material, inclusive financeiro, entre eles. Pois, em 1978, precisamente no momento em que Perani sofria a ameaça da extradição, os serviços de informação brasileiros haviam identificado o “anjo invisível” da esquerda brasileira encarcerada, aquele que contactava os advogados, articulava as greves de fome, até mesmo facilitava as fugas, e estavam dispostos a impedir sua ação por aqui³¹⁵.

De todo modo, Renzo também não foi mandado de volta no primeiro avião. Ademais, a própria imprensa se encarregou de “questionar” a versão oficial, revelando a existência de uma “lista negra” (sic) contendo os nomes de 1.500 pessoas proibidas de entrar no país: segundo relatos da época, a prisão acontecera porque “o nome de Perani apareceu na tela do computador entre os proibidos”. Vinha a público, também, a negação do pedido de naturalização requerido por ele anos antes do acontecido (tempos depois, em 1990, Cláudio Perani receberia o título de Cidadão Soteropolitano pela Câmara Municipal de Salvador)³¹⁶. O próprio cardeal, aliás, declarou publicamente que suspeitava “que a causa da prisão era o trabalho do jesuíta nos **Cadernos do CEAS**, publicação mensal que aborda os aspectos sociais dos principais problemas brasileiros”³¹⁷.

Praticamente um ano depois, em setembro de 1979, um outro padre do CEAS e do PaPo seria o novo alvo da repressão. Já então pároco da comunidade de pescadores de Salinas das Margaridas, na Baía de Todos os Santos, nosso conhecido Andrés, espanhol de Salamanca “com vinte anos de Brasil”, retornava do *Encontro dos Jesuítas sobre Trabalho, Fé e Justiça*, realizado no Peru, quando é surpreendido pela existência (até então por ele ignorada) de um processo de expulsão do país movido pela Polícia Federal, iniciado em março de 1972 (não casualmente logo depois da invasão do prédio onde Andrés trabalhava no início da década). Uma vez mais, a interferência de Dom Avelar esfria os ânimos. O Pe. Andrés, porém, concede à imprensa uma entrevista coletiva (qualificada de “inoportuna” pelo cardeal) para declarar seu espanto diante do acontecido, já que se considerava “um soldado raso do CEAS”.

21-46. Este é mais um objeto de estudo que aguarda futuras investigações.

³¹⁵ Um relato minucioso da atuação de Pe. Renzo está na biografia jornalística de Emiliano José. Para o episódio específico da ameaça de expulsão, ver José, **As asas invisíveis do padre Renzo**, p. 316-328.

³¹⁶ A propósito, tanto Pe. Renzo como Pe. Tonucci, falecido em 1994, tiveram seus pedidos de naturalização negados diversas vezes. Em 1995, enfim, se tornaria Cidadão Baiano aquele que cumpriu um serviço solidário “não por um motivo político, mas unicamente [pelo] meu amor a Cristo Jesus e aos irmãos crucificados”, Pe. Renzo Rossi, “Reflexão de um novo cidadão baiano”, **Cadernos do CEAS**, 162, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1996, p. 91.

³¹⁷ **Jornal da Bahia**, Salvador, 29 de outubro de 1978.

Falando da nova interpretação da Igreja sobre fé e justiça (“porque é muito difícil se falar em fé quando não há justiça”), garantia não criticava diretamente o governo, mas admitia usar a linguagem do povo. E concluía, para bom entendedor (de português): “Quem passar dois ou três dias com o povo sabe logo de que lado o povo está”³¹⁸.

Quase ao mesmo tempo em que o “soldado raso” Andrés era ameaçado em Salvador, em setembro de 1979 mais dois outros jesuítas eram detidos pela polícia amazonense sob a alegação de apoiar a luta pela moradia popular. Dessa vez os alvos foram os padres Albano Ternus e Renato Roque Barth, ambos da BRM mas sempre dedicados às áreas missionárias³¹⁹. No ano seguinte, jesuítas de outra região de missão haveriam de enfrentar uma tenaz oposição das classes dominantes, que chegaram a solicitar a transferência do Pe. José Pedro Lisboa (BRC), mediante ofício assinado pelo prefeito de Alto Paraguai (MT) e por seis dos sete vereadores da cidade. Mais uma vez, cabe ao Bispo Dom Froehlich responder à altura, em correspondência da qual transcrevemos um pequeno trecho:

O que não vemos é que seja menos digna de um sacerdote a saída para questões de justiça do que a entrada para a sacristia. A Igreja da América do Sul – bispos, padres, leigos – decidiu em Medellín, na Colômbia, optar pelos pobres. Optar pelos pobres não significa desprezar os ricos, mas atender com mais carinho aos pobres. (...) [Assim], não vendo na ação evangelizadora do padre José Pedro extrapolação das normas atuais da Igreja, considero inconveniente a remoção do dito sacerdote das funções paroquiais que vem exercendo com preocupações evangélicas de justiça e caridade.³²⁰

Nuvens carregadas também povoaram os céus da Celeste (forma carinhosa como os jesuítas chamam a Província do Brasil Centro-Leste). Segundo o Pe. Marcello de Carvalho Azevedo, somente no período em que foi Provincial da BRC, nos anos 70, três foram os casos de repressão sofridos por jesuítas desta Província³²¹. Não sabemos exatamente a quais acontecimentos se referia Pe. Marcello, mas temos conhecimento da perseguição sofrida por um dos seus companheiros, Pe. Luiz Fernando Klein (BRC). Pároco dominical da Paróquia de Cristo Ressuscitado, em Padre Miguel, no Vicariato Oeste do Rio de Janeiro (RJ), Klein foi

³¹⁸ **A Tarde**, Salvador, 29 de setembro de 1979.

³¹⁹ **Boletim Pastoral Popular**, 3, p. 2. Coerentes em sua opção missionária, ambos pertencem agora à BMT. Barth trabalha atualmente na Pastoral da Saúde de Cuiabá (MT), enquanto Ternus atende a uma paróquia e atua na área urbana de Marabá (PA).

³²⁰ **Carta do bispo de Diamantino à Câmara Municipal de Alto Paraguai**, Alto Paraguai, 31 de agosto de 1980, apud **Boletim Pastoral Popular**, 9, Rio de Janeiro, set., 1980, p. 10-11, *Campo*.

³²¹ Apud Marina Bandeira, “Alguns aspectos. Acentuações”, in Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.), **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**, Petrópolis, Vozes, 1994, p.

surpreendido no início de 1979 quando, ao retornar do México, onde estava realizando um curso, soube da sua demissão sumária do magistério que exercia há dois anos. Como se não bastasse, em maio daquele mesmo ano, tendo reassumido o cargo de presidente da CRB-Regional do Rio de Janeiro (para o qual fora eleito em outubro de 1977), tanto ele quanto os demais membros da Diretoria foram obrigados a renunciar, “diante de constantes pressões e interferências da Presidência da CRB-Nacional”³²².

Já deve ter ficado patente a importância do aspecto ideológico nas estratégias repressivas. Uma atuação mais incisiva junto às classes populares ou um discurso que insistisse no tema da justiça eram mais do que suficientes para uma acusação de “esquerdista” ou “comunista”. Por ocasião da crise de 1980 entre o CEAS e o Cardeal Vilela em torno da visita papal³²³, quando o editorial publicado pela revista do CIAS baiano desagradou sua Eminência, a querela foi devidamente explorada pela mídia da época, em sucessivas reportagens de destaque nos jornais locais. O **Correio da Bahia**, do grupo oligárquico então dominante, estampava na nota “O CEAS e o Cardeal”, de 24 de maio: “O CEAS, um suposto centro de estudos e ação social, (...) opta pela ação política pura e simples (...) em atitude de pura provocação política”. Mesmo o **Jornal da Bahia**, mais progressista, noticia o episódio através de uma manchete no mínimo sensacionalista – “Dom Avelar não quer a Igreja como trampolim do comunismo” – construída a partir de uma declaração do cardeal nos seguintes termos: “Eu acho que o Partido Comunista deve ter acesso aos meios de comunicação (...); agora, não aceito que a Igreja possa ser o trampolim para isso”. Além disso, os referidos periódicos abriram suas seções de “Carta ao leitor” a acusações explicitamente provocativas, como a de um certo Carmelito Silva que, a propósito de “estranhar a ausência dos membros do CEAS nas solenidades papais”, indaga “porque não vão ser militantes declarados de alguma linha vermelha?”³²⁴.

O que se segue é uma série de reportagens na imprensa local e nacional de condenação à entidade baiana, integrada, de acordo com a revista **Veja**, por “jesuítas de esquerda”³²⁵. E

77-78. Via de regra, o Provincialato dura seis anos.

³²² **Carta dos estudantes de Teologia da Companhia de Jesus**, Rio de Janeiro, 21 de maio de 1979, *Campo*. A presidência vinha sendo ocupada desde 1977 pelo padre salesiano Décio Batista Teixeira, SDB, que havia sucedido o próprio Pe. Marcello, depois de nove anos de gestão. Infelizmente, a documentação não esclarece as razões desta medida. Sabemos, no entanto, que a Conferência, então com 25 anos de criada, havia sido presidida por um jesuíta metade desse período. Para uma breve memória da CRB, ver www.crbnacional.org.br/arquivo.

³²³ Ver capítulo 1.

³²⁴ **Jornal da Bahia**, Salvador, 17 de julho de 1980.

³²⁵ **Veja**, São Paulo, 28 de maio de 1980.

quando, anos depois, o papa João Paulo II, ao justificar a intervenção na Companhia, exorta-os a se adaptarem “às diferentes formas de apostolado tradicional”, este mesmo semanário voltaria à carga, criticando a atuação de alguns jesuítas no mundo, com especial atenção para o CEAS, “que discute em sua revista mensal (sic) temas como o 'pensamento político de Lênin’”. E lançava sua praga:

Os jesuítas do CEAS baiano não serão imediatamente devolvidos às salas de aulas dos colégios da Ordem, mas é igualmente certo que sua revista bimestral não terá vida longa.³²⁶

O agouro não se confirmou, é verdade, mas, como estamos vendo, tanto a entidade quanto seus principais dirigentes e a revista por ela editada passaram por maus bocados entre o final de década de 1970 e os primeiros anos da seguinte. Relendo tais colunas do período descobre-se não só a repetição dos nomes dos supostos “leitores” como também uma certa homogeneidade do discurso, sempre apresentando o CEAS como “órgão da estratégia esquerdizante do Nordeste”. E o que parecia errático por volta de 1980, com o avançar da década, no entanto, vai assumindo os contornos de orquestração. É espantosa a frequência com que, nos órgãos da imprensa baiana, aparecem cidadãos “indignados” com a atuação dos padres e leigos do CEAS. Mais curioso ainda é que tal fenômeno deflagra-se justamente a partir do início de 1982, quando o papa João Paulo II coloca a Companhia de Jesus sob intervenção pontifícia, como tivemos oportunidade de acompanhar. Depois disso, multiplicam-se as difamações. Algumas até risíveis, como a de um tal de Ícaro Santos Castor, que “estranha a ausência do CEAS na campanha de solidariedade aos irmãos do Sul do país”, deduzindo, daí, que seus membros não buscam a solidariedade, muito menos o amor ao próximo, mas sim “a luta de classes (...); [e que] o CEAS tem se prestado para reuniões conspirativas”³²⁷. Outras, porém, partem para a aberta provocação, como esta que define a equipe do CEAS como um

grupo de intelectuais pequeno-burgueses [que] dominam autoritariamente o que eles chamam de “massa”, que é levada cegamente através de sua “assessoria”. Os padres (cujo líder é o “Duce” Confá) levam a foice numa mão e o crucifixo na outra.³²⁸

Para quem não se lembra, o aludido “Duce” é o Pe. Gianfranco Confalonieri, do PaPo, que

³²⁶ “Recado aos jesuítas”, **Veja**, São Paulo, 10 de março de 1982, p. 6.

³²⁷ **A Tarde**, Salvador, 26 de julho de 1983.

visitaria (somente dois anos depois) a Nicarágua sandinista, por ocasião da *Semana Internacional pela Paz em Centro-América*, e que é retratado nestas “cartas” como “violento, maldoso, altamente perigoso, marxista e adepto da luta armada”. Mas não só nas “Colunas do leitor” tais idéias são veiculadas: nos próprios editoriais dos periódicos locais a campanha é levada à frente, acusando, por exemplo, o CEAS de ser um “pólo de irradiação das idéias de Marx”, apresentando como prova o fato do Conselho Editorial dos **Cadernos** ser formado integralmente “por figuras destacadas do Partido Comunista do Brasil (PCdoB)”³²⁹. Noutro, intitulado “Preparando a guerrilha”, volta-se a carga ao “padre vermelho”:

Assim sendo, um padre italiano organiza, com ajuda da incendiária diocese de Juazeiro da Bahia, uma missa de Canudos. (...) Só falta a tais “religiosos” propor ao Vaticano a canonização de Antônio Conselheiro (...). No fundo, não passa de uma provocação, que caberia ser abortada pela hierarquia da Igreja.³³⁰

Como não poderia deixar de ser, o cardeal não passou incólume a tais pressões. No começo de 1982, por exemplo, escreve outra carta ao coordenador do CEAS, inquirindo acerca da identidade ideológica do economista Gabriel Kraychete Sobrinho, membro da entidade, professor do ISPAC e de algumas disciplinas no Instituto de Teologia da Universidade Católica do Salvador (UCSal):

Solicito de Cláudio Perani que diga se Gabriel é marxista, pois, se é marxista, não pode, por nenhum princípio, lecionar no Instituto, muito menos como preparador de terreno para a Pastoral (...). Jamais, porém, aceitei o CEAS, como tal, no seu conjunto heterogêneo, como um órgão no qual pudesse entregar o destino da nossa pastoral arquidiocesana. (...) O CEAS não pode assumir a Pastoral da Arquidiocese.³³¹

A “curiosidade” do cardeal não era gratuita: numa clara indicação de que havia gente interessada em difamar pessoas específicas dentro da instituição, o próprio Gabriel seria obrigado a escrever para a redação de um destes jornais negando ser o autor de uma carta publicada dois dias antes naquele sob o título “Igreja”, assinada com o seu nome e difamando

³²⁸ **Tribuna da Bahia**, Salvador, 12 de setembro de 1983.

³²⁹ Cf. **Correio da Bahia**, Salvador, 1º de novembro de 1982.

³³⁰ **A Tarde**, Salvador, 26 de julho de 1984. Guardadas as devidas proporções, uma campanha igualmente integrista havia sido movida pela imprensa européia contra Pedro Arrupe, entre 1973 e 1974, às vésperas da CG XXXII, com o lançamento de rumores de que ele renunciaria em plena Congregação Geral (o que nunca passou pela sua cabeça, pelo menos naquele momento). Também neste caso uma grande quantidade de cartas anônimas foi enviada às redações dos jornais de ampla circulação (neste caso, da Europa e Estados Unidos). Sobre essa campanha integrista, ver Lamet, **Arrupe**, p. 343-344.

³³¹ **Carta de Dom Avelar Brandão Cardeal Vilela ao Pe. Cláudio Perani**, Salvador, 20 de março de 1982, *Campo*.

o clero baiano³³². Por outro lado, quando da circulação de um folhetim apócrifo que trazia os nomes de 22 padres (de diversas paróquias de Salvador) supostamente ligados ao PCdoB, entre os quais figurava o coordenador do CEAS, Pe. Perani, o mesmo Dom Avelar reagiria com indignação³³³.

Uma visão de conjunto reforça a hipótese de que, desde 1968 e, com mais ênfase ainda, com a entrada dos anos 70, as forças (visíveis e ocultas) da repressão passaram a monitorar as atividades dos jesuítas ligados ao Apostolado Social, os que trabalhavam diretamente na Pastoral Popular como aqueles que, a partir dos CIAS, atuavam sistematicamente na formação, dando seus cursos e editando suas revistas. A primeira delas no Brasil foi fundada pelo Pe. Ávila, cinco anos depois de seu retorno ao Brasil, em 1959. Intitulada **Síntese Política, Econômica e Social**, título que, em acróstico, forma a palavra SPES (*esperança*, em latim), sobreviveu por 40 números, até 1968, quando foi encerrada.

Apesar de não poder ser qualificada em absoluto de uma revista “de esquerda” (essa idéia haveria de consternar profundamente o Pe. Ávila), constando entre seus colaboradores efetivos nomes insuspeitos como os de Gustavo Corção e Roberto Campos, além do que a esperança do seu título se explicava pela mensagem que a revista pretendia levar “num momento em que uma onda de pessimismo ameaça nos envolver”³³⁴, leia-se, o crescente intervencionismo nas estruturas políticas e econômicas, que poderia, quem sabe, conduzir a um regime socialista, enfim, se tudo isso é verdade, não há como negar, no entanto, que ela publicou, sobremaneira pela pena do importante filósofo jesuíta, Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz (BRC), uma série de artigos sobre o Marxismo. Até que chamou a atenção do SNI. É seu próprio fundador quem conta a conversa tida com um grupo de empresários, tendo à frente Jorge Oscar de Mello Flores:

Disse-me que gostavam da revista e conheciam a influência que ela exercia. Perguntou-me se não tinha problemas financeiros para a sua manutenção. Agradei as referências elogiosas e informei que os encargos financeiros eram assumidos pela PUC-RJ, da qual o IEPS [Instituto de Estudos Políticos e Sociais] era membro. O Dr. Jorge Flores, com um sorriso amável, informou-me

³³² Cf. **Tribuna da Bahia**, Salvador, 28 de agosto de 1982.

³³³ **A Tarde**, Salvador, 14 de agosto de 1982. Intitulado “Clero Vermelho”, o folheto circulou provavelmente em agosto de 1982.

³³⁴ [Pe. Fernando Bastos de Ávila], “Apresentação”, **Síntese Política, Econômica e Social**, 1, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), jan.-mar., 1959. Apesar de não virem assinados, Ávila em sua autobiografia informa ter sido ele o autor dos editoriais das quarenta edições da revista. Quanto a alguns dos artigos sobre Marxismo, ver capítulo 5.

que o grupo estava disposto a assumir esses encargos e impunham apenas uma condição: a leitura prévia dos textos a serem publicados. Nesse momento, dei-me conta do enredo: a censura do SNI. Recusei-me e retirei-me. E a SPES acabou.³³⁵

Os **Cadernos do CEAS**, que também não receberam financiamento neste período nem se retiraram da luta pela justiça, haveriam de enfrentar a irracionalidade da censura. Numa consulta aos arquivos do CEAS é possível identificar documentos do Departamento da Polícia Federal (PF) dirigidos a esta entidade, datados de 1973 e 1974, segundos os quais, “por ordem superior, a fim de evitar especulações tendenciosas e explorações sensacionalistas, ficava terminantemente proibida a divulgação de notas, comentários e matérias” sobre personalidades como Dom Helder Câmara, o padre François Jentel, a morte de Olavo Hansen, “o cidadão uruguaio que está na iminência de ser seqüestrado, possivelmente em Curitiba”, acerca de obras como “Calabar”, de Chico, a revista **Argumento**, da Paz e Terra, o documento da reunião dos Bispos da CNBB em São Luís (MA), passando por uma infinidade de assuntos, temas e episódios que vão desde seqüestros, bombas, explosões, manifestações estudantis, panfletagem, greves, abaixo-assinados, rebeliões de presos, política salarial do governo etc. até “pérolas” repressivas como “as notícias alarmantes sobre abastecimento de carne, atuação de açougueiros ou invernistas e requisição de rebanhos” ou mesmo a entrevista do Ministro da Saúde sobre meningite (incluindo a proibição de publicar quaisquer dados, gráficos, índices etc.).

Mas não ficaria só nisso. Uma das edições dos **Cadernos**, a de número 27, publicada em outubro de 1973, foi quase toda apreendida e proibida de circular pela 2ª Seção do Comando Geral do Exército por trazer o corajoso documento dos bispos e superiores religiosos do Nordeste, “Eu ouvi os clamores do meu povo”, cuja importância e impacto analisamos no capítulo 2. Na verdade, tudo indica que a Polícia Federal havia imposto a censura prévia às edições dos **Cadernos** desde a edição anterior, de agosto de 1973, em virtude da publicação de um texto igualmente audaz, no qual Dom Casaldáliga denunciava a repressão policial e militar em São Félix do Araguaia (MT)³³⁶. Anos depois, em junho de 1981, ao elaborar um Dossiê para a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito sobre Ação Terrorista, a PF incluiu,

³³⁵ Ávila, **A alma de um padre**, p. 254. A revista reapareceria dez anos depois, em 1979, com o título de **Síntese - Nova Fase**, dirigida pelo Pe. Vaz e editada inicialmente pelo CIAS João XXIII, no Rio de Janeiro, e, nos últimos anos, em Belo Horizonte, pelo ISI. A propósito, Vaz também sofreu um processo político, do qual se livrou a partir de 1968, quando obteve um *habeas corpus* do Superior Tribunal Militar.

³³⁶ Cf. Dom Pedro Maria Casaldáliga, CMF, “Operação da Polícia Militar e outras Forças Armadas na área da Prelazia de São Félix (MT)”, **Cadernos do CEAS**, 26, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, ago., 1983, p.

entre os integrantes dos treze principais jornais nacionais de imprensa alternativa, o nome de José Crisóstomo de Souza, redator dos **Cadernos do CEAS** à época, sob o pretexto de que “as matérias nelas contidas são de ideologia esquerdista”.

Meses depois, ainda em 1981, ano do famoso “quebra-quebra” de ônibus, em Salvador, agentes da PF vão espionar o Seminário de Política e Movimento Popular que o CEAS organizara em Mar Grande (na ilha de Itaparica, BA), contando com a participação de membros da Jovens Unidos do Calabar-Sociedade Beneficente (JUC-SOBE) do Calabar, bairro popular incrustado numa área central da cidade e possuidor de um elevado nível de organização e mobilização. Mas para não perder de vista que haviam jesuítas nos dois lados do campo, encerremos esse item com o desabafo do Pe. Thierry, do PaPo, que se lamentava num dos boletins do PaPo pela cumplicidade de alguns companheiros (que ele não declina o nome) com as forças repressivas:

É uma pena ver relatado na imprensa o apoio dado por um grupo de padres jesuítas nesta cabala do Colégio Anchieta, com a “benção” dos órgãos de segurança. Isso nos leva a não perder de vista que nós, jesuítas, podemos deixar-nos dirigir, no plano social, por afetos desordenados que se tornam obstáculos a nossa opção preferencial pelos pobres. A conversão jamais acaba; é um processo permanente.³³⁷

Hay que morir primero

Em outubro de 1977, a Guarda Nacional do ditador Anastasio Somoza Debayle, há dez anos no poder, destruiu a Comunidade Contemplativa de Solentiname, ateando fogo nas casas, escolas, oficinas de artesanato e pintura, biblioteca, capela e cooperativa. Não sobrou nada, além das cinzas, daquele paradisíaco arquipélago do lado de Nicarágua. Aos que a haviam criado doze anos antes, o poeta e sacerdote Ernesto Cardenal, dois companheiros e o povo pobre da Nicarágua, restou apenas fugir para a Costa Rica. Do seu exílio, Cardenal recebeu uma carta-aberta do padre jesuíta Daniel (Dan) Berrigan, que dizia assim:

A morte é um preço alto demais. Não acho que devemos salvar a nossa vida, acho que devemos salvar a nossa humanidade, nosso sentimento um ao outro, nossa compaixão – com uma palavra, nossa dignidade humana. (...) Uma coisa

57-64.

³³⁷ **Boletim Pastoral Popular**, 9, p. 1.

temos ainda: nossa recusa em pegar nas bombas ou armas e apontá-las contra aqueles que ainda consideramos irmãos e irmãs.³³⁸

Conta-se que Cardenal teria ficado muito tempo calado. Até que chegou à conclusão que, na Nicarágua de então, não era possível fazer qualquer mudança com os princípios da luta não-violenta, que a justiça somente seria alcançada com a luta armada. Sua resposta: “Todo verdadeiro revolucionário prefere a não-violência à violência, mas nem em todos os casos temos a liberdade de escolher”³³⁹. Menos famoso que o poeta de barbas fartas, o padre Dan requer uma apresentação. Professor da Universidade de Cornell, também poeta, em 1963 ganhou os noticiários por ter queimado com *napalm* fichas de recrutamento para o Vietnã subtraídas do Centro de Recrutamento de Catonsville (Maryland). Seis meses antes, seu irmão, também padre (mas não jesuíta) havia sido condenado a seis anos de prisão por regar com sangue de porco documentos militares do Centro de Baltimore. Por conta de seu crime, Berrigan foi condenado a três anos de prisão em outubro de 1968, mas conseguiu se manter clandestino por algum tempo, aparecendo em Igrejas para uma breve homilia, participando rapidamente de uma ou outra reunião... até ser preso pelo FBI e encarcerado em 1970, na cadeia de Danbury (Connecticut), onde passou 20 meses. Libertado em 1972, retomaria sua campanha contra a guerra³⁴⁰.

O diálogo entre estes dois poetas cristãos e revolucionários, cada um a seu modo, se dá em torno de uma questão dramática, verdadeiramente crucial para todos os que, de uma forma ou de outra, estão envolvidos com a Pastoral Popular: a luta pela justiça é um imperativo da fé e todo cristão (não silencioso) deve comprometer-se com ela; mas a vida (individual e coletiva) é igualmente um dom de Deus. Como protegê-la sem recorrer à violência? Como defender-se da violência sem recorrer a ela mesma? Os argumentos evangélicos espalham-se de parte a parte. O Cristo que se indignou com o comércio praticado pelos mercadores no templo sagrado e, “tendo feito um chicote de cordas, expulsou-os a todos do Templo, e às ovelhas e aos bois, e derramou o dinheiro dos cambistas e virou suas mesas” (Jo 2, 15), é o mesmo que pregava que, “se alguém te ferir na tua face direita, apresenta-lhe também a outra” (Mt 5, 39). O mesmo que ensina a não matar, porque “quem matar será condenado em juízo” (Mt 5, 21), é o mesmíssimo que scandaliza, negando “que vim trazer a paz à terra; não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10, 34).

³³⁸ Apud Meier, **Bem-aventurados os que têm fome de justiça**, p. 116.

³³⁹ Idem.

³⁴⁰ Em viagem pelos Estados Unidos, em 1971, Pedro Arrupe o visitou na prisão. Cf. Lamet, **Arrupe**, p. 322.

Colombianos,

Durante muitos anos os pobres de nossa pátria têm esperado a voz de combate para lançar-se à luta final contra a oligarquia. (...) O povo não crê ns eleições. O povo sabe que só resta o caminho armado. (...) Incorporei-me à luta armada. Das montanhas colombianas penso continuar a luta com as armas na mão, até conquistar o poder para o povo. (...) Pela organização da classe popular até a morte! Pela tomada do poder para a classe popular até a morte! Até a morte porque estamos decididos a ir até o final. Até a vitória porque um povo que se entrega até à morte sempre alcança a vitória. NEM UM PASSO ATRÁS! LIBERTAÇÃO OU MORTE!³⁴³

Apesar da adesão à luta armada, o Pe. Camilo Torres jamais se considerou comunista, justamente por sua condição de cristão e presbítero. E explicava sua aliança por razões táticas, em virtude de objetivos comuns, como a luta “contra a oligarquia e o domínio dos Estados Unidos para a tomada do poder pela classe popular”³⁴⁴. Suspendia, portanto, o exercício sacerdotal para ser mais coerente com seu compromisso de fé, pois que “não se pode discutir se a alma é imortal quando a fome é mortal”³⁴⁵. Nesta mesma trilha de inegável heroísmo, e um certo utopismo romântico, seguiria outro padre, já na década seguinte.

Chamava-se Gaspar García Laviana e era espanhol das Astúrias. Sua trajetória rumo às armas difere daquela de Torres. Sem maiores vinculações acadêmicas, foi padre-operário em Madri e, quando sua congregação, os Missionários do Sagrado Coração de Jesus, necessitou de voluntários para a Nicarágua, no final dos anos 60, Laviana se apresentou. Foi, portanto, o trabalho pastoral em Tola e San Juan del Sur, pequenas cidades situadas no istmo que separa o lago Nicarágua do Oceano Pacífico, que o levou a conhecer de perto a situação de miséria, exploração e violência a que estava submetido o povo nicaraguense. Ao denunciar uma rede de tráfico de seres humanos operada com o consentimento da Guarda Nacional somozista (a mesma que pouco depois destruiria Solentiname), foi expulso do país. Ao retornar, em dezembro de 1977, este homem de 36 anos já havia amadurecido sua decisão de aderir à luta armada através da Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN). Sua “Carta ao Povo da Nicarágua” data do Natal de 1977:

³⁴³ Camilo Torres, **Cristianismo e Revolução**, apresentação de Dom Pedro Casaldáliga, trad. de Aton Fon Filho, São Paulo, Global, 1981, p. 217-219, maiúsculas no original.

³⁴⁴ “Mensagem aos comunistas”, **Frente Unida**, 2, Bogotá, 2 de setembro de 1965, apud Camilo Torres, **Cristianismo e Revolução**, p. 182.

³⁴⁵ Apud “Reflexões de Católicos Cubanos sobre a IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano”, Havana, 10 de julho de 1978, in Frei Betto, **Diário de Puebla**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p. 156. Para o necrológio de Camilo Torres, ver IHCA, **Sangue pelo povo**, p. 40-41.

Minha fé e o fato de pertencer à Igreja me obrigam a participar ativamente no processo revolucionário; porque a libertação de um povo oprimido é parte indispensável de sua salvação total em Cristo. (...) O somozismo é um pecado, e libertar-nos da opressão é libertar-nos do pecado. Com o fuzil na mão, cheio de fé e cheio de amor pelo meu povo nicaraguense, combaterei até o meu último fôlego pelo advento do Reino de justiça em nossa pátria, este Reino que o Messias nos anunciou sob o céu estrelado de Belém.³⁴⁶

Tido como um combatente valoroso, Laviana progrediu rapidamente nas fileiras sandinistas e foi já como Comandante Martín que a Guarda Nacional o abateu em dezembro de 1978, perto da fronteira com a Costa Rica. Visitando seu túmulo (coletivo, já que se encontra enterrado junto a outros guerrilheiros sandinistas mortos em combate) em Tola, na zona sul da Diocese de Granada, em 1979, Dom Pedro Casaldáliga afirma que ele “deu testemunho, para salvar essa credibilidade, segundo sua consciência íntegra. Amou com aquele amor supremo, que Jesus dizia, e que consiste em dar a vida pelos que amamos”. Na lápide do padre mártir, uma canção que Gaspar adorava cantar:

A morir, a morir,
Guerrillero.
Que para subir al cielo
Hay que morir primero.³⁴⁷

Os jesuítas também tiveram seu combatente armado. O Pe. José Antônio Sanjinez, espanhol como Laviana, doutor pela PUG e igualmente expulso da Nicarágua por conta de sua atuação política, viveu um tempo como pároco no Panamá até incorporar-se à FSLN em 1974. A caminho da Conferência de Puebla, Frei Betto encontrou o Comandante Sanji num acampamento guerrilheiro na fronteira da Costa Rica com a Nicarágua, ao lado de um fuzil FAI, de fabricação belga: “Não se cria a violência; ela existe, de forma brutal, há 40 anos sobre o povo nicaraguense. (...) De nada valem as intenções sem as ações. Rejeito a imaculada concepção de que um cristão não pode tocar num fuzil em defesa de seu povo, do povo de Deus”³⁴⁸. Não sabemos o destino do Comandante após a vitória da Revolução Sandinista, em julho de 1979, menos de seis meses após o encerramento da Conferência Episcopal, mas

³⁴⁶ Com pequenas variações, extratos da Carta podem ser encontrados em Meier, **Bem-aventurados os que têm fome de justiça**, p. 126, e El Tayacán, **Historia de la Iglesia de los Pobres em Nicaragua**, [Manágua], El Tayacán, 1983, p. 55, um folheto que conta a história da Igreja dos Pobres em linguagem popular. A versão do seu discurso aqui reproduzida é, portanto, uma combinação destas duas fontes. Para seu necrológico, mais uma vez, ver IHCA, **Sangue pelo povo**, p. 181-182.

³⁴⁷ “Vamos morrer, vamos morrer./ Guerrilheiro./ Que para subir ao céu/ É preciso morrer primeiro”. Apud Dom Pedro Casaldáliga, **Nicarágua: combate e profecia**, p. 68. A tradução é do próprio Casaldáliga. Seu comentário está à página 67.

³⁴⁸ Apud Frei Betto, **Diário de Puebla**, p. 130.

podemos acompanhar o debate que os padres do PaPo travariam sobre a legitimidade do recurso da violência por parte de um cristão. Num encontro dos jesuítas da Pastoral Popular da BRM, realizado em São Leopoldo (RS), em julho de 1980, as boas novas centro-americanas embalavam a discussão da conjuntura nacional e internacional:

Entendemos que nenhum cristão use a violência por opção, por objetivo, mas o momento histórico mostrará a conveniência ou não do uso da violência. O mesmo acontece em relação à tomada de opções partidárias (para leigos, religiosos e clero), como, por exemplo, na Nicarágua. Se lá a Igreja não tivesse optado pelos sandinistas, teria traído o povo.³⁴⁹

Mas a baliza não poderia ser somente os testemunhos martiriais, de Camilo e Gaspar, ou triunfalistas, de José Antônio. Era preciso dialogar com a Doutrina Social da Igreja (DSI). E, neste ponto específico, o mais longe a que ela havia chegado tinha sido a **Populorum Progressio**, Encíclica de Paulo VI, de 1967. Sua admissão da violência é muito, mas muito, circunstanciada. Partindo do contexto de crescente desequilíbrio de desenvolvimento entre as nações, Paulo VI antes de mais nada alerta para a crescente tentação dos “messianismos fascinantes”, que poderiam resvalar em reações populares violentas, agitações revolucionárias e ideologias totalitárias (§ 11), para, somente depois, admitir que, sim, “há situações cuja injustiça brada aos céus. Quando populações inteiras, desprovidas do necessário, vivem numa dependência que lhes corta toda a iniciativa e responsabilidade” (§ 30). Mesmo nestes casos, a insurreição revolucionária é consentida apenas quando se tratasse de “tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais da pessoa humana e prejudicasse o bem comum do país” (§ 31)³⁵⁰.

Ora, diante de tantos termos passíveis de interpretações múltiplas – como definir uma “tirania”? a partir de que momento podemos considerá-la “prolongada”? quais são exatamente os “direitos fundamentais” da pessoa humana? em que consiste mesmo o “bem comum”? – não é de estranhar que ela tenha dado margem a interpretações variadas e mutuamente excludentes. João Paulo II haveria de trancar o ferrolho desta porta aberta à polissemia numa de suas primeiras homilias, pronunciada na visita que fez à Irlanda, em 1979:

Proclamo, com a convicção da minha fé em Cristo e com a consciência de

³⁴⁹ **Boletim Pastoral Popular**, 10, Rio de Janeiro, dez., 1980, p. 13, *Campo*.

³⁵⁰ Papa Paulo VI, **Populorum Progressio. Carta Encíclica sobre o Desenvolvimento dos Povos**, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, 4ª ed, São Paulo, Paulinas, 1967b, p. 12; 24.

minha missão, que a violência é um mal, que a violência jamais pode ser aceita como solução do problema, que a violência é indigna do ser humano. (...) A violência destrói o que pretende defender: a dignidade, a vida e a liberdade do ser humano.³⁵¹

É nesse fio da navalha entre o “se” do Papa Paulo e o “jamais” do Papa João Paulo que eles terão de andar... Em 1983, motivados pela Campanha da Fraternidade (CF) da CNBB, cujo tema foi “Fraternidade e Violência”, sob o lema, “Fraternidade sim, violência não”, dois jesuítas do PaPo refletiram cuidadosamente sobre o tema. Numa análise feita no início do ano, Tomás Cavazzuti partia de um conceito político da violência (“Numa palavra, violência é opressão”) para descrever as diversas formas que a mesma assumia no contexto social da época: de um lado, a *violência institucionalizada* ou “*legalizada*”, que englobaria tanto a violência *estrutural* (expressa na organização do sistema sócio-econômico, na exploração do trabalho humano, nas péssimas condições de vida e na marginalização) quanto a *repressiva* (dirigida a quem se rebela); de outro, a *violência impune*, expressa em toda espécie de crimes. Ao tratar da luta contra a violência, ele buscava apoio no texto da CF, para o qual a ocupação de terras (na cidade ou no campo) pelos pobres que não possuem onde morar nem um chão para plantar é vista como um ato violento pela lei mas não “pelo princípio baseado na destinação universal dos bens e no dever de preservar a vida”. Ao que, então, cita a indefectível **Populorum Progressio**, para concluir que, na ausência de alternativas eficazes, e por mais que parecesse paradoxal, “o recurso à violência na defesa de direitos fundamentais do homem pode ser expressão de amor”³⁵².

Pe. Cláudio Perani, por seu turno, aproveitava o ensejo da viagem do papa a oito países da América Central, ocorrida em março, para contrapor as concepções de violência sintetizadas nos documentos de Medellín e nas homilias proferidas por João Paulo II. Como de costume, Perani não foge à contradição: enquanto, na Colômbia, os bispos reconheciam que “a situação de injustiça pode chamar-se de violência institucionalizada” (“Discurso sobre a Paz”, nº 16), compara ele, o papa “parece condenar igualmente a violência fascista e a violência revolucionária, a segunda mais responsável por conter erros doutrinários. Será que não temos que inverter a perspectiva?”³⁵³. É bom recordar como havia sido traumática aquela viagem,

³⁵¹ Papa João Paulo II, **Homilia**, Dublin, 29 de setembro de 1979b, www.vatican.va, acessado em 11 de outubro de 2006, tradução nossa.

³⁵² Tomás Cavazzuti, “Violência e sociedade”, **Cadernos do CEAS**, 83, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 70. A citação do texto da CF refere-se ao § 69.

³⁵³ Cláudio Perani, “O Papa na América Central”, **Cadernos do CEAS**, 86, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1983, p. 62. Não deixa de ser sintomática a escolha do termo de comparação por Perani:

por conta dos incidentes ocorridos na Nicarágua (sandinista): na missa celebrada na praça 19 de Julho, em Manágua, a multidão presente (nada menos que 700 mil pessoas, o equivalente a toda a população da capital ou 1/5 dos moradores do país) ficou indignada pela ausência, na homilia, de qualquer menção à paz, muito menos aos milhares de nicaragüenses mortos por conta da contra-insurgência financiada pelos Estados Unidos, provocando uma reação severa do papa: “*Silêncio!*”³⁵⁴. Perani se empenha em recolocar as coisas no seu devido lugar: “A verdadeira violência é prioritariamente aquela do regime capitalista, que explora os trabalhadores e mata os irmãos. A luta revolucionária é uma resistência a tal dominação, é a procura de relações mais fraternas. Nisso há uma diferença fundamental”³⁵⁵.

Mas será mesmo possível uma tal decantação? Existiria uma gradação na violência, um ponto a partir da qual ela passaria a ser *injusta*? E, caso houvesse, como estabelecê-lo de maneira a evitar a “verdadeira” violência? A elaboração dessa “ontologia” da violência, quando nada de uma “contabilidade” que servisse de guia para um código de conduta do Apostolado Social, foi um desafio permanente nestes tempos. Poucos lugares foram tão férteis para essa reflexão como El Salvador e poucos intelectuais se destacaram tanto quanto o padre jesuíta Ignacio Ellacuría nesta missão. Basco de nascimento, sociólogo, doutor em Filosofia, participou ativamente do *survey* da Província Centro-Americana, quando do amplo levantamento promovido pelo P. Geral Arrupe na segunda metade da década de 1960. Aliás, apesar de algumas divergências entre ambos no campo da formação teológica, o naturalizado salvadorenho Ellacu exerceria uma considerável influência sobre seu conterrâneo das terras vascongadas, terminando por convencer Arrupe da necessidade de uma postura radical nos temas de fé e justiça na América Central³⁵⁶.

A partir de 1969, escreveu regularmente na revista de extensão cultural da UCA, **Estudios Centro-Americanos**, que passa a assumir uma posição cada vez mais contundente diante da política nacional. A partir de 1976, com o aprofundamento das críticas ao governo, a UCA e a residência dos jesuítas foram vítimas de dezesseis explosões de bombas detonadas por grupos paramilitares. O assassinato do Pe. Rutilio Grande, em 1977, viria piorar ainda mais a

Medellín e não Puebla, mais próxima no tempo. A declaração do secretário geral do Celam, Monsenhor Trujillo, na abertura da Conferência Episcopal de 1979, ajudar a entender: “Medellín foi deformada, de maneira a induzir a Igreja a apoiar certos métodos de violência e luta”. Apud Frei Betto, **Diário de Puebla**, p. 65.

³⁵⁴ Para um relato sucinto do episódio, ver Pedro A. Ribeiro de Oliveira, “O Papa na Nicarágua: uma análise dos acontecimentos”, **Cadernos do CEAS**, 85, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1983, p. 73-76.

³⁵⁵ Cláudio Perani, “O Papa na América Central”, p. 62.

situação. Reitor da UCA desde 1979, Ellacuría procurava, no entanto, exercer a função de mediador entre a guerrilha (fora professor de muitos dos seus integrantes) e o governo (era amigo do presidente Alfredo Cristiani). Em janeiro de 1989, num ciclo de debates realizado em Barcelona, ele rejeitava as acusações de que a Teologia da Libertação contivesse uma incitação à violência, afirmando que, ao contrário, nenhuma outra teologia denunciava mais sistematicamente a violência estrutural. E revelava ter mantido conversas longas e críticas com combatentes da Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional (FMLN), repreendendo-os por algumas ações empreendidas, como as que haviam matado governantes municipais:

Tenho sustentado sempre que toda violência é má. Mas sustento também que há violências piores que outras, isto é claro. Todo ato de violência é mau, mas pode acontecer que, em alguma ocasião, seja inevitável. Neste sentido, a Teologia da Libertação insistiu em afirmar que a violência mais grave e a raiz mesma de toda violência é a que mantém a imensa maioria da humanidade em condições biológicas, culturais, sociais e políticas absolutamente inumanas. Essa é a violência estrutural fundamental (...) que é necessário combater para erradicar, se possível com o mínimo de violência. (...) O problema fundamental continua sendo ver até que ponto essa violência é inevitável. E, repito, a violência revolucionária em si mesma é má, mas muitas vezes tem se tornado inevitável.³⁵⁷

Seria aquela uma situação “cuja injustiça brada aos céus”? Já se fazia suficientemente duradoura a tirania? Não haveria mais qualquer outra iniciativa para aquela população inteira? As estatísticas falavam alto: 70 mil mortos somente até aquele ano. Dentre eles, muitos cristãos, leigos, religiosos ou sacerdotes. Nesta conferência, o Pe. Ellacuría recordaria o comentário de Dom Romero a cada vez que matavam mais um sacerdote em El Salvador: “Triste seria se, morrendo tanta gente do povo, não matassem nenhum padre”³⁵⁸. Aquele resto de ano seria tenso: assassinatos de comandantes militares, intelectuais e trabalhadores, mais duas bombas na UCA, outras tantas em diversos alvos civis. Em meados de novembro, com as forças da FMLN se acercando cada vez mais da capital, a rádio estatal intensificou sua propaganda, com repetidas ameaças de morte aos jesuítas, algumas das quais pronunciadas pelo próprio vice-presidente José Francisco Merino.

No início da noite de 13 de novembro daquele mesmo ano, duas patrulhas das Forças Armadas invadiram as instalações da UCA e da comunidade religiosa, fotografando o lugar,

³⁵⁶ Cf. Lamet, **Arrupe**, p. 511-512, nota 6bis.

³⁵⁷ Ignacio Ellacuría, “Quinto Centenário da América Latina: descobrimento ou encobrimento”, trad. de Roberto Gonçalves, **Cadernos do CEAS**, 128, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1990, p. 81-82.

supostamente para oferecer segurança. Dois dias depois, por volta das 11 horas da noite, 47 homens armados do Exército salvadorenho iniciaram o massacre, assassinando os seis padres jesuítas, Amando López Quintana, Ignacio Ellacuría Beascochea, José Ignacio Martín-Baró, Joaquín López y López, Juan Ramón Moreno Pardo e Segundo Montes Mozo, além de duas mulheres que com eles trabalhavam, Julia Elba Ramos e Celina Maricet Ramos, mãe e filha, esta última uma adolescente de quinze anos³⁵⁹.

Por certo que os jesuítas do PaPo não pegaram em armas (pelo menos, não depois de 1974). O que não os livrou da repressão, como pudemos constatar. Para isso bastou sua adesão (ou mera simpatia, em muitos casos) a ideologias políticas de esquerda, bem como a suposta participação ou apoio (quem sabe apenas aproximação) a organizações partidárias, legais ou clandestinas. Por aí prosseguiremos. Realmente, esse papo está ficando cada vez mais sério...

³⁵⁸ Apud Ellacuría, “Quinto Centenário da América Latina”, p. 82.

³⁵⁹ O relato mais preciso do massacre foi publicado na edição especial que a revista da UCA dedicou aos mártires. Ver ECA, “Narración de los hechos”, *ECA*, 493-494, San Salvador, UCA, nov.-dez., 1989, p. 1125-1132. Jean Lacouture, *Os jesuítas, II*, p. 559-562 ajuda a entender a conjuntura política. A melhor fonte, porém, é o relato doído, mas objetivo, do teólogo Jon Sobrino, também espanhol naturalizado salvadorenho, membro da mesma comunidade, que “uma estranha providência permitira que eu não estivesse em nossa casa naquela hora”, pois estava dando um curso de cristologia na Tailândia. Cf. Jon Sobrino, *Os seis jesuítas mártires de El Salvador (depoimento)*, trad. de Mário de França Miranda et al, São Paulo, Loyola, 1990. O martírio dos jesuítas teve como frutos a condenação a trinta anos de prisão de um coronel e um tenente e o cessar-fogo entre o governo e a guerrilha, assinado em 31 de dezembro de 1991. A perseguição à Teologia da Libertação prossegue, no entanto: às vésperas de sua primeira viagem à América Latina, o Papa Bento XVI, através da Congregação da Doutrina da Fé (que ele próprio dirigiu por 25 anos), condenou Sobrino por “falsear a figura de Jesus” e “não afirmar abertamente sua consciência divina”, acentuando demasiadamente seu lado humano. Como punição, está proibido de dar aulas de teologia em centros eclesiais e fica obrigado a submeter todos os futuros escritos à censura vaticana, “até que revise suas conclusões”. Ao que tudo indica, o Vaticano pediu previamente que ele retificasse seu comportamento por escrito, mas, depois de pensar sobre o assunto e consultar a Companhia de Jesus, Sobrino se negou a fazer tal retificação. Cf. Frei Betto, *Sombras da Inquisição*, 16 de março de 2007, www.adital.com.br, acessado em 22 de março de 2007.

CAPÍTULO 5

AD MAJOREM MARXIS SCIENTIAM: O DIÁLOGO ENTRE CRISTIANISMO E MARXISMO

Os confessores de Marx

No início de julho de 1978 os jesuítas do PaPo se encontraram no Rio de Janeiro para um *Encontro sobre Fé e Marxismo*. Lamentavelmente, só temos desse Encontro um relato tópico, ainda que bastante instigador. É como se defrontassem, de maneira didática, duas das mais influentes correntes de interpretação do marxismo ao interior da Companhia de Jesus, quem sabe até da própria Igreja Católica brasileira do final daquela década. Dos quatro dias de trabalho, os dois primeiros estiveram sob a responsabilidade de Tomás Cavazzuti, o que é um bom indicativo da autoridade que detinha então (ainda mais que já era ex-padre...). Foram seis exposições, cujo conteúdo podemos somente deduzir pelos títulos: 1) As diversas interpretações do marxismo; 2) A teoria social de Marx; 3) A crítica de Marx ao capitalismo; 4) A crítica do cristianismo enquanto ideologia; 5) A revolução social e 6) Cristãos e marxistas diante das exigências de uma nova sociedade³⁶⁰. Outro peso-pesado da marxologia jesuíta, o Pe. Vaz também foi palestrante. Ao descrever sua intervenção, o relator, não identificado, não mediu palavras:

No terceiro dia, o Pe. Vaz apresentou o problema do diálogo cristianismo-marxismo dentro de uma visão culturalista, bastante alienada, suscitando muita reação por parte da maioria.³⁶¹

Assim, depois da participação de Frei Betto, que, sempre segundo o escriba anônimo, teria apresentado as “convergências profundas” entre essas duas visões de mundo, “quando os dois

³⁶⁰ **Relatório**, [Rio de Janeiro, jul., 1978], *Campo*.

³⁶¹ **Relatório**, idem, *Campo*.

se põem em uma perspectiva, não ontológica, e sim revolucionária”, conclui-se que “o encontro serviu para libertar de um certo medo frente ao marxismo, mostrando as razões disso”³⁶². Não temos conhecimento da reação do Pe. Vaz ao tempo dos acontecimentos, mas sabemos dos seus sentimentos anos depois, numa correspondência reservada:

A reação por parte da maioria dos jesuítas, sobretudo dos membros do CEAS de Salvador, tendo à frente o seu “ideólogo”, o ex-jesuíta Tomás Cavazzuti, foi extremamente violenta! Eles acreditam, com a fé ou o fanatismo de um “ayatollah”, que o marxismo é uma ciência e a única ciência capaz de explicar a “formação social” capitalista”! Compreendi que o problema ali não era o da discussão teórica mas do *discurso de legitimação* em face dos militantes de esquerda com os quais estão engajados.³⁶³

Como entender um tratamento tão pouco cortês a um dos maiores filósofos brasileiros, mestre, de certa forma, de várias gerações de jesuítas pelo Brasil afora? Um parricídio intelectual? Não entraremos no mérito das moções pessoais, procurando compreender esta rivalidade na perspectiva de um embate teórico, com amplas derivações práticas, entre as duas mais influentes leituras do marxismo na Companhia de Jesus do período. Uma arqueologia do pensamento social jesuítico se faz necessária, no que pedimos licença ao leitor para fazer uma breve digressão aos anos 30, ponto de partida desta “marxologia inaciana”. E, assim como, ao abrir o capítulo sobre a Sociedade de Jesus, achamos por bem dar voz ao antijesuitismo, neste, em que se pretende acompanhar o longo (e, no mais das vezes, conflituoso) percurso dos companheiros em direção ao Planeta Marx, também recolheremos algumas das contribuições do antimarxismo aí produzido (os leitores hão de estar lembrados do “pecado original” do cubano Foyaca).

É bom não perder de vista que a Companhia de Jesus era, no princípio do século XX, aliada da antimodernista, integrista, monárquica e intransigente adversária do socialismo, do liberalismo e da democracia Ação Francesa, que, “se soube resistir ao nazismo, nem sempre recusou (...) as investidas do fascismo italiano ou do franquismo espanhol”³⁶⁴. O elo entre a Igreja Católica e o fascismo começaria a se romper apenas a partir de 1926, quando Pio XI condenou a Ação Francesa, incluindo no *Index* a maioria das obras de seu mais destacado representante, Charles Maurras.

³⁶² Ibidem.

³⁶³ Henrique C. de Lima Vaz, “Carta ao Pe. Calvez”, Rio de Janeiro, 26 de novembro de 1979, p. 11, grifos no original, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*.

Ousamos dizer que tudo começou na França. Foi daí que brotou a *Nouvelle Théologie*, movimento responsável pela renovação do pensamento cristão a partir da década de 1930. Desenvolvida em duas escolas, a jesuíta de Fourvière (Lyon) e a dominicana de Le Saulchoir, “articulou a fé com a história e desenvolveu uma verdadeira teologia da história, redescobrimdo a tradição cristã, relendo a Revelação em seu dinamismo histórico e renovando integralmente a metodologia teológica ao sair da via dedutiva e ao enveredar pela via indutiva de produção teológica”³⁶⁵. E se os “novos teólogos”, como os jesuítas Henri de Lubac e Jean Daniélou e os dominicanos Marie-Dominique Chenu e Yves-Marie Joseph Congar, seriam acusados pela Encíclica **Humani Generis (sobre opiniões falsas que ameaçam a doutrina católica)** de minar os ensinamentos tradicionais a respeito do pecado original, da graça e da liturgia, sofrendo, em razão disso, graves restrições ao seu exercício intelectual, a geração da qual fizeram parte seria marcante³⁶⁶.

No campo da reflexão social, o grande nome inegavelmente foi Gaston Fessard. Nascido em 1897, em Seines, foi professor da Faculdade de Teologia de Fourvière e secretário de redação de **Recherches de Sciences Religieuses**. Por sugestão de seu amigo, Gabriel Marcel, escreveu a corajosa **Pax Nostra: examen de conscience international** (Paris, Grasset, Paris, 1936) e, logo depois, já na iminência da invasão alemã, **Épreuve de force: réflexions sur la crise internationale** (Paris, Bloud et Gay, 1939), dois enfáticos libelos antifascistas, num momento em que o mundo (e a Companhia de Jesus) ainda não haviam se dado conta da extensão do perigo. Outro de seus amigos e admiradores, o sociólogo liberal Raymond Aron considerava-o “o diretor de consciência dos franceses”³⁶⁷. No terreno do diálogo com os marxistas, ele praticamente o inaugurou, com a publicação de duas obras seminais: **La main tendue: le dialogue catholique-communiste est-il possible?** (Paris, Grasset, 1937) e **Le communisme va-t-il dans le Sens de l'histoire?** (Paris, Psyché, 1948). Uma de suas maiores contribuições

³⁶⁴ Lacouture, **Os jesuítas, II**, p. 510.

³⁶⁵ Paulo Sérgio L. Gonçalves e V. I. Bombonato (org.), **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**, São Paulo, Paulinas, 2004, p. 72, nota 10, apud Edson de Oliveira Silva, **Purgatório, inferno e céu segundo Renold Blank: os três “novíssimos” compreendidos à luz da esperança escatológica, em vista da superação do medo religioso**, Dissertação de Mestrado, Belo Horizonte, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 2006, p. 18, nota 4. (www.faculdadejesuita.edu.br, acessado em 30 de outubro de 2006).

³⁶⁶ De Lubac, por exemplo, foi afastado do ensino, com mais quatro jesuítas, em 1950. Após as suspeições, admoestações e restrições dos anos 40 e 50, o pontificado de João XXIII haveria de “absolvê-los”, convocando-os para participar do Concílio Vaticano II na condição de peritos. Ironicamente, com exceção de Chenu, todos morreriam cardeais: Daniélou criado por Paulo VI no consistório de abril de 1969, De Lubac, por João Paulo II, em 1983, e Congar, também por João Paulo II, em 1994.

³⁶⁷ “Gaston Fessard et l’actualité historique”, conferência realizada por Raymond Aron em Roma, em 18 de maio de 1983, cinco anos depois da morte de Fessard. Apud **Os jesuítas, II**, p. 374.

consistiu em desmoralizar o discurso antibolchevista, desvendando como ele não passava, muitas das vezes, de máscara para a defesa do perverso anti-humanismo nazi-fascista³⁶⁸.

Um dos mais criativos hegelianos franceses do pós-guerra, coube a Fessard criticar os “progressistas” de inspiração tomista e personalista, infundindo a dialética histórica nas veias do humanismo social cristão. Para ele, esta era a única via de legitimação da dimensão cristã na vida moderna, em aberta oposição ao que considerava a degeneração das filosofias sociais baseadas no tomismo, então representadas pelas obras de Emmanuel Mounier e do recém-convertido Jacques Maritain, do qual falaremos mais tarde. Um pouco mais jovem que Fessard, Mounier foi mentor do personalismo cristão, que se pretendia a síntese do cristianismo e do socialismo. A partir de **Esprit**, revista que fundou, defendeu a prioridade absoluta do ser humano diante das pressões materiais e das instituições desumanizantes da vida social, afirmando que, no comunismo, o sobrenatural era deturpado em simples superestrutura, para evitar a cilada do idealismo, eliminando qualquer perspectiva cristã, pois um suposto comunista-cristão seria “um comunista total, só nominalmente cristão!”³⁶⁹. Entende-se a vibrante contraposição de Fessard, sobretudo porque o personalismo foi a porta de acesso de muitos católicos ao marxismo³⁷⁰.

Para além do intenso debate intelectual, havia também a tradição francesa de envolvimento direto do laicato na política, ainda que num modelo paternalista e numa concepção corporativa de sociedade (classes sociais dispostas em corporações mutuamente respeitadas), e devidamente fomentada por jesuítas “ativos” como Henri Leroy, que procurou aliviar o sofrimento da classe operária através da Ação Popular, Gustave Desbuquois, que estabeleceu centros de ação social, Stanilau du Lac, que organizou o Sindicato de l’Aiguille. Mas seria somente nos anos 50 que a leitura inaciana de Marx experimentaria seu primeiro florescimento, com a publicação de quatro obras fundamentais: **Der dialektische**

³⁶⁸ Recentemente, Jean-Yves Calvez lançou um livro onde analisa a contribuição destes intelectuais para o pensamento social da Igreja: **Chrétiens penseurs du social: Maritain, Mounier, Fessard, Teilhard de Chardin, De Lubac (1920-1940)**, Paris, Les éditions du Cerf, Paris, 2002. Para maiores informações sobre a vida e a obra de Fessard, consultar o site da Companhia de Jesus na França, www.jesuites.com.

³⁶⁹ “Communistes chrétiens”, junho de 1947, in **Feu la Chrétienté**, 1950, p. 141-142, apud Jean-Ives Calvez, **O pensamento de Karl Marx**, Volume II, trad. de Agostinho Veloso, Porto, Livraria Tavares Martins, 1959, p. 354.

³⁷⁰ Uma análise sucinta deste debate pode ser encontrada em Henrique Cláudio de Lima Vaz, “Humanismo e anti-humanismo em face do ensinamento social da Igreja”, **São Luís: Cadernos de Formação e Cultura**, 22, São Paulo, Faculdade de Economia São Luís; Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, jun., 1977, p. 13-25. Também em Francisco de Araújo Santos, “Por que Maritain?”, **Veritas**, 133, Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica, mar., 1989, p. 23-45, ainda que mais preocupado em recolher a contribuição do pensamento maritainista.

Materialismus, de Gustav A. Wetter (1952), **Marxisme et Humanisme**, de Pierre Bigo (1953), **Le marxisme en Union Soviétique, idéologie et institutons**, de Henri Chambre (1955) e **La Pensée de Karl Marx**, de Jean-Ives Calvez (1956). Não temos maiores informações acerca da obra de Wetter, a não ser que se baseava numa documentação exaustiva e submetia o marxismo soviético “a uma crítica cuja serenidade se alia a um rigor que não conhece desfalecimento”, segundo a recensão do Pe. Vaz³⁷¹.

As três outras são de autoria de intelectuais ligados à Ação Popular, de Paris, que, como vimos no capítulo 3, foi criada no início do século XX e esteve por trás da realização de várias Semanas Sociais. Aliás, o próprio Pierre Bigo, um discípulo confesso de Desbucquois, reconhece que as organizações da Ação Popular teriam servido de modelo aos centros sociais fundados por ele e outros jesuítas na América Latina décadas depois³⁷². De todo modo, estes autores já vinham publicando alguns artigos sobre o marxismo desde a década de 1940, sobretudo em **Travaux de Action Populaire, Economie et Humanisme, Chronique Sociale de France** e na jesuíta **Études** (quem sempre foi reativa a tal “modismo” foi **Civiltà Cattolica**; afinal, este Marx não era, além de ateu, judeu?). Bigo, por exemplo, havia publicado em 1947 um artigo em **Travaux de Action Populaire** chamado “Débat sur le marxisme” e, antes de sua obra maior, Chambre tinha escrito pelo menos seis trabalhos analisando a relação entre o marxismo e o comunismo.

Doutor em Direito, Bigo merece uma atenção especial de nossa parte, já que trabalhou muitos anos no Instituto Latino-Americano de Desenvolvimento (Ilades), de Santiago, e, por um semestre, fez parte da equipe do Ibrades, escrevendo um livro em colaboração com o Pe. Ávila, sobre o qual nos debruçaremos no momento oportuno. Editado em 1953, **Marxismo e Humanismo** foi inteiramente composto entre 1943 e 1951. Antigo padre-operário, Bigo conta no prefácio à edição brasileira que, antes de encontrar o marxismo, “como padre, ao trabalhar numa fábrica, busquei-o na própria fonte, em **O Capital**”³⁷³.

³⁷¹ Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, “Análise”, **Síntese Política, Econômica e Social**, 1, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), jan.-mar., 1959, p. 82. Nesta arqueologia, não é possível esquecer do livro de De Lubac, **Le drame de l’humanisme athée** (Paris, Spes, 1945), que consagra o primeiro capítulo ao marxismo.

³⁷² Cf. “Carta de Pierre Bigo a Jean Lacouture”, 16 de março de 1992, apud Lacouture, **Os jesuítas, II**, p. 385 (nota).

³⁷³ Pierre Bigo, **Marxismo e Humanismo: introdução à obra econômica de Karl Marx**, trad. de Ubiratan de Macedo, São Paulo, Herder, 1966, p. 7.

Trata-se de uma reinterpretação de **O Capital** através de categorias filosóficas. Ele explica que havia inicialmente tentado proceder a uma análise econômica de Marx, mas, diante da impossibilidade de “encontrar uma coerência nos primeiros capítulos de **O Capital**”, empreendeu uma leitura filosófica, o que teria lhe desnudado pouco a pouco a substância da obra de Marx³⁷⁴. Ao destacar as razões para rejeitar o sistema marxista, Bigo apresenta a idéia que permitiria reconstruí-lo, conduzindo-o a propor futuramente “uma doutrina social, fundada sobre uma teoria do valor e do capital, que rejeite os grandes erros do marxismo, mas faça justiça à sua verdade”³⁷⁵. Seu estudo visava, portanto, restituir, em sua pureza, o verdadeiro humanismo de Marx:

Esse humanismo é de tal modo essencial à economia política marxista que não se pode arrancá-lo sem destruir o contexto. (...) É impossível interpretar, num sentido estreitamente econômico, o hino ao trabalho que constitui a síntese marxista. Não é a produção em si que é glorificada, é o homem no trabalho.³⁷⁶

O argumento central de Bigo é o seguinte: apesar de Marx não recorrer à idéia de uma natureza espiritual e moral do homem, nem a categorias éticas, metafísicas ou religiosas, censuradas nele por conta de sua posição materialista e de todo o desenvolvimento anterior de seu pensamento, contudo, por qualquer ângulo que se aborde sua economia política, se é forçado a concluir que uma afirmação de ordem metafísica – a do sujeito humano – a atravessa toda, uma afirmação autêntica do homem em sua dignidade essencial. Perdoem-nos a citação longa, mas necessária para a compreensão precisa da abordagem de Bigo:

Um ato de fé implícito no primado do homem sobre as coisas, do espírito sobre a matéria. (...) Não seria preciso estender muito a reflexão marxista para lhe descobrir um sentido religioso. O proletário está no centro da história, como Cristo entre o Começo e o Fim dos Tempos. Há, em Marx, uma Gênese: o ato criador, que é o trabalho, está estreitamente ligado ao ato da alienação do homem no trabalho. O pecado está nas próprias origens da humanidade. Há também um Apocalipse. O homem deve reencontrar, através de uma catástrofe, o paraíso perdido. (...) Marx não pode, pois, evitar de colocar o homem no absoluto. A idéia de uma transcendência está no fundo de todas as suas teses. É por vezes surpreendente, e freqüentemente trágico, seguir os passos de mágica que permitiram a Marx exprimir um pensamento tão fundamentalmente metafísico, e mesmo religioso, recalcando a idéia de transcendência que nele se encontrava implicada.³⁷⁷

³⁷⁴ Bigo, **Marxismo e Humanismo**, p. 53, nota 5.

³⁷⁵ Idem, p. 47.

³⁷⁶ Ibidem, p. 185.

Poderíamos seguir aqui com as analogias de Bigo: **O Capital** como a “Bíblia Marxista”, Marx como o Judeu das Escrituras que é transpassado por um sopro profético etc. O que temos já é suficiente, creio, para entender a irritação que tais posições causaram nos comunistas franceses: um padre jesuíta se pondo de psicanalista (ou seria confessor?) de Marx! Deve ter sido por passagens assim que um destes intelectuais, Georges Cogniot, desprezou o livro, tido como “uma trapaça intelectual”...

De todo modo, Bigo está disposto a imputar grandeza no pensamento marxista, por sua recusa da dominação e por seu projeto de uma economia nas mãos do homem. Mas também aponta sua fraqueza, na negação do que é para-além do homem. Daí porque levanta a suspeita sobre a ambigüidade do projeto marxista: “O marxismo é um humanismo ou é, simplesmente, uma técnica superior de produção, um capitalismo mais eficaz?”³⁷⁸. Sua obra conclui-se com a esperança de que o marxismo pudesse abrir-se à idéia de que as transformações estruturais da sociedade não seriam obtidas apenas através das “místicas temporais” como também das “forças espirituais que mudam o próprio homem”, numa promissora convergência entre duas das maiores forças existentes no mundo: a corrente social, no plano temporal, e a corrente cristã, no plano espiritual³⁷⁹.

Mas à Companhia de Jesus não interessava unicamente o estudo sistemático do marxismo, como também suas possíveis aplicações concretas. O austero P. Geral, Wladimir Ledochowski, havia nomeado uma comissão para essa finalidade, coordenada pelo jesuíta canadense Ledit. Um de seus membros, Henri Chambre, editor do Instituto de Ação Popular e antigo “resistente” (mais tarde chegaria a ser professor da Sorbonne), estudou o russo durante três anos para tal empreitada. **O marxismo na União Soviética** foi lançado em 1955, pelas edições Le Seuil, mas quando Chambre quis verificar suas hipóteses in loco “viu recusarem-lhe por três vezes a autorização de partir para Leste...”³⁸⁰. Em sua obra, ela partia da análise do problema da ideologia em Marx, acompanhando sua evolução através dos escritos de Lênin até o momento em que, pela vitória da Revolução de 1917, a ideologia marxista passou a exprimir a superestrutura de um Estado socialista. Sua conclusão é que, dada a importância atribuída ao Estado e ao Partido, o problema da ideologia encontrava-se “em nítida oposição

³⁷⁷ Ibidem, p. 193-195.

³⁷⁸ Ibidem, p. 275.

³⁷⁹ Ibidem, p. 277.

³⁸⁰ Lacouture, **Os jesuítas, II**, p. 371. Chambre escreveria ainda **De Marx a Mao-Tsé Tung**, (1960), traduzido por Pe. Vaz em 1963.

com a concepção original de Marx. Melhor, ela assinala uma contradição que minava já a própria concepção marxista da Dialética”³⁸¹.

Fechando a tetralogia, o projeto mais ousado de todos foi indubitavelmente o livro de Jean-Ives Calvez, que conhecemos como um dos intelectuais da Companhia mais próximos de Arrupe, futuro Provincial da França e um dos seus Assistentes Gerais. Mas isso só ocorreria na década seguinte. Por enquanto, é somente o marxólogo Calvez quem efetua, em dois alentados volumes, uma meticulosa exposição do humanismo marxista. Seu ponto de partida é a continuidade entre a concepção dialética expressa nos escritos da juventude de Marx, sobremaneira nos **Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**, e a que é aplicada nas obras de maturidade. Com base nisso, ele retoma as conclusões de Chambre, afirmando que a filosofia oficial da União Soviética, a concepção engelsiana-leninista da dialética da Natureza, seria incompatível com o fato dialético fundamental segundo Marx, que é a unidade dialética homem-natureza. Mas Calvez não poupa o velho pensador alemão nas distorções das revoluções que ele inspirou:

Todos os acontecimentos do comunismo se devem, de algum modo, referir às idéias de Marx e ao método que delas logicamente deriva. (...) Se constituem desvios, se parecem contraditórios, é simplesmente porque também a doutrina a que se referem tem desvios e é contraditória.³⁸²

Ou seja, as antinomias perceptíveis nos sucessores (Engels, Lênin, Stálin e Kruschew) decorreriam dos conceitos que Marx “só imperfeitamente conseguiu conciliar”, de maneira que “as contradições teóricas do marxismo vieram naturalmente a surgir na evolução da ideologia”³⁸³. A questão de fundo, porém, estava na qualificação de um humanismo marxista, tema da obra de Bigo. Conforme diz Calvez, residiria aí uma das insanáveis contradições do pensamento marxista, precisamente entre o *ateísmo prático* e o *ateísmo crítico*, terminando por invalidar a ambos. Ele não tem dúvida de que é precisamente por ser humanismo que o comunismo é também ateísmo, de que a concepção marxista do homem e da sua realização é inseparável da supressão prática da religião e da negação teórica de Deus, mas insiste na contradição: o homem marxista prova o ateísmo (prático) na sua própria experiência de

³⁸¹ Apud Pe. Vaz, “Análise”, p. 83.

³⁸² Jean-Ives Calvez, **O pensamento de Karl Marx, Volume I**, trad. de Agostinho Veloso, Porto, Livraria Tavares Martins, 1959, p. 13.

³⁸³ Calvez, **O pensamento de Karl Marx, I**, p. 15, nota 3.

homem socialista, mas esta experiência apenas se tornou possível a partir de um ateísmo (teórico) que se exprimia pela crítica da alienação religiosa.

Chega-se, então, a um paradoxo: “o ateísmo é simplesmente o avesso de tal humanismo”³⁸⁴. Como se percebe, Calvez não é tão otimista quanto Bigo nas possibilidades deste humanismo. De acordo com ele, apesar de interessante, a estratégia seguida por seu companheiro de Ação Popular de transportar categorias filosóficas da análise econômica de Marx para categorias de significação diretamente ética seria bastante discutível, e o teria impedido de alcançar seu objetivo, a saber, “a verdadeira crítica imanente da filosofia marxista”, além de confundir o *humanismo naturalista* do marxismo com um suposto (ou desejado) *humanismo personalista*. As conclusões daí derivadas tornam mais distante qualquer diálogo, uma vez que Calvez avalia como correta a forma como a Igreja vinha tratando o marxismo, “que conhece bem”, isto é, “como um sistema que irredutivelmente a contradiz e nega totalmente”³⁸⁵. No que não fazia mais do que confirmar o magistério oficial da Igreja Católica, quando, no **Decreto do Santo Ofício**, baixado por Pio XII anos antes, em 1949, rejeitava o marxismo por anticristão, não apenas anti-religioso.

A sensação a que se é levado é que, simplesmente, “toda a obra de Marx se tornou inteiramente inútil”³⁸⁶. Mas é só uma sensação. Após ter comprovado (ou, pelo menos, ter julgado fazê-lo) a incoerência desse sistema filosófico, Calvez prepara o seu resgate, justamente a partir da filiação hegeliana de Marx. É essa herança que lhe fará identificar no marxismo um manancial de “virtudes cristãs enlouquecidas”, na medida em que o próprio hegelianismo é a transmutação de todas as verdades cristãs em verdades filosóficas. Com isso, a “verdade” do marxismo se situaria na admissão de um fundamento *religioso* de toda a existência humana. Calvez não tem pejo de anunciar a Igreja como a sociedade perfeita pretendida pelo comunismo, a fé (não mais a revolução) como a forma de atingi-la e a sociedade eclesial como a realização plena da síntese do *fim da história* numa *história continuada*, de maneira mais plena que qualquer sociedade comunista, pois que sem contradição, “graças às excepcionais condições de mediação social, que é o Corpo místico de Cristo”³⁸⁷. O remate chega a ser risível: “O esforço de Marx pouco adiantou, mas vale a pena

³⁸⁴ Calvez, **O pensamento de Karl Marx**, II, p. 304.

³⁸⁵ Idem, p. 380.

³⁸⁶ Ibidem, p. 435.

³⁸⁷ Ibidem, p. 392.

recomeçá-lo, com mais amplas perspectivas”³⁸⁸. Malgrado as distinções anunciadas, a obra de Calvez finaliza de um jeito que lembra muito o estilo de Bigo. E os jesuítas, cuja fama de confessores de papas e monarcas é proverbial, definitivamente ampliaram sua lista de clientes. Outro parágrafo de fôlego se impõe:

Só Cristo pode ser o verdadeiro mediador, que Marx procurava. Só Cristo pode operar a revolução salvadora, que Marx em vão esperava do proletariado. Assim como a revolução, segundo Marx, deve ser o ato essencial do proletariado, assim a morte de Cristo – Vencedor da Morte – é o ato essencial da sua vida humana. (...) Esta sociedade, realidade sempre presente da mediação de Cristo, é a Igreja, corpo místico de Cristo. É esta uma sociedade sem classes, onde o fermento de divisão social é radicalmente eliminado. Se o proletariado marxista se devia tornar no homem total, Cristo tornou-se, efetivamente, toda a humanidade.³⁸⁹

Diante desta massa crítica jesuítica, o Partido Comunista Francês (PCF) sentiu-se obrigado a reagir, organizando em abril de 1957 uma conferência contraditória pública, na qual intelectuais marxistas franceses (como Henri Denis e Roger Garaudy, entre outros) “responderiam a seus críticos católicos”³⁹⁰. No entanto, Bigo, Chambre e Calvez recusaram o convite por conta da suspeita “de que o debate declinaria certamente da serenidade objetiva que convém à pesquisa científica, (...) numa reunião onde a propaganda tinha todas as possibilidades de ficar com a última palavra”³⁹¹. As impressões de um dos envolvidos, Pierre Bigo, ajuda a entender a (quase) impossibilidade de um diálogo efetivo. No Prólogo à 3ª edição da obra, de 1961, ele comenta o episódio:

Tínhamos esperado que o retorno ao verdadeiro Marx permitisse um diálogo frutuoso com os próprios marxistas. Foi deste lado que as reações foram as mais decepcionantes. (...) Para os militantes do Partido, a obra devia ser pura e simplesmente desacreditada. (...) [Assim], o julgamento foi feito à revelia, os “autores católicos ausentes”, desencorajados pela fraqueza das respostas até então dadas pelos comunistas a suas sérias questões.³⁹²

Realmente, não poderia prosperar um diálogo no qual uma das partes (provavelmente, ambas) presume deter “o verdadeiro Marx”, e, o que é pior, recusa um confronto por saber de antemão o que irá acontecer... Aliás, contagiado por esse estado de espírito, o tradutor do livro

³⁸⁸ Ibidem, p. 447.

³⁸⁹ Ibidem, p. 391.

³⁹⁰ A coletânea, com artigos de Denis, Garaudy, Georges Cogniot e Guy Besse, foi publicada como **Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques**, Paris, Editions Sociales, 1957.

³⁹¹ Idem, p. 85.

de Calvez, o padre (e jesuíta) Agostinho Veloso, numa atitude que rompia com uma estabelecida tradição de discrição, e após percorrer silenciosamente as quase mil páginas da referida obra, não resistiu e, ao seu final, aduziu cinco parágrafos de sua própria lavra. Na verdade, trata-se de um comentário à coletânea organizada pelo PCF. Demos voz ao tradutor, ao menos uma vez:

Esta obra de Calvez saiu à luz em 1956. Os comunistas assustaram-se com ela e em vão tentaram responder-lhe. (...) Os marxistas, incapazes de ultrapassar o primarismo desta negação absurda [de Deus], não hesitam em preferir os caminhos do desespero aos caminhos da esperança. Cristianismo e marxismo são duas mundividências opostas, com duas linguagens diferentes, sem possibilidade de passagem de um lado para o outro. Tanto o comunista que abraça o catolicismo, como o católico que passa ao marxismo, fazem-no não em virtude de um diálogo entre duas mundividências, com as suas respectivas linguagens, mas sim trocando uma mundividência pela outra e uma linguagem pela outra. Entre o SIM católico e o NÃO comunista, não há meio termo, nem lugar para qualquer compromisso.

Diante de um tal nível de ruído na comunicação, com tão entranhadas incompreensões de lado a lado (até do tradutor...), parecia só restar a alternativa de encerrar o diálogo, mal iniciado, e decretar: fim de papo! Será? Veremos que não.

Com as mãos estendidas

Em plena campanha eleitoral de 1936, o secretário geral do PCF, Maurice Thorez, fez um discurso que daria muito que falar: “A ti estendemos a mão, católico, operário, empregado, artesão, camponês, nós que somos leigos, porque tu és nosso irmão e porque, como nós, és assombrado pelas mesmas preocupações”³⁹³. Esta “politique de la main tendue” (“política da mão estendida”), como ficou consagrada, ultrapassaria a conjuntura na qual foi gestada, a das Frentes Populares dos anos 30, para ser requisitada ou demonizada todas as vezes que cristãos e marxistas se defrontassem doravante³⁹⁴. O acúmulo de quase um século de pensamento marxista (uma parte do qual eivado de um ateísmo militante), somado aos diversos

³⁹² Bigo, **Marxismo e Humanismo**, p. 37.

³⁹³ **Dossiers de l’Action Populaire**, 365, Paris, 1936. Apud Ildefonso Camacho, **Doutrina Social da Igreja: abordagem histórica**, trad. de J. A. Ceschin, São Paulo, Loyola, 1995, p. 142, nota 19.

³⁹⁴ Agradeço ao professor Cândido da Costa e Silva por ter me alertado para a importância desta política no contexto do debate jesuítico acerca do marxismo.

documentos oficiais da Igreja Católica sobre ele (sempre em tom condenatório), interpunham obstáculos consideráveis para que estas mãos pudessem se entrelaçar.

De fato, o Papa Pio IX já qualificava de “funestos” o comunismo e o socialismo ao arrolar os principais erros da época em sua Encíclica **Quanta Cura**, de 8 de dezembro de 1864³⁹⁵. No que seria referendado por Leão XIII, “o papa social”, logo em seu primeiro ano de papado, quando alude ao comunismo como “uma peste mortal que ataca a medula da sociedade humana e a destruiria”, na Encíclica **Quod apostolici muneris**, de 28 de dezembro de 1878³⁹⁶. Nenhum Pontífice, todavia, se empenhou no tema como Pio XI, quem mais vezes e com maior veemência se pronunciou contra o comunismo, em não menos que uma Alocução e seis Encíclicas, das quais a mais famosa foi **Divini Redemptoris**, de 19 de março de 1937. Nela, o nome de Marx é citado pela primeira vez (nunca se usa o termo *marxismo*, referindo-se a *comunismo* o tempo inteiro) e se declara o comunismo marxista “intrinsecamente mau, [de maneira que] não se pode admitir que colaborem com ele em terreno algum os que querem salvar da ruína a civilização cristã”³⁹⁷.

Seria a resposta definitiva da Santa Sé, logo no ano seguinte ao convite (ou provocação?) de Thorez? Em verdade, o próprio Pio XI tateava em busca de uma formulação mais bem acabada. Anos antes desta “condenação inapelável”, por exemplo, havia exposto numa outra Encíclica um pensamento substancialmente diverso. É claro que o contexto da **Quadragesimo Anno**, lançada em 1931 em homenagem à **Rerum Novarum**, era bastante diferente, sem as ameaças que rondavam a Europa (a Cidade do Vaticano incluída) no final da década de 1930. De qualquer forma, vale a pena conhecê-la de perto, tanto mais que os jesuítas tiveram um papel determinante em sua elaboração.

Segundo consta, Pio XI solicitou ao Geral Ledochowski que designasse alguns jesuítas (preferencialmente de língua germânica, dizem) para elaborar um esboço da Encíclica. O escolhido para coordenar o trabalho foi Oswald Von Nell-Breuning, sociólogo reputado e doutor em teologia, que se dedicou com grande afinco a esta desafiadora empreitada, que deveria ser realizada em completo sigilo, o que o impediu de consultar outros teólogos,

³⁹⁵ Papa Pio IX, **Quanta Cura. Carta Encíclica sobre os Principais Erros da Época**, trad. de Manuel Alves da Silva, São Paulo, Paulinas, 1965, p. 9.

³⁹⁶ Apud Calvez, **O pensamento de Karl Marx, II**, p. 365-366.

³⁹⁷ Arturo Gaete, “Los cristianos y el marxismo: de Pio XI a Paulo VI”, **Mensaje**, 209, Santiago, jun., 1972, p. 330, tradução nossa.

filósofos e sociólogos. Nell-Breuning, entretanto, considerou-se apto por conta “da formação normal do jesuíta no terreno conceitual, que possui, de fato, uma superioridade comparável à do marxista bem formado diante de seus adversários”³⁹⁸. Insólito estado de espírito para quem começa a redação de um documento pontifício...

Mais interessante é sua interpretação acerca da Encíclica. Num artigo publicado originalmente em 1967, na revista da Companhia na Alemanha, a **Stimme der Zeit**, ele garantiu que Pio XI “retomou de Marx o essencial e o introduziu no ensinamento social católico”, ainda que continuassem a existir diferenças substanciais entre ambos³⁹⁹. Mas não podemos esquecer que nos movemos no espaço da dialética inaciana: num momento, ele admite que “nós todos nos apoiamos sobre os ombros de Marx”; noutro, afirma que “a doutrina social católica vê em Marx o seu grande antagonista; ela lhes testemunha seu respeito”⁴⁰⁰. Nunca é demais repetir a máxima de Inácio de Loyola: “prevenir as tentações com os seus contrários”⁴⁰¹.

O certo é que o documento final ficou conhecido não por esse tributo a Marx, antes pela solução corporativista proposta, baseada na “colaboração pacífica das distintas classes”. Nell-Breuning reconheceu a inspiração dos estudos de outro jesuíta, sociólogo e alemão, Gustav Gundlach, conhecido divulgador da escola chamada de Solidarismo, do Pe. Pesch, que advogava uma alternativa intermediária entre o capitalismo e o socialismo. Também sabemos por outras fontes que Nell-Breuning “atribuiu a si próprio um excessivo protagonismo na elaboração do documento”⁴⁰², já que outras pessoas intervieram de modo decisivo, como o já referido Gustave Desbuquois, mais propenso a um socialismo moderado, e um jesuíta belga, Pe. Albert Muller, a quem coube conjugar ambos os enfoques numa solução que fosse coerente. Sem falar no inciso sobre o sistema corporativo do fascismo, redigido pelo próprio Pio XI...

Quanto ao ponto que nos diz respeito de perto, qual seja, o diálogo com o pensamento marxiano, nota-se um pequeno progresso, oriundo da cisão do socialismo em dois blocos: um

³⁹⁸ Oswald von Nell-Breuning, “‘**Quadragesimo Anno**’: como se escreveu uma Encíclica”, **Mensaje**, 214, Santiago, nov., 1972, p. 659.

³⁹⁹ Oswald von Nell-Breuning, “Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo”, **Cadernos do CEAS**, 7, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jun., 1970, p. 4.

⁴⁰⁰ Nell-Breuning, “Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo”, p. 10-11.

⁴⁰¹ Loyola, **Constituições da Companhia de Jesus**, 265.

⁴⁰² Camacho, **Doutrina Social da Igreja**, p. 104. O jesuíta Ildefonso Camacho é professor da Faculdade de Teologia de Granada, responsável pela formação dos jesuítas espanhóis. Sobre o Pe. Pesch, ver capítulo 3, nota 31.

“violento”, denominado sempre de comunismo e caracterizado como “ímpio e iníquo”; outro “moderado”, que seria o socialismo propriamente dito e requereria da Igreja um olhar mais acurado, posto que algumas de suas propostas coincidiam com as aspirações dos católicos. O veredicto final, porém, estava bem longe de um sinal verde para uma conversa fraterna: “Socialismo religioso, socialismo cristão, implicam expressões contraditórias: ninguém pode ser, ao mesmo tempo, um bom católico e um verdadeiro socialista”⁴⁰³.

Em 1949, já no Pontificado de Pio XII, o citado **Decreto do Santo Ofício** tomava severas medidas disciplinares com relação aos católicos que praticassem atos favoráveis ao comunismo. Os termos em que está formulado não deixam margem a dúvidas: à primeira pergunta, se “é lícito a um católico inscrever-se ou colaborar com os partidos comunistas?”, a resposta é “Não”, em virtude do comunismo negar o sobrenatural e ser inimigo de Deus, da verdadeira religião e da Igreja de Cristo”. Quanto à segunda questão, se “é lícito publicar, propagar ou ler livros, jornais ou revistas que defendam a ação ou a doutrina dos comunistas, ou escrever nelas?”, outro “Não” rotundo como resposta, numa derivação direta da argumentação anterior⁴⁰⁴.

Pio XII foi um papa profundamente ligado aos jesuítas, que fez os **Exercícios Espirituais** pela primeira vez aos 18 anos, tinha uma devoção toda especial pela imagem da *Virgem Madonna della Strada*, na Igreja do Gesù, estudou na PUG e fez do Cardeal jesuíta Agostinho Bea seu confessor⁴⁰⁵. E era também profundamente anticomunista. Mais: dele se dizia que “estava apavorado com a perspectiva de uma Itália comunista”⁴⁰⁶. Foi como Arcebispo instalado em Munique que ele presenciou a tomada do poder bolchevique posterior ao armistício de 1918. Como se não bastasse, em abril de 1919, o ainda Núncio Eugênio Pacelli teve de enfrentar uma turba que foi à sede da Nunciatura para confiscar sua limusine oficial, num incidente que tem sido mencionado como a gota d’água para o seu ódio ao comunismo⁴⁰⁷. Evidentemente, a perseguição sofrida pela Igreja na Rússia e no México da época, com milhares de padres, religiosos e leigos católicos perseguidos e mortos, em muito

⁴⁰³ **Quadragesimo Anno**, 120. Apud Camacho, **Doutrina Social da Igreja**, p. 120.

⁴⁰⁴ Papa Pio XII, **Decreto do Santo Ofício**, 15 de julho de 1949, www.montfort.org.br, acessado em 25 de agosto de 2006. A pena para os católicos que colaborassem com os partidos comunistas era a não admissão aos sacramentos; em caso de defesa e divulgação da doutrina, a consequência seria mais drástica: a excomunhão.

⁴⁰⁵ São jesuítas os responsáveis pela causa de sua beatificação.

⁴⁰⁶ Ávila, **A alma de um padre**, p. 155. Neste particular, a impressão do Pe. Fernando Bastos de Ávila é preciosa, porque ele concluía em Roma seus estudos de teologia justamente por estes anos.

⁴⁰⁷ O episódio é narrado com detalhes em John Cornwell, **O Papa de Hitler: a história secreta de Pio XII**, trad. de A. B. Pinheiros de Lemos, 2ª ed., Rio de Janeiro, Imago, 2000, p. 90.

contribuiu para este sentimento. O certo é que ele excomungou diversos católicos que apoiaram os comunistas e, em 1939, no primeiro ano do seu Pontificado, enviou um telegrama de congratulações ao general Franco “pela vitória católica da Espanha”⁴⁰⁸.

Seu sucessor no trono de Pedro, João XXIII, não acenaria com mudanças neste aspecto da doutrina da Igreja. Merecidamente louvado por sua breve e profética ação em tantas dimensões da Igreja, tal não se deu no que diz respeito à colaboração com os marxistas, e mesmo no julgamento de alguns jesuítas menos ortodoxos. Quando Núncio de Paris, entre 1945 e 1952, um período efervescente da Ação Popular, é bom ter presente, Ângelo Roncalli não demonstrou muita paciência com Teilhard de Chardin. Um dia teria inclusive confidenciado a um assessor (por acaso, também jesuíta): “Esse Teilhard não se poderia contentar em ensinar o catecismo e a doutrina social da Igreja, em vez de levantar todos estes problemas?”⁴⁰⁹.

Postura semelhante foi adotada com relação aos padres operários: apesar das sanções conta eles terem sido de 1953, quando Roncalli já era Patriarca de Veneza, o **Decreto** que suspendeu definitivamente o trabalho dos sacerdotes como operários ou empregados marca a estréia do seu pontificado, no verão de 1959. Sua agenda nos primeiros anos de pontificado incluía o combate ao naturalismo, ao protestantismo, ao espiritismo e ao marxismo⁴¹⁰. A alocução aos membros da Associação Cristã dos Trabalhadores Italianos, em Roma, em 1º de maio de 1959, na festa de São José Operário, traduz com fidelidade esse ideário:

Há o perigo de que penetre nas inteligências o falso axioma, segundo o qual, para fazer justiça social, para socorrer os desgraçados de toda a espécie, para impor o respeito das leis tributárias, é absolutamente necessário associar-se com os negadores de Deus e opressores da liberdade humana, e talvez até dobrar-se aos seus caprichos. Tal modo de pensar é falso nas premissas e tristemente funesto nas suas aplicações.⁴¹¹

Mesmo na **Mater et Magistra**, Encíclica de 1961 que procurava atualizar a análise da questão social feita por Leão XIII sete décadas atrás, João XXIII não avança um milímetro sequer no

⁴⁰⁸ Apud John Cornwell, **O Papa de Hitler**, p. 254.

⁴⁰⁹ Apud Riccardo Mezzanotte (org.), **João XXII: pró e contra**, trad. de Edna Franklin de A. Gimenez, São Paulo, Melhoramentos, 1976, p. 41.

⁴¹⁰ Wolfgang Gruen, “O movimento catequético: rápida memória da caminhada da catequese no Brasil dos anos 50 aos 80”, in Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.), **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 204.

entendimento do conflito entre o capital e o trabalho, ao reafirmar, por exemplo, que “o direito de propriedade privada, mesmo sobre bens produtivos, tem valor permanente, pela simples razão de ser um direito natural, fundado sobre a prioridade ontológica e final de cada ser humano em relação à sociedade”⁴¹². E a menção, como sempre tímida e abstrata, à “função social intrínseca” (§ 116) a este mesmo direito de propriedade, é, igualmente, uma dívida para com a **Rerum Novarum**, em nada apontando para uma nova orientação social.

As inovações, no campo doutrinal como nas relações políticas, estariam reservadas para seus últimos momentos de vida. A audiência concedida, em fevereiro de 1963, a Alexei Adjubei, diretor do jornal moscovita **Izvestia**, genro de Nikita Kruchthov, devidamente acompanhado de sua esposa, a filha do líder russo, Rada Kruchtchova, é considerada por alguns como o início da distensão com o mundo soviético. E, por fim, **Pacem in Terris**, promulgada a 11 de abril de 1963, menos de três meses antes de morrer, trouxe uma verdadeira lufada de vento nesta densa atmosfera. Os parágrafos 158 e 159 estão entre os mais importantes de toda a história do pensamento social católico:

158. Além disso, cumpre não identificar falsas idéias filosóficas sobre a natureza, a origem e o fim do universo e do homem com movimentos históricos de finalidade econômica, social, cultural ou política, embora tais movimentos encontrem nessas idéias filosóficas a sua origem e inspiração. A doutrina, uma vez formulada, é aquilo que é, mas um movimento, mergulhado como está em situações históricas em contínuo devir, não pode deixar de lhes sofrer o influxo e, portanto, é suscetível de alterações profundas. De resto, quem ousará negar que nesses movimentos, na medida em que concordam com as normas da reta razão e interpretam as justas aspirações humanas, não possa haver elementos positivos dignos de aprovação?

159. Pode, por conseguinte, acontecer que encontros de ordem prática, considerados até agora inúteis para ambos os lados, sejam hoje ou possam vir a ser amanhã, verdadeiramente frutuosos. Decidir se já chegou tal momento ou não, e estabelecer em que modos e graus se hão de conjugar esforços na demanda de objetivos econômicos, sociais, culturais, políticos, que se revelem desejáveis e úteis para o bem comum, são problemas que só pode resolver a virtude da prudência, moderadora de todas as virtudes que regem a vida individual e social.⁴¹³

⁴¹¹ **Osservatore Romano**, Roma, 2-3 de maio de 1959, apud Calvez, **O pensamento de Karl Marx**, II, p. 382, nota a.

⁴¹² Papa João XXIII, **Mater et Magistra. Carta Encíclica sobre a Evolução da Questão Social à luz da Doutrina Cristã**, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, 8ª ed., São Paulo, Paulinas, 1984, 106.

⁴¹³ Papa João XXIII, **Pacem in Terris. Carta Encíclica sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade**, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, Roma, 11 de abril de 1963, 158, 159. (www.vatican.va, acessado em 27 de março de 2006)

A distinção clara entre as ideologias e os movimentos nelas inspirados e a aprovação oficial dos encontros com os não-católicos era o que faltava para o diálogo. Mesmo a Encíclica ressaltando, prudentemente, que, no caso dos católicos, tal decisão estivesse subordinada aos princípios de ordem ética e religiosa e competisse, em última instância, à autoridade eclesiástica. A reação eclesial não tardaria. No final da segunda sessão do Concílio Vaticano II, em dezembro de 1963, seis meses depois da eleição de Paulo VI, uma petição assinada por duzentos padres conciliares de 46 países, membros do grupo integrista “Coetus Internationalis Patrum” (do qual faziam parte o arcebispo de Diamantina, Dom Geraldo Proença Sigaud, e o bispo de Campos, Dom Antônio de Castro Mayer), pedia que o comunismo, o socialismo e o ateísmo fossem condenados explicitamente. Mas os tempos de anátema haviam acabado (por um pontificado, ao menos). Quase como um gesto simbólico, Paulo VI suprimiu em 1965 o *Index Librorum Prohibitorum* (Índice dos Livros Proibidos), o qual havia sido instituído no longínquo século XVI.

O passo final viria com a **Octogesima Adveniens**. Publicada em maio de 1971 como uma Carta dirigida ao Cardeal Maurício Roy, presidente do Conselho dos Leigos e da Comissão Pontifícia Justiça e Paz, por ocasião de mais um aniversário da **Rerum Novarum**, não parecia trazer nenhuma novidade ao repisar a proibição da adesão do cristão a sistemas ideológicos ou políticos opostos radicalmente à fé, incluindo aí as previsíveis menções às ideologias marxista e liberal (§ 26). No entanto, ao se deparar com a atração crescente dos cristãos pelas correntes socialistas, que procuram nelas os mesmos anseios acalentados por sua fé, o Papa Paulo VI, educado pelos jesuítas, opera um movimento tipicamente inaciano e recomenda “um discernimento atento” (§ 31). Com isso, abre-se espaço para a aceitação dos diversos sentidos do socialismo: (1) a aspiração generosa por uma sociedade mais justa, (2) os movimentos históricos com finalidade política e (3) a ideologia que pretende dar uma visão total e autônoma do homem.

Mais que isso, por primeira vez deixa-se de tratar tais correntes de maneira homogênea, enriquecendo o cenário com a evolução histórica do marxismo, cuja “explosão” (para usar o termo da Carta Apostólica) rompeu aquela ideologia unitária, desdobrando-se igualmente em diversos escalões de expressão do marxismo: (1) como uma prática ativa da luta de classes, (2) como o exercício de um poder político e econômico, (3) como uma ideologia, o materialismo histórico e (4) como uma atividade científica, através de um método rigoroso de exame da realidade social e política (§ 33). Eis o crucial momento de *discernir*:

Devem fazer-se distinções que hão de servir para guiar as opções concretas. No entanto, estas distinções não devem ir até o extremismo de considerar esses diversos escalões de expressão do socialismo como completamente separados e independentes. (...) Então, uma tal perspicácia permitirá aos cristãos estabelecer o grau de compromisso possível nessa causa, salvaguardando os valores, principalmente, de liberdade, de responsabilidade e de abertura a espiritual, que garantam o desabrochamento integral do homem.⁴¹⁴

Ainda que o papa advertisse, mais adiante, que “seria ilusório e até perigoso chegar-se ao ponto de esquecer a ligação íntima que une [os diversos aspectos do marxismo] radicalmente, e de aceitar os elementos de análise marxista sem reconhecer as suas relações com a ideologia”⁴¹⁵, as mãos se estendiam pra valer. Note que cabe agora “aos cristãos estabelecer o grau de compromisso” que “hão de servir para guiar as opções concretas”, não mais à autoridade eclesial, como na formulação da **Pacem in Terris**.

A própria Cúria Romana, tão cautelosa em seus movimentos, também faria suas opções concretas. Estes anos seriam conhecidos como a *Ostpolitik*, política de aproximação do Vaticano com os regimes comunistas, orientada por Paulo VI e executada por seu Secretário de Estado, o Cardeal Agostinho Casaroli. Da viagem a Moscou, em 1971, passando por Cuba, em 1974, até chegar às relações com a China e os países emergentes da Ásia e da África, este foi um período de intenso e frutífero diálogo, em que pese as enormes tensões da Guerra Fria. Longe de nós tentar apresentá-lo como um Papa Vermelho. Não nos esqueçamos de que sua primeira missão à Companhia de Jesus foi exatamente o combate ao ateísmo, anunciada quando de sua exortação na abertura da CG XXXI, em maio de 1965:

À Companhia de Jesus, cuja missão específica é defender a Igreja e a religião quando os tempos são mais difíceis, confiamos o encargo de reunir todas as suas forças para se opor eficazmente ao ateísmo, sob a bandeira e proteção de São Miguel Arcanjo, príncipe da milícia celeste, cujo nome, já por si só, diz vitória, ou imediata ou prometida como certa. Com renovado vigor, combatam os filhos de Santo Inácio este combate, sem nada deixarem de organizar, para conseguir o bom êxito. Investiguem portanto, recolham informações de todo o gênero, imprimam o que for conveniente, discutam entre si, preparem especialistas sobre estes problemas, orem fervorosamente.⁴¹⁶

⁴¹⁴ Papa Paulo VI, **Octogesima Adveniens. Carta Apostólica por ocasião do 80º aniversário da Encíclica Rerum Novarum**, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, 2ª ed, São Paulo, Paulinas, 1977, 31.

⁴¹⁵ Papa Paulo VI, **Octogesima Adveniens**, 34.

⁴¹⁶ Papa Paulo VI, “Exortação”, 7 de maio de 1965, in Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXI: Documentos**, p. 13-14. O próprio Concílio Vaticano II, na **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**, havia refletido sobre a melhor atitude perante o ateísmo: embora o rejeitando inteiramente, a Igreja “proclama sinceramente que todos os homens, crentes e não-crentes, devem contribuir para a reta construção do mundo no qual vivem em comum. O que não é possível sem um prudente e sincero diálogo”. Cf. Papa Paulo VI, **Gaudium**

Em audiência concedida às Madres Abadessas e Prioras dos Mosteiros Beneditinos da Itália, em outubro de 1966, menos de um ano após o encerramento do Concílio Vaticano II, ele desautorizava qualquer suposição de que o Concílio fosse “uma espécie de furacão demolidor, uma revolução que subverte idéias e usos e que permite inopinadas e temerárias novidades. Não. O Concílio é uma renovação, não uma revolução”⁴¹⁷. O certo é que, “quanto mais distância tomamos do Pontificado de Paulo VI, mais avulta-nos sua personalidade, sua grandeza de coração, sua amplitude de mente”⁴¹⁸, para repetir o depoimento de um teólogo jesuíta. E quem haverá de negar a força destas palavras, ditas pelo membro de uma ordem religiosa que tantos atritos teve no tempo deste papa?

Nada disso seria suficiente para dissuadir as hostes anticomunistas de prosseguirem no seu “bom combate”. Como vimos, ainda durante o Vaticano II elas adotaram a posição de ataque. No caso brasileiro, se organizavam em torno da TFP, um dos mais estruturados e agressivos organismos de extrema direita da segunda metade do século XX. Fundada em São Paulo, em 1960, por Plínio Corrêa de Oliveira, ramificou-se por alguns países da América do Sul. Dentre os bispos integristas do país, Dom Geraldo Sigaud se afastaria mais tarde da TFP, mas o bispo de Campos, Dom Antônio de Castro Mayer, continuou resistindo em sua diocese não apenas às ideologias de esquerda mas às reformas litúrgicas do Concílio, até que acabou desligando-se publicamente da Igreja Católica e alinhando-se às posições de Monsenhor Marcel Lefebvre, arcebispo de Dakar que rompeu com Roma em 1976.

Para Plínio Corrêa de Oliveira, a política de abandono do estado de beligerância da maior potência espiritual do mundo em relação “à superpotência materialista e atéia que é Moscou” teve consequências dramáticas, pois “*se o Vaticano abrandava assim a repressão ao comunismo no terreno espiritual, julgando não correr com isto riscos de monta*, por que – puseram-se a pensar numerosos católicos – não abandonar, ou abrandar marcadamente, esta mesma repressão no terreno temporal?”⁴¹⁹. Aliás, no mesmo ano da **Pacem in Terris**, a TFP

et Spes. Constituição Pastoral sobre Igreja no mundo atual, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, Roma, 7 de dezembro de 1965, 21. (www.vatican.va, acessado em 15 de agosto de 2004)

⁴¹⁷ Papa Paulo VI, **Sinal do Reino: Paulo VI aos religiosos e às religiosas**, tradução das Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria, São Paulo, Paulinas, 1972, p. 157.

⁴¹⁸ João Batista Libânio, **A volta à Grande Disciplina: reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja**, São Paulo, Loyola, 1983, p. 8.

⁴¹⁹ Plínio Corrêa de Oliveira, **A Igreja ante a escalada da ameaça comunista: apelo aos Bispos silenciosos**, São Paulo, Vera Cruz, 1977, p. 67, grifos no original. Uma excelente fonte para acompanhar a ideologia da TFP é, além das obras de seu líder, a revista mensal **Catolicismo**, fundada em janeiro de 1951. Outras publicações integristas importantes foram **O Legionário** e **Hora Presente**, em São Paulo, e **Permanência**, no Rio de Janeiro (esta última ainda é editada e possui um site, www.permanencia.org.br).

lançou um livro de seu fundador quase em resposta à Encíclica: **Acordo com o regime comunista: para a Igreja, esperança ou autodemolição?** (São Paulo, Veracruz, 1963)⁴²⁰.

Outro adversário preferencial dos integristas era o filósofo católico neo-escolático Jacques Maritain, acusado de apoiar, no auge de sua carreira, a política da “main tendue” na França. Na verdade, em sua juventude Maritain foi integrista, como o atesta seu **Antimoderno** (1927), mas ele romperia logo em seguida com a Ação Francesa, orientando-se no sentido de uma problemática específica do mundo moderno, produzindo obras que marcaram época, como **Religião e Cultura** (1930), **Humanismo Integral** (1936) e **Princípios de uma política humanista** (1944). Destas, a mais exitosa foi sem dúvida alguma **Humanismo Integral: uma visão da nova ordem cristã** (São Paulo, Editora Nacional, 1942), freqüentemente citada por Paulo VI. No fim da vida, Maritain, falecido em 1973, voltaria a suas convicções iniciais, o que não deve surpreender, pois que ele “nunca pôs em questão radicalmente a idéia mesma de cristandade”⁴²¹. E, de certa forma, confirma as suspeitas de Gaston Fessard, receoso da degeneração destas filosofias tomistas ditas progressistas.

Além dos integristas, o grupo conservador também destilaria seu veneno antimarxista, ainda que com menos virulência. Gozando de uma posição de prestígio na Cúria romana, em função dos cardeais e diversos bispos que o compunham, o grupo estava articulado internacionalmente à *Opus Dei*, à *Comunione e Liberazione* (e sua revista **Trenta Giorni**) e à revista **Communio**. No Brasil, seus canais de expressão eram a revista **Pergunte e Responderemos**, de Dom Estevão Bettencourt, **Atualização**, do Pe. Pascoal Rangel, e da **Revista do Clero**, do Rio de Janeiro, bem como a ampla acolhida que sempre contaram na imprensa de grande circulação, com a anteriormente referida coluna fixa no **Jornal do Brasil**. A partir daí eles atacariam a Teologia da Libertação, as CEBs, a Ação Católica especializada e a própria CNBB. Em declaração a um jornal gaúcho, por exemplo, o Cardeal Vicente Scherer, de Porto Alegre, diz que a JOC “traí e evidencia, sem sombras de dúvida, a marca e a ideologia comunista. [Suas novas normas] substituíram o ideal do homem que se orienta segundo as luzes do Evangelho por conhecidos pontos da pregação marxista-leninista”⁴²².

⁴²⁰ Segundo os dados da TFP, a obra teria alcançado a marca de dez edições e mais de 163.500 exemplares divulgados (ela nunca esclarece se eles são vendidos ou distribuídos).

⁴²¹ Vaz, **Escritos de Filosofia**, p. 147.

⁴²² **Correio do Povo**, Porto Alegre, 18 de novembro de 1975, apud Oliveira, **A Igreja ante a escalada da ameaça comunista**, p. 46, nota 21.

Um poderoso opositor do marxismo surgiu naqueles anos, num raro caso de “dupla conversão”. Trata-se do Frei Boaventura Kloppenburg, OFM, antigo redator da **REB**, autor das crônicas do Concílio Vaticano II em cinco volumes e que confessou ter sido convertido pelo “novo Pentecostes de João XXIII e Paulo VI”, mas que se tornaria um dos críticos mais ferrenhos da “nova Teologia” latino-americana, defensor, inclusive, de medidas duras do Vaticano em relação aos teólogos heterodoxos, como seu confrade, Leonardo Boff. Em 1976, a XVIª Assembléia Geral do Celam solicitou-lhe, na condição de reitor do Instituto de Pastoral daquele órgão, uma investigação séria acerca de um fenômeno que começava a incomodar amplos setores da hierarquia. Esta é a gênese do seu livro, **Igreja Popular**, publicado no ano seguinte. A versão em espanhol sairia em 1982, pelo Secretariado Geral do Celam, de Bogotá. A edição que usaremos aqui é segunda em português, editada em 1983 e bastante ampliada, por conta do impacto das discussões de Puebla⁴²³.

O estilo de Kloppenburg é pesado, baseando-se no binômio exposição da teoria adversária (“desvios”)/refutação dos erros (“doutrina reta”), o que, se torna a leitura monótona, expõe com relativa fidedignidade os argumentos dos contendores. Na sua concepção, intromissão do marxismo na Igreja Popular resultou numa teologia bíblica eivada de materialismo histórico e na sacralização da luta pela libertação revolucionária. Assim, nega à Teologia da Libertação o estatuto de “teologia”, já que ela teria se tornado uma mera *praxeologia*, desqualificando a homologia entre o marxismo e o cristianismo. Kloppenburg nos ensina (é isso que o frei faz todo o tempo) que a esperança cristã difere essencialmente da marxista: enquanto aquela é escatológica, acontecendo num plano estritamente pessoal e operada exclusivamente por Cristo, esta é utópica, no sentido de “não realizável”. Deste modo, fazendo as vezes de médico mais do que de confessor, seu diagnóstico é o que se chamaria hoje de “reservado”: estes cristãos são intelectualmente *esquizofrênicos*, pois enxergam dicotomias por toda parte, e teologicamente *paranóicos*, apossados que estão pelo fantasma da ideologização, pois se encontram infectados pelo bacilo marxista⁴²⁴.

O ano de 1978 é um divisor de águas. O conclave realizado em meados de outubro acaba de eleger um papa do Leste. Monsenhor Trujillo é todo júbilo: “Acabou-se o diálogo com o

⁴²³ Boaventura Kloppenburg, **Igreja Popular**, 2ª ed., Rio de Janeiro, Agir, 1983. Uma interpretação latino-americana de refutação à Igreja Popular pode ser encontrada em Roberto Jiménez, **La Iglesia Popular en América Latina**, Caracas, Tripode; San Cristóbal, Universidade Católica de Táchira; Bogotá, Centro de Estudos para o Desenvolvimento e Integração da América Latina (CEDIAL), 1987, p. 185. Logo nas suas primeiras páginas, Jiménez considera a obra de Kloppenburg como “um livro-chave”.

marxismo”, exultou⁴²⁵. Pouco depois, falando aos professores da PUG, João Paulo seria bem menos categórico: “Tende a coragem de explorar, ainda que com prudência, novos caminhos”⁴²⁶.

Um assunto quente

Está mais do que na hora de retornar aos companheiros reunidos em 1978. Já expusemos o estado das artes do pensamento social jesuítico no que tange à interpretação de Marx. Vamos ver como tal debate repercutia nas costas brasileiras. Para começar esse levantamento, uma pergunta se coloca: como se inseria o marxismo na formação filosófica de então? Uma excelente crítica do obscurantismo da Companhia de Jesus (no Brasil, pelo menos), nos anos 40, é-nos oferecida pelo padre Ávila. Do ponto de vista teórico, ele a resume como uma “má escolástica”; na dimensão psicológico-afetiva, um “campo de concentração espiritual”⁴²⁷. A formação filosófica, por exemplo, era feita com base no livro de **Historia da Filosofia** do padre Leonel Franca, um dos jesuítas mais respeitados do Brasil na primeira metade do século XX, doutor em Filosofia e Teologia pela PUG e fundador e primeiro reitor da PUC do Rio de Janeiro, em 1940. No entanto, nas mais de 300 páginas de seu manual, um “texto modesto” (nas palavras elegantes de Ávila) lançado em 1918, é pouco o que se consegue aprender a respeito de Marx: as datas de nascimento e morte, que ele se inspirou no idealismo hegeliano “para desenvolver o seu materialismo histórico e o seu sistema de socialismo” e que, “com seu socialismo coletivista, errou caminho pretendendo resolver a questão social, politicamente, em nome do interesse”⁴²⁸. Em suma: condenação sem direito de defesa.

O percurso até o marxismo se dava, no mais das vezes, por atalhos, sobretudo através do personalismo de Mounier. Falando de sua formação entre 1943-1945, feita ainda no Brasil, Pe. Vaz lembra da apologética antimarxista da época, expressa nos **Cahiers des Archives de**

⁴²⁴ Kloppenburg, **Igreja Popular**, p. 108.

⁴²⁵ Apud Lamet, **Arrupe**, p. 398.

⁴²⁶ Apud Arrupe, **Itinerário**, p. 71. Em seu período de formação, Karol Wojtyła pensou em estudar na PUG mas preferiu o Angelicum, dirigido pelos dominicanos. Alguns biógrafos sugerem que ele teria sido recusado pelos jesuítas, mas essa versão carece ainda de comprovação.

⁴²⁷ Para uma viva descrição crítica dessa formação, ver Ávila, **A alma de um padre**, capítulo 4, “Minha formação”, p. 71-101, sobretudo 94ss.

⁴²⁸ Leonel Franca, **Noções de Historia da Philosophia**, 2ª ed., Rio de Janeiro, Livraria Drummond, 1921, p. 157; 264. Nem todos os pensadores receberam o mesmo tratamento: um contemporâneo de Marx, Herbert Spencer, por exemplo, mereceu cinco páginas de exposição, crítica e condenação, ou seja, bem mais que as cinco linhas dedicadas ao teórico comunista.

Philosophie sobre *La Philosophie du Communisme*. E confessaria, muito mais tarde: “Li muito Marx, nessa época. Procurei lê-lo honestamente, mas devo reconhecer que o li sempre à luz de Hegel, pois o marxismo nunca passou, a meus olhos, de uma província do hegelianismo em permanente estado de revolta”⁴²⁹. De todo modo, até o final dos anos 50, antes, portanto do golpe de 1964, quando Vaz colaborava intensamente com a JUC e a AP, predominou a atitude crítica e apologética em face do marxismo, sustentada na tradição do ensinamento social da Igreja e na síntese filosófico-teológica neo-escolástica (“escolástica” num sentido amplo). Com a aproximação crescente entre os militantes da Ação Católica, em cuja orientação inicial predominava o humanismo cristão, e as organizações de esquerda (no meio estudantil, nos sindicatos rurais e, em menor grau, na classe operária), ao longo da segunda metade dos anos 60 e, especialmente, na década de 1970, tal postura seria “infinitamente mais difícil”, comenta o filósofo, na medida em que ela haveria de ceder lugar a “uma atitude não apenas de simpatia como de adesão e utilização acrítica”⁴³⁰.

No Brasil, o Pe. Lima Vaz irá desempenhar um papel de destaque nesse debate através da categoria de “consciência histórica”, na tentativa de oferecer uma leitura cristã da história. As obras que marcam esse período, **Cristianismo e consciência histórica** (1963) e **Ontologia e História** (1968), visavam apresentar a *consciência cristã* como *consciência histórica* e servir de guia para a comunidade cristã. A primeira, apesar de não muito extensa, exerceu uma grande influência na formação de toda uma geração de militantes cristãos, sobretudo os jucistas. Sua formulação explicitamente “progressista” por certo que contribuiu para isso:

Pensamos poder mostrar que a edificação da imagem moderna do mundo, na forma do universo científico, (...) vai ao encontro no plano das significações profundas da visão cristã. (...) A visão cristã do mundo define para o homem cristão uma forma original de “consciência histórica”, (...) que nos permite descobrir as *exigências* autênticas de realização humana dos homens de uma determinada época ou cultura e situar as *opções* concretas desses homens na linha de tais exigências.⁴³¹

Na segunda, que reúne dez artigos publicados ao longo da década anterior, Vaz se situa numa “filosofia da práxis”, preocupada com o concreto, a ação, o destino do homem na história e o sentido coletivo da dimensão temporal, tudo isso através de um método dialético

⁴²⁹ Henrique Cláudio de Lima Vaz, **Depoimento**, 1976, www.padrevaz.hpg.ig.com.br, acessado em 28 de março de 2006.

⁴³⁰ Cf. Vaz, “Carta ao Pe. Calvez”, p. 3, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*.

ortodoxamente tomista, que “não cede nem ao hegelianismo, nem ao materialismo dialético”⁴³². Seu próprio autor não esconde a intenção de assegurar “uma atitude permanentemente crítica em face do marxismo na sua interpretação do sentido da história”⁴³³. Sem dúvida, na década que antecedeu ao evento de Medellín, a utilização de algumas categorias básicas da teoria marxista da história e da sociedade de classes passaram a predominar na expressão conceitual daqueles militantes cristãos. O influente filósofo reagiu a isso numa série de artigos publicados em **Síntese**, os quais despertaram o interesse do aparato repressivo, como vimos no capítulo anterior. Intitulados “Marxismo e filosofia” e divididos em três partes, saíram nas primeiras edições da revista, ao longo de 1959. Neles, Vaz efetua um balanço do marxismo como filosofia, pondo em questão sua validade teórica e chegando a conclusões surpreendentes.

Uma idéia-força serve de fio condutor para toda a argumentação: sem ter se dado nunca conta disso, Marx havia se comprometido em demasia com Hegel e é esta matriz hegeliana, incrustada no seio do projeto marxista, a responsável pela “irremediável”, “insuperável” e “invencível” contradição entre materialismo e dialética (os adjetivos são todos do filósofo mineiro), por conta da impossibilidade lógica de um materialismo que fosse ao mesmo tempo *histórico* e *dialético*. Um autêntico diálogo de “irmãos inimigos”, diz Vaz⁴³⁴. Por outro lado, dessa mesma obra, sobremaneira no terceiro dos **Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844**, que trata da propriedade privada e do comunismo, emerge a elaboração mais vigorosa da unidade homem-natureza “na qual se exprime o sentido mais profundo do seu humanismo”⁴³⁵. Mas um humanismo naturalista, cuja contraface é o ateísmo, já que qualquer abertura para a transcendência contradiz suas bases teóricas.

⁴³¹ Henrique Cláudio de Lima Vaz, **Cristianismo e consciência histórica**, São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas, 1963, p. 5; 61, grifos no original.

⁴³² Antônio Carlos Villaça, **O pensamento católico no Brasil**, Rio de Janeiro, Zahar, 1975, p. 184. Villaça o considera como “o mais profundo tomista do Brasil contemporâneo”, no que reforça o vaticínio feito anos antes por Fernando Arruda Campos em seu minucioso **Tomismo e neotomismo no Brasil**, São Paulo, Grijalbo, 1968, p. 144: “A obra de Henrique Vaz é, entre nós, segundo julgamos, a mais bem sucedida tentativa de repensamento da filosofia do Angélico dentro do contexto em que se coloca a problemática no pensamento filosófico moderno e atual”. Por fim, numa crítica recente, Marcelo Perine destaca em Vaz a “rigorosa formação escolástica e a fecunda apropriação dos elementos a filosofia moderna e contemporânea”, “Pe. Vaz e o diálogo com a modernidade” (entrevista), **IHU On-Line**, 197, São Leopoldo, Instituto Humanistas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), set., 2006, p. 9.

⁴³³ Lima Vaz, “Cristianismo e Utopia”, **Escritos de Filosofia**, p. 294.

⁴³⁴ Henrique Cláudio de Lima Vaz, “Marxismo e filosofia. Parte III”, **Síntese Política, Econômica e Social**, 2, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), abr.-jun., 1959, p. 47.

⁴³⁵ Lima Vaz, “Marxismo e filosofia. Parte III”, p. 54.

Precisamente aí residiria o núcleo da contradição, de acordo com o Pe. Vaz, na medida em que Marx elevou o processo histórico à categoria de “absoluto” e “exterior” à consciência. Esta se viu, por definição, relegada a um “momento” deste processo total, unicamente o “ser consciente”, nele imanente e condicionada por ele. Todavia, é esta mesma consciência que, num momento dado, deve adequar-se à totalidade da história para pronunciar-se sobre a significação total e absoluta do seu processo, ou seja, de *imanente* e *condicionado* o sujeito transmuta-se naquele que afirma o processo histórico como tal, sendo-lhe, portanto, *transcendente*. Estaríamos, dessa forma, diante do dualismo entre um processo dialético como totalidade absoluta e um processo histórico como contingência. E também a consciência revolucionária seria atravessada por este dualismo contraditório, o que a lançaria no terreno da fabulação mítica.

Eis, então, que surge mais um confessor do ateu alemão, disposto a descobrir no mais íntimo do pensamento de Marx (melhor dizendo, no seu espírito) “a exigência inelutável de uma opção mística – de uma mística transtornada – que pesará decisivamente no seu prodigioso destino histórico”⁴³⁶. A conversão do “ateu positivo” em “santo cristão” deve ter trazido uma significativa abertura no horizonte de ação para a legião de leitores militantes do Pe. Vaz:

O ato de fé ao reverso é o início de uma ascensão mítica, e sua coroa é um ato de “puro” amor, a entrega desinteressada ao “sentido da História” no advento da sociedade comunista. Trata-se de um empenho tipicamente religioso.(...) Se o ateu positivo chega a um estado de “puro amor”, de união mística com a História, e traz consigo, desfigurada e transtornada, a força criadora do dom de si, só um tipo se lhe opõe eficazmente: o santo cristão. (...) Apresentar, assim, o apelo à santidade cristã no termo de uma longa meditação sobre o marxismo não é, a nosso ver, projetar um ideal abstrato num futuro utópico. É voltar nossas esperanças para as energias espirituais do mundo cristão que tendem a uma realização mais perfeita do Evangelho.⁴³⁷

Seu companheiro de formação, Ávila não tem dúvida de que “foi o Pe. Vaz, com seus primeiros estudos sobre cristianismo e marxismo, sobre a consciência histórica, que despertou a Igreja do Brasil e da América Latina de sua piedosa hibernação devocional”⁴³⁸. Em apoio a esta opinião, é sempre bom recordar a atitude da maioria do episcopado brasileiro na crise que redundaria na ditadura militar. Em julho de 1962, diante da grave situação nacional, a

⁴³⁶ Henrique Cláudio de Lima Vaz, “Marxismo e filosofia. Partes I e II”, **Síntese Política, Econômica e Social**, 1, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), jan.-mar., 1959, p. 31-32.

⁴³⁷ Henrique Cláudio de Lima Vaz, “Marxismo e filosofia. Partes IV e V”, **Síntese Política, Econômica e Social**, 3, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), jul.-set., 1959, p. 65-68.

Comissão Central da CNBB divulgou um documento no qual se mostrava angustiada com a ordem capitalista, mas condenava igualmente as “soluções marxistas, não menos desumanizantes, pois atentam contra os direitos fundamentais da pessoa”⁴³⁹. Dois meses após o golpe, a mesma Comissão Central se reuniu no Rio de Janeiro para pronunciar-se sobre aquela “situação nacional”, agradecendo aos militares pelo “êxito incruento de uma revolução armada” (se soubessem quanto sangue haveria de correr...) e rendendo graças a Deus, “que atendeu às orações de milhões de brasileiros e nos livrou do perigo comunista”⁴⁴⁰.

Apesar de ausente naquele *Encontro sobre Fé e Marxismo*, já que jamais fez parte do PaPo, o padre Fernando Bastos de Ávila era, no entanto, uma presença intelectual significativa. A essa altura do nosso estudo sua pessoa dispensa maiores apresentações. Conhecemos algumas passagens decisivas de sua vida, vamos aprofundar um pouco mais seu pensamento, sobretudo no que diz respeito às idéias de esquerda. Por conta da formação deficiente e pouco permeável aos “ventos da modernidade”, ele próprio confessa que “conhecia muito pouco” de Marx até 1945 (isso depois dos três anos de Filosofia...), quando viajou para a Europa a fim de iniciar os estudos de Teologia e fazer seu doutorado. Sua opção anti-socialista, porém, antecede o próprio contato com a obra marxista. E se cristalizará na medida em que sua formação se robusteca. De volta ao Brasil e já doutor em Ciências Políticas e Sociais, Ávila não se contentará em lecionar em diversos cursos da PUC, fundando em 1957 a Escola de Sociologia e Política “com uma orientação mais aberta e mais voltada para a realidade brasileira”, como forma de contrapor-se à influência do marxismo, como narra em suas memórias⁴⁴¹.

É a partir desta Escola e da revista **Síntese**, criada também por ele dois anos depois, que Ávila exporá suas concepções acerca do socialismo e do marxismo. Já mencionamos, aliás, duas obras nas quais ele fez isso: **Neo-Capitalismo, Socialismo, Solidarismo**, de 1963⁴⁴², e **Pensamento social cristão – Antes de Marx**, de 1972. Esta última tem um interesse mais “arqueológico”, de modo que nos concentraremos no livreto dos anos 60, cuja influência se

⁴³⁸ Ávila, *A alma de um padre*, p. 358.

⁴³⁹ CNBB, “A Comissão Central da CNBB à Nação Brasileira”, 14 de julho de 1962, apud Beozzo, *A Igreja no Brasil*, p. 67.

⁴⁴⁰ Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Declaração da CNBB sobre a situação nacional**. Rio de Janeiro, 2 de julho de 1964. In Lima, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis, Vozes, 1979, p. 147.

⁴⁴¹ Ávila, *A alma de um padre*, p. 249-250.

espraiou pela juventude democrata cristã da época, gente da estirpe de Franco Montoro, José Richa e Afonso Camargo, e pela Associação de Dirigentes Cristãos de Empresa (ADCE), igualmente inventada por Ávila. O livro abre com o *Manifesto Solidarista*:

O Solidarismo é uma *doutrina*, portadora de uma dinâmica tendente a projetá-lo em um movimento e a encarná-lo em um *sistema*. (...) A comunidade é a grande descoberta e a grande força do Solidarismo. (...) O Solidarismo não se constitui de negações, de anátemas. Sua essência não é ser anticapitalista ou anticomunista. (...) Ele é personalista e comunitário. (...) O Solidarismo é o ideal a que confusa e inconscientemente aspiram todos aqueles que anseiam por um Brasil realmente democrático e cristão.⁴⁴³

Como reza o **Manifesto** em sua primeira frase, estamos diante de uma doutrina. E é menos como professor de sociologia e mais como doutrinador que Ávila vai expondo os principais fundamentos do Solidarismo, apresentado como a alternativa mais adequada para “um Brasil realmente democrático e cristão”. As duas outras estão enunciadas no título do opúsculo: Neo-Capitalismo e Socialismo (já que o Capitalismo enquanto tal “está liquidado, e só um romantismo nostálgico pode ainda sonhar numa volta às suas formas puras”⁴⁴⁴). Antes, porém, que se imagine estarmos diante de mais uma proposta de Terceira Via, há que alertar para o fato de que o Manifesto elege dois inimigos, mas estes não são o *Neo-Capitalismo* e o *Socialismo* e sim o *Socialismo* e o *Comunismo*. Assim, para afastar qualquer suposição de anticapitalismo, Ávila se apressa em esclarecer que

não se pode dizer que a Igreja condene o Neo-Capitalismo. Ela não poderia condenar um conjunto de medidas sociais e econômicas que representam um incontestável progresso sobre a situação histórica anterior. (...) Não podia condená-lo como sistema uma vez que, enfim, ele funciona bem, satisfazendo às exigências de justiça social em muitos países do mundo, por exemplo, nos Estados Unidos, na Alemanha Ocidental e em outros. É certo que ele ainda atribui uma supremacia ao capital. Contudo, desde que ele se funde num direito de propriedade de bens produtivos justamente adquiridos e desde que ela se exerça segundo as exigências do bem-comum, não vemos que seja intrinsecamente condenável.⁴⁴⁵

⁴⁴² O livro seria reeditado mais duas vezes: como **Solidarismo**, em 1965, pela mesma editora Agir, numa edição revista, e com o título ampliado (e modernizado) para **Solidarismo. Alternativa para a globalização**, em 1997, pela Santuário, de Aparecida (SP).

⁴⁴³ Fernando Bastos de Ávila, **Neo-Capitalismo, Socialismo, Solidarismo**, 2ª ed., Rio de Janeiro, Agir, 1963, p. 9-13, grifos no original.

⁴⁴⁴ Ávila, **Neo-Capitalismo, Socialismo, Solidarismo**, p. 17.

⁴⁴⁵ Idem, p. 39-40.

Quanto ao socialismo, além de considerá-lo “essencialmente um sistema totalitário”, Ávila deixa bem clara a finalidade do **Manifesto** ao anunciar o Solidarismo como “a única opção realista capaz de superar nossa fase de subdesenvolvimento e de nos preservar da sedução do socialismo”⁴⁴⁶. Mas não iremos detalhar agora esta concepção de socialismo. É a lição sobre o materialismo histórico e dialético que desejamos ouvir de Ávila:

O único princípio válido para o comunista é que o fim justifica os meios. (...) Para um comunista, a violência, a mentira, a calúnia, a traição, são moralmente bons, desde que sirvam ao fim que almejam: a conquista do poder. Daí a dificuldade de diálogo com o comunista. Rigorosamente falando, nunca se pode saber se ele é sincero, ou se apenas simula sinceridade para cumprir ordens do partido. O materialismo dialético não é apenas inaceitável para um cristão. É inaceitável por qualquer pessoa que repudia uma interpretação absurda e incoerente do mundo e da história. (...) Daí se segue que um católico não pode ser comunista e, se entra no partido comunista, é excluído da comunhão católica, isto é, não pode participar dos sacramentos da Igreja.⁴⁴⁷

O confessor dá lugar ao inquisidor. E ao político que não se furta em clarificar de que lado está: a revista **Síntese** era apoiada pelo Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES), o qual, por sua vez, era mantido por setores importantes do empresariado nacional, trabalhando em íntima colaboração com a Agência Central de Inteligência (CIA) e a Embaixada norte-americanas. Nestes primeiros anos da década de 1960, o IPES financiou uma rede de entidades de defesa da “democracia e da livre-iniciativa”, como o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD), patrocinando a desestabilização do governo de João Goulart⁴⁴⁸.

Outro jesuíta que viu Cavazzuti e Vaz se enfrentarem em 1978 foi o Pe. Andrés. Mas não podemos considerá-lo simples assistência, já que também ele fizera uma leitura minuciosa do marxismo. Em sua Tese de Doutorado em Filosofia, defendida na PUG em 1969, Andrés, então no Ibrades (mas não por muito tempo, como sabemos), se propõe a analisar a concepção de *homem* na obra de Karl Marx (mais especificamente nos **Manuscritos Econômico-Filosóficos**) e no materialismo dialético soviético de então, isto é, a União Soviética pós-Stalin. Dividida a obra rigorosamente em duas partes, ele dedicará as últimas páginas para proceder a uma síntese final do material compulsado. Cumpre registrar que o trabalho, apesar de escrito em castelhano, traz cerca de 90% de sua bibliografia em russo, com autores que vão

⁴⁴⁶ Ibidem, p. 20; 25.

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 72-73, 80.

⁴⁴⁸ Cf. Beozzo, **A Igreja no Brasil**, p. 49.

de Antonov a Tugarinov, o que dá uma boa dica de quem lia as edições do **Pravda** entregues na rua Bambina, em Botafogo.

Na primeira parte, publicada em 1968, sob a forma de artigo, numa revista dos jesuítas espanhóis, Andrés dissecou a obra de juventude de Marx decidido a (1) precisar o *humanismo* que dela se depreende e (2) demonstrar sua conexão com o *socialismo*. De acordo com ele, trata-se de um humanismo que coincide com o *ateísmo socialista* mas não com o *ateísmo filosófico*, justamente porque Marx rejeitara o ateísmo como base do seu humanismo. Entretanto, pondera o jesuíta espanhol, ao definir o homem por sua identidade dialética com a realidade total, “da qual deve distinguir-se afirmando-se”, produz tão somente uma crítica negativa, evitando cair num reducionismo materialista ou idealista, sem dotá-la, porém, de uma fundamentação positiva⁴⁴⁹.

Seguindo os passos de Chambre, Andrés mergulha nas profundidades do marxismo na União Soviética⁴⁵⁰. Neste, o *humanismo* de Marx se converte em *humanismos*, já que o materialismo dialético, disposto a expurgar qualquer vestígio de “antropologismo”, considera que os **Manuscritos**, encharcados de um humanismo ideal por conta da influência ainda fresca de Hegel, não representam o marxismo genuíno, este, sim, marcado pelo humanismo real. Ingressando em sua síntese final, Andrés conclui que as reflexões do materialismo dialético soviético são inconciliáveis com o pensamento marxista da década de 1840. E, mais que isso, ao se embasarem na dialética da natureza, terminam por enredar-se numa contradição insolúvel: ou a subjetividade é tida como algo real (formulação idealista) ou se torna mera sombra da matéria (concepção materialista vulgar)⁴⁵¹. Sua tese é inconclusiva (algo inusual nestes estudos), como a que sugerir que a superação deste dualismo talvez não fosse possível senão no plano da ação história concreta.

Mas qual interpretação de Marx desenvolveu Cavazzuti naqueles dias? Não dispomos de apontamentos de suas intervenções, mas podemos inferi-la de sua Tese de Doutorado em

⁴⁴⁹ Manuel Andrés Mato, **El hombre en Karl Marx y en el actual materialismo dialéctico**, Tese de Doutorado em Filosofia, Roma, Pontifícia Universidade Gregoriana, 1969, p. 54..

⁴⁵⁰ Curiosamente, não consta da bibliografia de Andrés o livro de Chambre sobre **Le marxisme en Union Soviétique**. Aliás, daquela tetralogia marxológica da Companhia de Jesus dos anos 50, consta apenas os livros de Wetter, **Der dialektische Materialismus**, edição de 1958, e Calvez, **La Pensée de Karl Marx**, em sua primeira edição.

⁴⁵¹ Cf. Mato, **El hombre en Karl Marx y en el actual materialismo dialéctico**, p. 161.

Filosofia, igualmente defendida na Universidade romana da Companhia, em 1971⁴⁵². Versando sobre clássica relação entre o Marxismo e o Humanismo, ele introduzia a novidade de discutir os fundamentos teóricos da antropologia marxista a partir do estruturalismo. Filiando-se à proposta althusseriana da “cesura epistemológica”, Cavazzuti considera que, no Marx da maturidade, a necessidade da história não será mais fundada sobre uma ideologia humanista, o que recoloca a pergunta fundamental: até que ponto o marxismo pode ser aceito por um cristão?

No entanto, Cavazzuti não é um althusseriano plenamente convertido: enquanto, para o filósofo francês, a teoria científica de Marx demonstrou-lhe a inconsistência e a natureza ideológica de todo humanismo, no que ele denominava de um “anti-humanismo teórico”, Cavazzuti continua achando que “Marx não abandona completamente sua filosofia humanista. É inevitável que ele continue a ter uma concepção do homem e do universo e, portanto, uma visão ideológica da realidade”⁴⁵³. O jesuíta procura fugir desta contradição, alegando que, ainda que presente, tal visão perdeu seu *status* explicativo da história real dos homens. Somente no final ele explicita para quem se orientava sua reflexão, sugerindo uma operação de “desideologização” das posições contrapostas (cristã e marxista). Sua preocupação, pois, se refere àquele atribulado diálogo que temos acompanhado:

É necessário que os cristãos, por exemplo, purifiquem sua fé de toda sedimentação ideológica. E, de outro lado, é indispensável que os marxistas se perguntem até que ponto sua visão da realidade é científica e não pré-formada. (...) Querendo ser realmente científico, o marxismo deve renunciar a definir a essência mais profunda do homem e do mundo, sua destinação e seu fim último.⁴⁵⁴

Em resumo, Cavazzuti vê na interpretação do marxismo defendida por Althusser uma abertura de perspectivas no diálogo entre cristãos e marxistas, na medida em que dissocia o “socialismo científico” da “filosofia materialista”. E, bem ao contrário da tradição inaugurada nos anos 40, não se consome em “surpreender” o inconsciente religioso recalcado no judeu Marx, mas definir uma plataforma comum a partir da qual marxistas e cristãos pudessem bater

⁴⁵² No ano seguinte, aliás, o doutor Cavazzuti entraria no Conselho Editorial dos **Cadernos do CEAS**, do qual foi redator entre 1973 e 1985, quando deixou o CEAS e a revista. Dentre os jesuítas baianos de então, o perfil de Cavazzuti é um dos mais acadêmicos. Ele combinava suas atividades editoriais com a docência, tendo ensinado filosofia na UCSal a partir de meados dos anos 70.

⁴⁵³ Tomás Cavazzuti, **Marxismo, estruturalismo e humanismo: a antropologia marxista e os fundamentos teóricos do marxismo na controvérsia suscitada por Louis Althusser**, Tese de Doutorado em Filosofia, Roma, PUG, 1977, p. 36.

⁴⁵⁴ Cavazzuti, **Marxismo, estruturalismo e humanismo**, p. 75-76.

um papo, sabedores de suas profundas diferenças e das efetivas possibilidades de acordo e ação conjunta⁴⁵⁵.

Outro ausente em corpo mas não em espírito naqueles dias agitados foi o Pe. Pedro Dalle Nogare. Um dos fundadores do CEAS baiano, o padre Pedro pertencia à Província Vêneto-Milanesa, da qual foi Provincial nos anos 50 (o futuro Delegado Pontifício Paolo Dezza foi um dos seus súditos...), antes de vir para o Brasil. Também Doutor em Filosofia pela PUG e pela Universidade de Gênova, elaborou sua obra mais divulgada a partir das aulas de Antropologia Filosófica ministradas na UFBA e na UCSal. Trata-se de um sucesso editorial, tendo chegado à 13ª edição. Publicada originalmente em 1973 (pela editora Herder, de São Paulo), tem o estilo de seu autor: direto, sem falsas erudições nem meias palavras. Não gasta muita tinta para afirmar que o marxismo tradicional (isto é, de Marx) é “uma doutrina humanista, embora de um humanismo mutilado. Mas o marxismo como praxe, regime político, sempre se mostrou anti-humano”⁴⁵⁶.

Ele também analisa os outros marxismos, nos quais se revela sua face anti-humanista. Refere-se especificamente a Louis Althusser, para quem seria cair em flagrante contradição falar de um humanismo marxista ou socialista, já que o socialismo seria um conceito científico, enquanto o humanismo estaria na esfera ideológica. Considera que Althusser sustenta “a tese escandalosa do anti-humanismo teórico de Marx”⁴⁵⁷. Neste aspecto, Dalle Nogare filia-se à formulação de Calvez, numa aberta discordância com Cavazzuti e os demais intérpretes humanistas do marxismo que propõem uma cesura epistemológica, até mesmo uma ruptura radical, entre o Marx jovem e o Marx adulto. No seu entendimento, haveria simplesmente uma

mudança de perspectiva, motivada exatamente pelas reflexões filosóficas de Marx jovem. (...) Bem longe de significar ruptura ou descontinuidade: há continuidade e até causalidade. Ousaríamos até afirmar que se Marx não houvesse passado pela experiência dos **Manuscritos Econômico-Filosóficos**

⁴⁵⁵ A Tese de Cavazzuti pode ser consultada também através da série de artigos que ele publicou na **Revista de Cultura Vozes**, o que reforça a larga circulação de suas idéias. Cf. “A epistemologia de Louis Althusser”, **Separata da Revista de Cultura Vozes**, 71 (5), Petrópolis, Vozes, jun.-jul., 1977, p. 403-413; “O pensamento científico de Marx”, **Separata da Revista de Cultura Vozes**, 71 (6), Petrópolis, Vozes, ago., 1977, p. 481-492; “Uma desideologização do marxismo?”, **Separata da Revista de Cultura Vozes**, 71 (7), Petrópolis, Vozes, set., 1977, p. 589-596.

⁴⁵⁶ Pedro Dalle Nogare, **Humanismos e anti-humanismos: introdução à Antropologia Filosófica**, 10ª ed., Petrópolis, Vozes, 1985, p. 102.

⁴⁵⁷ Dalle Nogare, **Humanismos e anti-humanismos**, p. 109.

de 1844 não se teria orientado para os estudos de economia, porque lhe teriam faltado motivação e impulso.⁴⁵⁸

Num artigo posterior à primeira edição de seu livro (estranhamente não incorporado a ele), Dalle Nogare voltaria ao “debate empolgante” em torno do humanismo cristão *versus* o humanismo marxista. E, apesar de ratificar a tese da continuidade entre o Marx da juventude e da maturidade, atenua sua postura, defendendo que, mesmo em se admitindo a procedência de um corte epistemológico, ainda assim isso não autorizaria falar em anti-humanismo, muito pelo contrário. Ao abandonar um humanismo meramente teórico por um outro, teórico-prático, Marx se tornaria “num certo sentido mais humanista que antes”. O anátema aos regimes nascidos desta inspiração teórica, contudo, são ampliados. O episódio da invasão do Afeganistão pela União Soviética, em 1979, seria apenas mais uma confirmação de uma doutrina humanista que se torna desumana e opressiva quando transposta para a prática. O professor de Antropologia faz questão de frisar que este anti-humanismo da práxis marxista não decorreria da “aplicação da genuína doutrina” mas de um flagrante desvio, cuja causa é identificada na “supervalorização do partido nos regimes comunistas, supervalorização introduzida por Lênin”⁴⁵⁹.

Não é acidental o volume e a densidade da reflexão sobre o marxismo por parte dos padres do CEAS, fossem ou não integrantes do PaPo. O Pe. Vaz sinalizava isso quando se contrapunha à visão dos “membros do CEAS de Salvador”. O artigo que abriu esta leitura marxiana da entidade baiana – pouco pretensioso, não era mais que “notas para uma releitura” de um artigo de Nell-Breuning – foi elaborado em 1970 pela Equipe Editorial dos **Cadernos do CEAS** em co-autoria com o Pe. Andrés, em seus derradeiros momentos no Ibrades⁴⁶⁰. A presença de Marx nos **Cadernos** foi irregular até a Anistia, em 1979, quando teve início um verdadeiro “boom” do alemão: entre os números 64 (de novembro/dezembro de 1979) e 100 (de novembro/dezembro de 1985) quase não há edição que não o traga de modo explícito, através de textos originais ou traduções. A revista publicou uma elucidativa “exposição de motivos” a esse respeito:

⁴⁵⁸ Idem, p. 113-114.

⁴⁵⁹ Pedro Dalle Nogare, “O Marxismo é um Humanismo?”, **Síntese Política, Econômica e Social – Nova fase**, 23, Rio de Janeiro, CIAS João XXIII, set.-dez., 1981, p. 62. Como se vê, Dalle Nogare não segue Calvez inteiramente, ao dissociar a doutrina marxista de sua concretização histórica. Haveremos de retomar essa discussão em torno dos partidos no próximo capítulo.

⁴⁶⁰ Cf. Manuel Andrés Mato et al., “Notas para uma releitura do artigo de Nell-Breuning em contexto latino-americano”, **Cadernos do CEAS**, 7, Salvador, jun., 1970, p. 12-18. Com menos de vinte páginas, essa edição

A nossa revista, ao publicar textos dos ou sobre os clássicos do marxismo não tem apenas um interesse teórico, mas tem sobretudo uma preocupação prática. Eles interessam pelo fato de conterem idéias que, entre outras, concorrem a definir a orientação e os instrumentos de luta do movimento popular. Também porque nascem de uma preocupação que nos é comum: não tanto a de conhecer a verdade da história e da sociedade, mas a de transformar a realidade para que se torne mais humana. (...) *Para que o pensamento de Marx possa ser compreendido corretamente* e possa oferecer ensinamentos úteis nas lutas do movimento popular, é necessário que cada escrito dele seja lido à luz das experiências assimiladas pelo autor e, por fim, à luz das particularidades da luta ou da polêmica que o inspiraram.⁴⁶¹

Se quisessem ser eruditos, os editores dos **Cadernos** poderiam ter adaptado a fórmula inaciana “Ad maiorem Dei gloriam” (“Para a maior glória de Deus”) ao contexto do capitalismo do século XX: “Ad maiorem Marx scientiam” (“Para o maior conhecimento de Marx”). Seu esforço de compreensão do marxismo partia da necessidade de não se separar a teoria da práxis, nem fazer dos clássicos um dogma, um “texto sagrado”, “mas um ponto de referência teórico válido na medida em que pode trazer luz sobre a prática atual do movimento popular”⁴⁶².

Num Encontro do PaPo do Nordeste, realizado em João Pessoa (PB) na mesma época desta tomada de posição, Pe. Cláudio Perani esboça um rápido histórico da assessoria do CEAS em quatro etapas, a saber: 1) cursos sobre a problemática do desenvolvimento para intelectuais de nível universitário; 2) cursos com agentes de trabalho social popular (da cidade e do campo) sobre a realidade sócio-econômica; 3) cursos e seminários locais com agentes de pastoral e animadores e 4) visitas e acompanhamento de práticas locais (CEBs, movimentos, grupos de trabalhadores, associações, oposições sindicais etc.). Ressaltando que, àquela altura, o CEAS se encontrava nas duas últimas fases, Perani identifica “os mestres” dessa caminhada: “o povo, com sua consciência, visão política, resistência e luta, sua fé. E os leigos, também de orientação marxista, por sua visão mais concreta e científica”⁴⁶³. Com relação a essa contribuição científica da teoria marxista, Perani faz questão de explicitar que “trata-se de considerar os *elementos fundamentais de uma sociedade*, isto é, aqueles que, em grandes

tem um valor histórico por marcar a estréia de Andrés no CEAS, ele que é seu atual decano, com mais de 25 anos de compromisso com as classes populares...

⁴⁶¹ CEAS, “A teoria e as exigências da prática” (introdução), **Cadernos do CEAS**, 77, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1982, p. 57, grifos nossos.

⁴⁶² CEAS, “A teoria e as exigências da prática”, p. 58.

⁴⁶³ Cláudio Perani, **A prática intelectual e social dos nossos Centros Sociais a partir da ótica dos pobres (Decreto 4) (apontamentos)**, João Pessoa, fev., 1982, p. 4. *Campo*.

traços, caracterizam uma formação social e determinam em grande parte o seu funcionamento: os elementos estruturais”⁴⁶⁴.

Este fenômeno não foi exclusivo do CIAS baiano, tendo ocorrido (em perspectivas e graus variados, evidentemente) em diversos outros centros de reflexão implantados pelos jesuítas latino-americanos desde o final dos anos 50. Suas publicações são um excelente termômetro disso. Além disso, seu impacto ultrapassou o círculo eclesiástico (ainda que tenham cumprido aí um papel notável de divulgação de um certo pensamento de esquerda), atingindo uma parcela considerável da intelectualidade acadêmica e de setores esquerda, que encontravam nelas um canal de interlocução: **Síntese** foi na sua origem um projeto editorial da PUC-Rio, enquanto os **Cadernos** gozavam de ampla circulação, tendo alcançado nos anos 80 a cifra de quatro mil assinantes espalhados pelo Brasil e outros países.

Resultado muito distinto daquele imaginado pelo Visitador Foyaca, que, como vimos, concebia o apostolado social como a “única maneira eficaz de resistir e vencer a progressiva infiltração marxista entre os intelectuais”. Os intelectuais, no caso, estavam dentro da própria Companhia. Neste ponto, contudo, há que fazer uma diferenciação entre o CIAS do centro (o Ibrades) e o nordestino (o CEAS), já que neste último a aproximação entre o cristianismo e o marxismo não se circunscrevia ao plano da teoria mas envolvia as relações pessoais: o diálogo não era apenas com o marxismo mas, sobretudo, com os marxistas. Naquele ano-chave de 1979, os jesuítas do CEAS destacavam a importância dos leigos (e, dentre eles, os marxistas) na opção por uma prática mais concreta e questionadora da ordem estabelecida: “O critério da ‘indiferença’, que coloca o absoluto somente em Deus, nos ajuda a descobrir a necessidade de reconhecer os condicionamentos ideológicos da nossa fé e da nossa prática. Freud e, sobretudo, Marx, podem ajudar como mestres da suspeita para descobrirmos isso. Praticamente, foram os leigos do CEAS que colaboraram para nós fazermos essa caminhada”⁴⁶⁵. O depoimento concedido por Perani anos depois é lapidar:

Devo reconhecer a grande contribuição dos amigos marxistas que, introduzindo-me no campo da análise marxista, me permitiram não somente aprimorar o conhecimento da realidade em que vivemos e o caminho da

⁴⁶⁴ Perani, **A prática intelectual e social dos nossos Centros Sociais...**, grifos no original, p. 5.

⁴⁶⁵ **CEAS Salvador (Encontro SJ)**, Salvador, mai., 1979, p. 4, grifo no original, *Campo*.

história, mas também aprofundar minha interpretação do Evangelho e da prática de Jesus, inspiradora da minha prática hoje.⁴⁶⁶

No Ibrades, por sua vez, apesar de também ocorrer este contato direto (seria praticamente impossível evitá-lo), o interesse maior estava na exegese do marxismo. Na ocasião da sua invasão, em 1970, havia inclusive uma grande divergência entre os generais envolvidos na operação se o que havia ali era estudo do marxismo ou subversão real. Reflexivo ou subversivo, o certo é que o CEAS, originalmente formado por “um primeiro grupo de Jesuítas que, aprofundando a Doutrina Social da Igreja, trabalhassem na pesquisa social e no processo de transformação da mentalidade predominante (burguesa e capitalista) num sentir, pensar e, conseqüentemente, agir, mais de acordo com tal Doutrina”⁴⁶⁷, interpretou essa doutrina segundo parâmetros nem sempre condizentes com o magistério oficial. Sua caminhada pelas sendas do marxismo não foi, por conseguinte, isenta de percalços. Como era de se esperar, tal postura criou atritos com a hierarquia eclesiástica.

Apenas como ilustração das tensões vivenciadas nestes tempos iniciais, vale a pena citar a carta que o Arcebispo Dom Avelar Brandão Vilela enviou à entidade em 1972 sobre os pontos a serem “examinados e reexaminados” no trabalho então realizado:

4) O aproveitamento da *análise científica* dos fatos caracterizada por uma ideologia não cristã pode trazer muitos equívocos, sobretudo quando se quer fazer trabalho de base; 5) Estou pessoalmente convencido que o Padre Geral não ouviria bem a afirmação de que o CEAS não aceita a orientação oficial da Igreja.⁴⁶⁸

Diante da insinuação de que os jesuítas baianos estariam descumprindo seu Quarto Voto (o de fidelidade especial ao Papa), Cláudio Perani, então Coordenador do CEAS, em correspondência datada do mesmo dia, responde que “não é intenção do CEAS não aceitar a orientação oficial da Igreja, apenas Tomás [Cavazzuti] queria referir-se àquela liberdade crítica afirmada na **Octogesima Adveniens**”. A verdade é que as “opções teóricas concretas” amadureciam tanto através da reflexão individual, a partir dos CIAS ou num ciclo de debates específico dos membros do PaPo. Respondendo à convocatória dirigida a todos os jesuítas pelo P. Geral, um grupo de trinta jesuítas dos CIAS latino-americanos reuniu-se em São

⁴⁶⁶ Cláudio Perani, “CEAS: saudoso e saudável”, **Cadernos do CEAS**, 185, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 2000, p. 89.

⁴⁶⁷ Cf. Cueto, **Raízes de uma missão**, capítulo 3.

Miguel (Argentina) em julho de 1974 para refletir sobre a realidade do continente, os instrumentos científicos mais adequados para seu entendimento e a função da teologia no ordenamento da ação pastoral. Concluído o Encontro, remetem aos Provinciais e demais Delegados à Congregação Geral XXXII que seria inaugurada no final daquele ano uma série de considerações, na intenção de contribuir para uma melhor percepção “dos problemas específicos do nosso continente que não são de fácil compreensão segundo a ótica dos países desenvolvidos”⁴⁶⁹. Vejamos como os padres latino-americanos encaram a utilização do marxismo:

Reivindicamos a necessidade de uma orientação das ciências sociais que permita, também com a ajuda da teoria e da metodologia marxista, uma crítica da ideologia dominante pela qual se mascara, ao povo, sua própria situação de opressão, e se impede todo processo que conduza a sua autêntica libertação.⁴⁷⁰

Num Encontro Nacional do PaPo realizado em Itaparica, em fevereiro de 1977, foram fixados os critérios e orientações gerais para a vitalização da dimensão social da Companhia de Jesus no Brasil. Vejamos as mais contundentes:

1.1. Que façamos uma opção de solidariedade com os oprimidos, pois, apesar da nossa boa vontade, estamos com os nossos Colégios e Universidades necessariamente mais ligados aos opressores, à burguesia (...);

1.2. (...) Que os nossos trabalhos e a nossa presença sejam com grupos que representem uma força maior na luta por uma verdadeira mudança das estruturas;

1.5. (...) Que o próprio Provincial seja uma pessoa comprometida com o social. E que o *ecônomo* não seja “comprometido” com uma visão capitalista do mundo;

1.6. Formação: a) Que haja, para todos os escolásticos, um estudo sério e positivo do marxismo, segundo as normas da Congregação dos Seminários; b) Que as casas de formação se situem em bairros populares, porque deixar as nossas casas em ambiente social de alta classe prejudica qualquer engajamento com os operários (...);

1.7. Que se possibilite, para todos os jesuítas, uma reciclagem que comportaria um estudo aprofundado do marxismo numa abordagem das ciências humanas;

⁴⁶⁸ **Carta de Dom Avelar Brandão Cardeal Vilela ao Pe. Cláudio Perani**, Salvador, 29 de outubro de 1972, *Campo*.

⁴⁶⁹ **A los PP. Provinciales y Delegados a la Congregación General, de Latinoamerica**, São Miguel, jul., 1974, p.1, tradução nossa, *Campo*.

⁴⁷⁰ **A los PP. Provinciales y Delegados a la Congregación General...**, idem, tradução nossa.

1.9. Que as Províncias dêem um apoio maior aos centros de reflexão e pesquisa (CEAS, Cedope, Ibrades), para que estes possam colaborar eficazmente com os trabalhos de base;

2.5. Insistir para que todas as casas registrem os seus funcionários e empregados, como é Lei, e que se generalize a praxe, já adotada por diversas casas, de pagar o justo salário e não só o mínimo

3.6. Que, no período de formação, se ofereçam possibilidades de ter experiências no mundo operário. 3.6.1. No Noviciado, por exemplo, seja colocada uma experiência de vida operária, como trabalho direto por alguns meses (...). 3.6.2. No Magistério, não se ofereça só a experiência dos Colégios mas também a possibilidade de participar diretamente da vida operária com trabalho em fábrica ou em trabalhos com operários.⁴⁷¹

Por mais radical que pareça tal programa, não se trata de sonhos de uma noite de verão de jesuítas isolados numa aprazível ilha do litoral baiano (as ilhas às vezes causam reações desse tipo...), antes reflete um certo estado de espírito que se amplia para toda a América Latina, pelo menos. De fato, dois anos depois, os representantes da Pastoral Popular de diversos países do continente reunidos nas cercanias da capital peruana recomendavam aos seus respectivos Provinciais, tendo como fonte inspiradora os recém-aprovados documentos de Puebla, que “façam realizar periodicamente uma análise das propriedades de nossas Províncias, de seu emprego de capital, das relações de trabalho de nossas obras, para eliminar delas todo compromisso com qualquer forma de injustiça. Os jesuítas administradores de nossos bens demonstrem seu sentido de justiça e sua carência de espírito capitalista”⁴⁷².

No Encontro de Huachipa (Lima, Peru), de junho de 1979, cerca de trinta jesuítas da Pastoral Popular de diversos países de América Latina propunham aos Provinciais do continente que “fomentem um estudo sério da possibilidade de utilizar elementos do método de análise marxista enquanto contradistintos da práxis política e da ideologia global marxista. Em especial: a) sua relação com a utopia e a ideologia marxista; b) sua relação com a opção preferencial pelos pobres e com a teologia e c) sua relação com as exigências que se vão dando na prática dos diversos grupos”. E acresciam: “Enquanto se obtêm os resultados do

⁴⁷¹ Comissão Nacional do Setor Social (CNAS), **Encontro de Mar Grande**, Salvador, 21-22 de fevereiro de 1977, p. 1-3, grifo no original, *Campo*. Presente em diversas ordens religiosas com esta mesma denominação, cabe ao Ecônomo a administração financeira de uma Província.

⁴⁷² **Propostas aos Provinciais da Companhia de Jesus na América Latina a partir dos Documentos de Puebla**, Huachipa, 23 de junho de 1979, p. 6, *Campo*.

estudo, se propõe que não se proíba o uso desta análise; mais ainda, aproveite-se para verificar se a prática cristã dele contribui para esclarecer o problema que se estuda”⁴⁷³.

Em relatório elaborado sobre o Seminário promovido pela Companhia de Jesus mundial acerca do Apostolado Social (Roma, junho de 1980), um dos representantes brasileiros, o Pe. Martinho Lenz, da BRM (o outro foi o Pe. Francisco Ivern Simó, da BRC), revelava que um “assunto quente na Companhia hoje também é o uso da análise marxista”, sobretudo no contexto latino-americano”. Não passara um ano ainda da vitória da Revolução Sandinista na Nicarágua, em julho de 1979, da qual os jesuítas participavam ativamente, daí porque o P. Geral mandou realizar um estudo exaustivo sobre o assunto, encarregando o Pe. Jean-Yves Calvez de elaborar o dossiê-síntese de uma enquete respondida por mais de sessenta jesuítas especialistas a partir da seguinte questão: “um cristão pode ou não pode usar o método de análise marxista”. O corpo da Companhia precisava se posicionar...

Entrar pela porta deles para que eles saiam pela minha

Qual havia sido até então o comportamento de Pedro Arrupe em relação ao marxismo na Companhia? Um apoio condicional talvez seja a resposta mais adequada. De fato, em setembro de 1966, pouco mais de um ano após a destinação pontifícia de combate ao ateísmo, numa audiência composta por nada menos que os 2.540 padres conciliares que participavam do Concílio Vaticano II, Arrupe fez questão de distinguir a luta contra ateísmo do antimarxismo. Em sua alocução no Sínodo de 1971, sobre a justiça, ele definiria o homem novo (expressão bem guevariana) como uma autêntico “agente da transformação social”⁴⁷⁴. E em outro Sínodo, o de 1977, sobre a catequese, abordaria diretamente a questão do marxismo, numa formulação bem próxima da doutrina social da Igreja, recomendando uma colaboração entre cristãos e marxistas “honrada e transparente, na medida e nos limites do bem comum, mas não menos capaz de criticar e distanciar-se sempre que sua consciência cristã assim o exigir”⁴⁷⁵. Muito mais do que em palavras e abstrações, este Geral havia apreendido na sua temporada japonesa a fiar-se sobremaneira na vivência. Numa exposição aos Procuradores da

⁴⁷³ **Propostas aos Provinciais da Companhia de Jesus...**, p. 9.

⁴⁷⁴ Apud Lamet, **Arrupe**, p. 326.

⁴⁷⁵ Pedro Arrupe, “Marxismo y catequesis”, in **La iglesia de hoy y del futuro**, Bilbao, Mensajero, Santander, Sal Terrae, 1982, p. 239, tradução nossa.

Companhia, em 1978, apesar de chamar a atenção para um acento excessivo no marxismo, ele questionava a Ordem por avançar com excessiva lentidão e cautela na promoção da justiça⁴⁷⁶.

Assim, em outubro de 1979, por encargo de Arrupe. Calvez promoveu no Apostolado Social da Companhia de Jesus uma “Consultatio de analisi marxistica”, solicitando dos jesuítas envolvidos no tema que respondessem aquela crucial questão: um cristão pode ou não pode, ou em que condições pode, adotar a análise marxista (ou o método de análise marxista), distinguindo-a da filosofia ou ideologia marxista e, ainda, da política marxista? Apesar de reconhecer que o magistério da Igreja havia se pronunciado sobre o assunto havia pouco tempo (tanto na **Octogesima Adveniens** como nos documentos de Puebla), Calvez insistia que “é possível ainda uma maior precisão”⁴⁷⁷. Sem pretender impor um método de resposta, tanto mais que se definiu o prazo máximo de dois meses para a empreitada, o autor da carta se permite indicar que

o Padre Geral deseja uma resposta que leve em conta, ao mesmo tempo, a teologia católica, a realidade do pensamento marxista e o que você pôde observar acerca da atitude e da evolução dos cristãos que efetivamente têm tentado adotar a análise marxista distinguindo-a da filosofia.⁴⁷⁸

Precisamente setenta respostas chegaram a Roma, vindas do mundo todo, da África, Ásia, Europa e Américas. Algumas brevíssimas, de duas páginas apenas, outras verdadeiros tratados de marxologia. De fato, para além das considerações metodológicas, Calvez se mostrava sabedor da escassez de tempo dos jesuítas do Setor Social, de maneira que, “em alguns casos, uma resposta breve pode ser tão útil para o Padre Geral quanto uma mais desenvolvida”⁴⁷⁹. Vamos, aqui, nos deter àquelas que dizem respeito diretamente ao PaPo, a saber, as dos Padres Ávila, Vaz e Perani. A primeira delas, e também a mais curta, foi a de Ávila. Traindo na linguagem uma certa impaciência, inicia afirmando não ter cultura filosófica e teológica bastante para elaborar uma resposta erudita, diante do que se arroga o “privilégio da brevidade”. Não gasta, portanto, mais que cinco parágrafos para creditar ao marxismo a originalidade da análise do capitalismo europeu original. Mas sua pertinência findaria aí, já que o nosso professor de Sociologia considera

⁴⁷⁶ Apud Lamet, **Arrupe**, p. 394, 512 (nota 7).

⁴⁷⁷ Jean-Ives Calvez, “Carta de Consultación”, Roma, 23 de outubro de 1979, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*, tradução nossa.

⁴⁷⁸ Calvez, “Carta de Consultación”, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*, tradução nossa.

⁴⁷⁹ Idem, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*, tradução nossa.

imbecil pretender compreender o capitalismo como se apresenta hoje dentro da mesma análise marxista. Trata-se, com efeito, de uma realidade infinitamente mais complexa do que aquela com que se deparou Marx. Estou convencido de que o próprio Marx, bastante inteligente, diante das pretensões dos marxistóides contemporâneos, haveria de adverti-los para que não repetissem o que ele dissera. (...) Não só é, porém, anacrônico. É ideológico, não científico e orientado inevitavelmente para a linha de ação marxista, ou seja, o conflito, e concretamente, a luta de classes.⁴⁸⁰

Elaborada ao mesmo tempo, mas diametralmente oposta no desenvolvimento e nas conclusões, a argumentação de Perani parte de uma dificuldade básica: tratar do tema em nível substancialmente teórico, sem incorporar a experiência concreta de reflexão e diálogo entre cristãos e marxistas. Admitida essa limitação de fundo, Perani enfrenta o problema distinguindo as várias dimensões constitutivas da chamada análise social marxista, que ele prefere denominar Materialismo Histórico, ou Teoria Marxista da História. Assim, esta se comporia de (a) uma teoria da sociedade, (b) uma análise do modo de produção capitalista, (c) uma análise dos conflitos sociais e (d) uma estratégia de luta. Atacando diretamente a questão proposta, defende a compatibilidade entre uma visão cristã de mundo e os três primeiros níveis, já que a teoria da sociedade de Marx “explica melhor do que qualquer outra teoria sociológica os processos sociais mais profundos”, sua análise do modo de produção capitalista “é a complementação necessária da crítica, de cunho moral, que a Igreja faz da sociedade capitalista”, e a análise dos conflitos “é indispensável para uma ação social que pretenda transformar as estruturas injustas de nossa sociedade”⁴⁸¹.

De acordo com Perani, todavia, uma certa dificuldade residiria no quarto nível, como veremos mais adiante. Além disso, dizia ele em sua carta, haveria que verificar a relação existente entre a *análise social* marxista e, de um lado, a *filosofia* marxista (essencialmente materialista e atéia), e, de outro, o *socialismo* (adotado em muitos países oficialmente ateus). Assim, sem negar que a filosofia esposada por Marx houvesse inspirado sua teoria social nem que ele e muitos marxistas tivessem sido materialistas e ateus, Pe. Cláudio rejeita totalmente uma vinculação lógica entre ambas. Outro é o caso do socialismo, entendido como o modo de produção em que são superadas as contradições do capitalismo: aqui, sim, existiria uma relação necessária. Enfim, expostas tais considerações, chegava ele a algumas conclusões:

⁴⁸⁰ Fernando Bastos de Ávila, “Carta ao Pe. Calvez”, Rio de Janeiro, 7 de novembro de 1979, p. 1, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*. Para não dizer que Ávila descartava completamente o referencial marxista, vale registrar sua concordância na utilização de algumas poucas categorias marxistas, como a mais-valia.

⁴⁸¹ Cláudio Perani, “Carta ao Pe. Calvez”, Roma, 8 de novembro de 1979, p. 2, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*.

O cristão, frente ao método de análise marxista, deve ter uma atitude positiva e crítica, reconhecendo nele um instrumento necessário para sua ação em favor de uma nova sociedade; (...) É necessário lembrar que, nos textos marxistas, a teoria e a análise estão misturadas, muitas vezes, com uma ideologia ou uma filosofia materialista; é necessário uma leitura atenta; (...) em certos tipos de pastoral, o uso da análise marxista se mostra praticamente inevitável.⁴⁸²

Por fim, a resposta do Pe. Vaz foi uma das mais longas (com doze páginas) e complexas das tantas que aportaram no Borgo Santo Spirito. Em linhas gerais, nela se nota a mesma impaciência de Ávila (não é por nada que eles se consideravam irmãos⁴⁸³...), com a diferença que, o que num abrevia o discurso, noutro, desata a escrever. É, portanto, com “perplexidade” que Vaz recebe a solicitação de Roma, espantado pelo fato de que, depois de quatro décadas de reflexão sobre o tema, tendo mobilizado as energias intelectuais de alguns dos melhores filósofos e teólogos cristãos, muitos dos quais integrantes da Companhia de Jesus, ainda se colocasse a questão em termos tão primários e elementares. E não perdia a oportunidade da ironia, ao frisar que o próprio organizador da consulta havia avançado muito mais neste debate numa obra publicada vinte anos antes (como vimos há pouco, aliás). Suas conclusões estão formuladas logo à primeira página:

a) O marxismo forma uma totalidade conceptual indivisível (obedecendo à lógica interna de um *sistema* no sentido rigoroso), de caráter imanentista e, portanto, incompatível com os fundamentos da visão cristã do mundo; b) a assim chamada “análise marxista” somente adquire sentido dentro dessa totalidade conceptual do marxismo como sistema. Querer considerá-la somente como “método”, no sentido usual do termo, equivale torná-la um procedimento apenas “formal”, o que contradiz a natureza da dialética, onde forma e conteúdo são inseparáveis; c) por fim, a *prática* política marxista somente pode ser definida como uma forma de prática social plenamente consciente dos seus pressupostos e dos seus fins.⁴⁸⁴

O grande temor do filósofo jesuíta residia na certeza de que a adoção desta abordagem por um cristão terminaria por dissolver qualquer credibilidade ou verdade intrínseca da esfera religiosa, de modo que “apenas um passo separa esse cristão do repúdio do próprio conteúdo da fé como ‘mitologia’ e ‘utopia’”⁴⁸⁵. O que mais o impressionava, contudo, era o motivo pelo qual o marxismo exercia tão poderosa atração entre os jovens escolásticos empenhados na pastoral social, sobretudo nos países do Terceiro Mundo, bem como o “bloqueio afetivo-

⁴⁸² Perani, “Carta ao Pe. Calvez”, p. 2-3, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*.

⁴⁸³ Ávila irá sempre se referir a ele como “o irmão que eu nunca tive”. Cf. **A alma de um padre**, p. 357.

⁴⁸⁴ Vaz, “Carta ao Pe. Calvez”, 1-2, grifos no original, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*.

⁴⁸⁵ Idem, p. 8, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*.

intelectual” em relação à literatura de alta qualidade técnica que demonstrava “sem contestação possível” a incompatibilidade entre o marxismo e o cristianismo⁴⁸⁶.

A julgar por apenas estas três respostas dos brasileiros, com pelo menos duas vertentes interpretativas, dá para imaginar o tamanho do problema que aterrissou na mesa de trabalho de Arrupe e Calvez. quando a elas se somaram as outras seis dezenas, seja da América Central explosiva ou da América do Norte temerosa, sem falar da Europa do Leste ressentida ou do “outro mundo” chamado Índia... Levaria um ano para compulsar todo o material e condensá-lo na “Carta aos Provinciais e Superiores Maiores da América Latina sobre a ‘Análise Marxista’”, publicada em 8 de dezembro de 1980. Arrupe inicia sua argumentação aceitando certos postulados metodológicos marxistas, entre os quais se inclui o reconhecimento do lugar ocupado pelas lutas de classe na história (pelo menos de numerosas sociedades, aduz ele), para logo depois ponderar acerca do efeito redutor do materialismo histórico no pensamento cristão:

A adoção não em si de alguns elementos ou de alguns enfoques metodológicos, mas da análise marxista em seu conjunto, não é aceitável para nós. (...) Assim, existe um perigo prático real em difundir a idéia de que se pode facilmente reter a análise marxista como algo distinto da filosofia, da ideologia e da práxis política. (...) Certamente, não se pode apresentar esta análise como o melhor meio de abordagem da realidade em nossa formação.⁴⁸⁷

Há que ler esse texto de maneira jesuítica (afinal, assim ele deve ter sido lido pelos jesuítas da Pastoral Popular que temos acompanhado ao longo destas páginas). Algumas considerações se fazem necessárias: antes de mais nada, é preciso notar o peso consideravelmente menor dado àquela passagem da já citada Encíclica do Papa Paulo VI (cf. **Octogesima Adveniens**, 34). Após uma rápida menção a ela (de resto, obrigatória, num texto de um Superior da Companhia de Jesus), Arrupe acrescenta que “separar uma [a análise marxista] da outra [a ideologia materialista] é mais difícil do que, às vezes, se supõe”⁴⁸⁸. Ou seja: se é difícil, não é impossível. Além disso, ainda que negando a cientificidade da afirmação de que a história das sociedades possa ser reduzida à luta de classes, ou que seja razoável admitir que o modo privilegiado de acabar com as lutas seja a luta mesma, abre a brecha para a ela recorrer “só em

⁴⁸⁶ Idem, p. 3, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*.

⁴⁸⁷ Pedro Arrupe, **Análise Marxista. Arraigados e Firmados na Caridade**, trad. de Mirian Leite de Almeida, São Paulo, Loyola, [1981], p. 10. A Carta pode ser consultada ainda em **Convergência**, 143, Brasília, CRB, jun., 1981, p. 295-301.

⁴⁸⁸ Arrupe, **Análise Marxista**, p. 9.

última hipótese para a luta propriamente dita, sobretudo se esta implica em violência, para se defender contra a injustiça”⁴⁸⁹. Por fim, o Geral faz questão de dedicar os últimos seis parágrafos de sua breve declaração para (1) compreender as razões que levam tal análise a atrair tantos cristãos que lutam contra a opressão, (2) assegurar a continuidade do diálogo com os marxistas e (3) denunciar os que tentam se aproveitar das reservas com relação a este modelo de análise marxista para condenar o compromisso com a justiça e com a causa dos pobres.

Qual o impacto da Carta no mundo católico, romano e latino-americano? Teria ela influenciado na concepção e/ou alterado algo da prática dos jesuítas do PaPo? Ora, como todo documento originado na hierarquia, seja ela vaticana ou inaciana, evidentemente que sua recepção se dá em níveis e intensidades bastante peculiares, cada segmento procurando encontrar nele a justificativa para sua linha de conduta. Com limites, é claro. Uma leitura fora de contexto esvaziaria a parte mais importante do seu significado. A “Carta a América Latina” reagiu diretamente aos acontecimentos de Puebla e, no plano específico da Ordem, à dinâmica da Companhia na América Central. A IIIª Conferência do Celam não foi nada favorável aos cristãos marxistas: depois de uma campanha de vários bispos por uma condenação formal do marxismo, entre os quais o Cardeal chileno Raúl Silva Henríquez, o texto oficial expressou sua reprovação por distintas razões: ser “marcado pelo pecado” (§ 92), possuir uma “visão inadequada do homem” (§ 313), praticar um “ateísmo militante” (§ 456), incorrer na “idolatria da riqueza” (§ 534) e atentar “contra a dignidade da pessoa humana” (§ 550)⁴⁹⁰.

Presente no México (a convite de Roma, como sabemos), Arrupe defendeu intransigentemente os jesuítas centro-americanos, os de El Salvador em particular, das acusações de Monsenhor Aparício, presidente da Conferência Episcopal daquele país, que os acusava de comunistas. Conta Frei Betto que “padre Arrupe ficou indignado” e os bispos da Guatemala intervieram pedindo ao Monsenhor que calasse a boca⁴⁹¹. Isso foi em fevereiro de 1979. Dias antes havia ocorrido o tragicômico episódio narrado no capítulo 1, que revelou o *modus operandi* do Celam na gestão Trujillo, pós-1972. Num dos trechos da correspondência

⁴⁸⁹ Idem, p. 9.

⁴⁹⁰ Cf. Celam, **Evangelificação no presente e no futuro da América Latina**, p. 108, 164, 203, 224 e 229, respectivamente.

⁴⁹¹ Frei Betto, **Diário de Puebla**, p. 98. Consta que o Arcebispo de Medellín procurou Arrupe em particular para negar a autenticidade da fita (o que foi comprovado depois ser uma mentira), ao que o jesuíta teria respondido, meio incrédulo: “A gente sabe como são essas coisas”. Apud. Lamet, **Arrupe**, p. 402, tradução nossa.

vazada, o monsenhor colombiano afirmava que, “por pressão de outros, foi convidado, sem mais delongas, o padre Arrupe. Isto deixa mais uma dúvida”⁴⁹².

A verdade é que não só Arrupe como o próprio Janssens vinham aconselhando desde muito tempo seus missionários na Nicarágua a darem um “apoio crítico” aos processos políticos e sociais da região. Em 1983, já enfermo, don Pedro comentaria com seu biógrafo: “É admirável como foram enfrentadas [pelos jesuítas] as dificuldades na América Central”⁴⁹³. Nessa perspectiva, a Carta deve ser lida (e estamos convencidos de que assim o foi) como uma chancela à colaboração com os marxistas, não apenas na esfera do diálogo mas da ação concreta pela justiça, na defesa dos mais pobres e na luta pelo respeito aos direitos humanos. Para justificar a utilização de elementos do vocabulário marxista nestas lutas conjuntas, Arrupe recorria a uma frase genial de Santo Inácio: “entrar pela porta deles para que eles saiam pela minha”⁴⁹⁴. Não à toa, um dos epítetos com que a imprensa européia gostava de se referir a ele era “lobo marxista”...

As forças contrárias não permaneceram imóveis. O Celam, que já havia solicitado um estudo sobre a Igreja Popular ao Frei Kloppenburg anos antes, encarregou dois jesuítas (pouco arrupianos, por certo) de elaborarem um “manual sobre ensino social da Igreja” para o contexto latino-americano. Por solicitação do Departamento de Ação Social do Celam, na época dirigido pelo bispo jesuíta peruano Dom Luiz Bambarén, os Padres Fernando Bastos de Ávila (do Ibrades) e Pierre Bigo (do Ilades, de Santiago) trabalharam dois anos neste projeto, um calhamaço de quase quinhentas páginas publicado em duas versões (em castelhano e em português)⁴⁹⁵. Assim, mesmo admitindo a diversificação sofrida pelo marxismo nas décadas de 1970 e 1980, “dando origem a várias correntes que divergem entre si”, o documento insiste na permanência de teses fundamentais (concepção totalizante de mundo, defesa da luta de classes, ateísmo e negação da pessoa humana, apenas para ficar nos mais centrais) que o tornariam incompatível com a concepção cristã de homem e de sociedade:

⁴⁹² Idem, p. 81.

⁴⁹³ Ibidem, p.. 441.

⁴⁹⁴ Pedro Arrupe, *Itinerário*, p.77. Devo advertir que não consegui localizar esta passagem nos escritos de Inácio. Mas a fonte parece confiável...

⁴⁹⁵ Cf. Pierre Bigo e Fernando Bastos de Ávila, *Fé cristiana y compromiso social*, Bogotá, Departamento de Ação Social do Celam, 1981; *Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*, São Paulo, Paulinas, 1981. Inexplicavelmente, Ávila insiste em sua autobiografia que a edição brasileira teria sido “toda redigida por mim” (cf. A alma de um padre, p. 298). Infelizmente, não dispomos do original em castelhano para saber se o jesuíta carioca tem razão. De todo modo, não faria sentido uma versão brasileira com texto diferente mas assinada pelos mesmos autores, além do que a edição publicada pelas Paulinas se apresenta como uma tradução...

Há, na análise marxista, elementos válidos, como a denúncia da miséria injusta provocada pela exploração do homem pelo homem, a necessidade de uma estrutura não espoliadora (...). Note-se, porém, que estes elementos válidos, subtraídos à antropologia unidimensional do marxismo e integrados em uma antropologia multidimensional, levam a conclusões teóricas e práticas radicalmente distintas. A análise e a práxis marxista são intimamente vinculadas à cosmovisão materialista e, em última instância, atéia do marxismo (...). Altera-se o conceito de Igreja, introduzindo nele a luta de classes, através da distinção entre Igreja institucional e Igreja militante. Altera-se a figura histórica de Cristo, que se transforma num líder político-revolucionário. (...) Altera-se o conceito de sacerdote, de religioso, de pastor, conferindo-lhes a atribuição de assumir um compromisso político-partidário.⁴⁹⁶

Em verdade, não haveria como esperar um tom distinto em se tratando de uma interpretação, se não oficial, pelo menos oficiosa, da Hierarquia: basta ver o subtítulo do livro (“elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja”) e saber que o mesmo fora encomendado aos autores pelo Celam em sua fase abertamente conservadora e antimarxista. E para não restar dúvida quanto à dimensão política do texto, cuja finalidade ultrapassa o mero debate teológico, os jesuítas introduzem a obra afirmando sua pretensão de enfocar a dramática situação do homem na América Latina no contexto dos três “abalos sísmicos” sofridos pelo mundo ocidental nos séculos anteriores. Quais seriam eles? A Revolução Francesa, do final do século XVIII, a Revolução Soviética, dos inícios do século XX e a revolução sócio-cultural do final do século XX.

Para os objetivos da nossa discussão, é importante reter os termos com que se qualifica o segundo processo citado: “o espectro sinistro da possibilidade de uma revolução socialista”⁴⁹⁷. Numa Conferência da Comissão Episcopal sobre a América Latina (CAL), ocorrida em junho de 1981, o cardeal Baggio (aquele mesmo que foi pressionado por Trujillo) exigiu publicamente que Arrupe condenasse os jesuítas da Nicarágua, denunciados por vários informantes como “marxistas”. O Geral teria respondido que garantia por seus jesuítas e que “pô-los em causa era incriminar a ele próprio”⁴⁹⁸.

A disputa interpretativa prosseguiria década de 1980 adentro. O lançamento da Encíclica de João Paulo II sobre o trabalho humano, a **Laborem Exercens**, em setembro de 1981, seria mais uma arena. Receoso dos “desvios” que a mesma poderia sofrer em território latino-

⁴⁹⁶ Bigo e Ávila, **Fé cristã e compromisso social**, p. 326-327.

⁴⁹⁷ Idem, p. 15.

⁴⁹⁸ Apud Lacouture, **Os jesuítas, II**, p. 500.

americano, o Celam redigiu um documento chamado “A Encíclica **Laborem Exercens** e a América Latina”. Publicado na edição do **L’Osservatore Romano** de 14 de março de 1982, vinha assinado por quatro cardeais, Dom Bernardin Gatin, presidente da Pontifícia Comissão Justiça e Paz, Dom Alfonso López Trujillo, presidente do Celam, e os brasileiros Dom Eugênio Sales e Dom Avelar Brandão Vilela, além de outros sete bispos. Como prova de que as admoestações emanadas do cardeal baiano dez anos antes não tinham reprimido sua verve polêmica, Cavazzuti atacou o documento. E não apenas em virtude de possíveis divergências de entendimento, mas pela própria honestidade intelectual, já que, segundo ele, as significativas discrepâncias não seriam tão-somente de interpretação como também de citação. Por exemplo, enquanto a Encíclica falava do

grande conflito que se manifestou *entre o ‘mundo do capital’ e o ‘mundo do trabalho’*; ou seja, entre o grupo restrito (...) dos patrões e empresários (...) e a multidão mais numerosa da gente que se achava privada dos meios de produção”, [o documento do Celam diz que] o Papa detecta a raiz histórica dos principais conflitos e tensões no campo social, ou seja, a ruptura, nos tempos da revolução industrial, *entre o homem do trabalho e o fruto do seu trabalho*.⁴⁹⁹

De acordo com Cavazzuti, essa era uma clara tentativa de “tentar disfarçar o caráter de classe que a questão assume e que o Papa reconhece perfeitamente”⁵⁰⁰. Façamos a acareação, consultando o original:

É sabido que, durante todo este período, o qual aliás ainda não terminou, o problema do trabalho foi sendo posto no clima do grande *conflito* que, na época do desenvolvimento industrial e em ligação com ele, se manifestou entre o “*mundo do capital*” e o “*mundo do trabalho*” (...).Tal conflito foi originado pelo fato de que os operários punham as suas forças à disposição do grupo dos patrões e empresários, e de que este, guiado pelo princípio do maior lucro da produção, procurava manter o mais baixo possível o salário para o trabalho executado pelos operários. A isto há que juntar ainda outros elementos de exploração, ligados com a falta de segurança no trabalho e também com a ausência de garantias quanto às condições de saúde e de vida dos mesmos operários e das suas famílias.⁵⁰¹

⁴⁹⁹ Tomás Cavazzuti, “Observações a respeito de um documento do Celam”, **Cadernos do CEAS**, 80, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1982, p. 64, grifo no original.

⁵⁰⁰ Cavazzuti, “Observações a respeito de um documento do Celam”, p. 64.

⁵⁰¹ Papa João Paulo II, **Laborem Exercens. Carta Encíclica dirigida aos veneráveis Irmãos no Episcopado, aos Sacerdotes, às Famílias religiosas, aos Filhos e Filhas da Igreja e a todos os Homens de Boa Vontade**

Primeiro ponto para o PaPo. E olhe que o papa admite a *exploração* como um elemento constitutivo do capitalismo, coisa inimaginável nas demais Encíclicas sociais, de Leão XIII em diante. É verdade, também, que João Paulo II discorda da “ideologia do socialismo científico e do comunismo”, por meio das qual este “conflito real que existia entre o mundo do trabalho e o mundo do capital transformou-se *na luta de classe programada*, conduzida com métodos não apenas ideológicos, mas também e sobretudo políticos”⁵⁰². Continuando sua crítica, Cavazzuti cita o documento do Celam (em seu item 3.5., grifos no original), quando este afirma que “a *análise marxista*, como concretização e aplicação do materialismo dialético, relega o homem, sujeito do trabalho, a uma espécie de resultante das relações econômicas de produção, predominantes em determinada época”. Ao que rebate o membro do CEAS, Cavazzuti, assinalando que Encíclica não fala em “análise marxista” e sim exclusivamente em materialismo dialético, estando ausente dela qualquer identificação entre ambos, ao passo que “o Papa usa diversas vezes, para descrever a realidade social, conceitos que são próprios da análise marxista, como: *força de trabalho, meios de produção, propriedade dos meios de produção etc.*”⁵⁰³.

Como todo bom combatente, Cavazzuti se guia antes pela emotividade interessada do que pela frieza da razão. Nesta batalha, seu argumento foi de uma fragilidade indefensável, puro malabarismo retórico. É indiscutível que o papa não se serve especificamente da expressão “análise marxista” ao longo da **Laborem Exercens**. Nem precisava. A associação com o materialismo dialético e a refutação de ambos é mais do que patente. Dois excertos da Encíclica bastarão para dirimir esta pendenga:

É evidente que o materialismo, mesmo sob a sua forma dialética, não está em condições de proporcionar à reflexão sobre o trabalho humano bases suficientes e definitivas, para que o primado do homem sobre o instrumento-capital aí possa encontrar uma adequada e irrefutável *verificação* e um *apoio*. Mesmo no materialismo dialético não é o homem que, antes de tudo o mais, é o sujeito do trabalho humano e a causa eficiente do processo de produção; mas continua a ser compreendido e tratado na dependência daquilo que é material, como uma espécie de “resultante” das relações econômicas e das relações de produção, predominantes numa época determinada. (...) O princípio a que se alude, conforme foi então recordado e como continua a ser ensinado pela Igreja, *diverge* radicalmente do programa do *coletivismo*, proclamado pelo

sobre o Trabalho Humano no 90º aniversário da **Rerum Novarum**, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, Roma, 14 de setembro de 1981, 11, grifos no original. (www.vatican.va, acessado em 15 de agosto de 2004)

⁵⁰² Papa João Paulo II, **Laborem Exercens**, idem, grifos no original.

⁵⁰³ Cavazzuti, “Observações a respeito de um documento do Celam”, p. 65, grifos no original.

marxismo e realizado em vários países do mundo, nos decênios que se seguiram à publicação da Encíclica de Leão XIII.⁵⁰⁴

Resultado parcial: Cavazutti 1 x 1 Celam. Para efeito de desempate, passemos à acusação mais grave: o ex-jesuíta italiano denuncia o documento, firmado, entre outros, pelo cardeal da Arquidiocese na qual trabalha, de operar “uma verdadeira falsificação do texto do Papa”⁵⁰⁵. A prova do crime: enquanto, para o Celam (cf. item 3.6., grifos no original), “a Encíclica indica algumas pistas para a procura de estruturas apropriadas: *co-propriedade dos meios de produção pela participação dos trabalhadores* na gestão e/ou no lucro das empresas”, Cavazzuti brande o texto original (cf. item 14, “Trabalho e propriedade”), que se refere “à *co-propriedade dos meios de produção, à participação dos trabalhadores* na gestão e/ou no lucro das empresas”, o que significa dizer que, pela substituição da vírgula pela proposição “pela”, os prelados latino-americanos reduziram a “co-propriedade de que fala o Papa à simples co-gestão, que, sem a co-propriedade, passa a ser também muito reduzida”⁵⁰⁶.

Segundo ponto para o PaPo. Placar final: Cavazutti 2 x 1 Celam. Ainda que, sejamos honestos, uma vitória de Pirro, porque, se a Encíclica condenava o capitalismo liberal, rejeitava de igual maneira o programa marxista, incluindo a luta de classes como o único meio para eliminar as injustiças sociais e a coletivização dos meios de produção como mecanismo de eliminação da exploração do trabalho humano. Por seu turno, num estilo em nada ácido, menos preocupado com minúcias conceituais e mais voltado para as conseqüências pastorais do debate, Cláudio Perani se inseriu na querela num brevíssimo comentário à **Laborem Exercens** a partir de seu impacto sobre a Igreja dos Pobres. Para ele, a Encíclica poderia ser considerada como o melhor esforço do magistério eclesial para (marcando certos limites) assumir o conteúdo mais válido da doutrina marxista, contribuindo decisivamente para uma percepção mais adequada da pastoral que realiza uma efetiva solidariedade com os pobres, freqüentemente assacada por apreciações nas quais “existe ainda muita *emotividade*, muito apriorismo ideológico, para não falar em possíveis comprometimentos concretos que podem impedir uma visão mais evangélica”⁵⁰⁷. Quanto ao documento do Celam, Perani segue seu companheiro de PaPo: “De fato, constata-se facilmente uma discordância entre o documento do Celam e a Encíclica do Papa, não somente a nível de interpretação, mas também de

⁵⁰⁴ Papa João Paulo II, **Laborem Exercens**, 13, 14, grifos no original.

⁵⁰⁵ Cavazzuti, “Observações a respeito de um documento do Celam”, p. 65.

⁵⁰⁶ Ibidem, grifos no original.

mudança de citações. Constatar isso ajuda para compreender melhor as afirmações de encíclica”⁵⁰⁸.

Vencida uma batalha, não a guerra. Três anos depois, a Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, comandada pelo então Cardeal Joseph Ratzinger, atual Papa Bento XVI, publicou a mais contundente exprobração da análise marxista na Teologia da Libertação, através da **Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação” (Libertatis Nuntius)**. Datada de 6 de agosto de 1984, sua finalidade, anunciada desde as primeiras páginas, é denunciar os “desvios e perigos de desvio” inerentes a certas formas da Teologia da Libertação⁵⁰⁹. Ainda que não se colocando como uma desaprovação à “opção preferencial pelos pobres”, muito menos como um estímulo à neutralidade ou indiferença diante das situações de miséria e injustiça, o certo é que partia de uma definição de libertação como, principalmente, “libertação da escravidão radical do pecado”. Os desvios ideológicos nasceriam da impaciência e do desejo de eficácia que levaram alguns cristãos a perderem a confiança em outros métodos e voltar-se para a chamada “análise marxista”:

[Porém], na lógica do pensamento marxista, a “análise” não é dissociável da práxis e da concepção da história à qual esta práxis está ligada. (...) A lei fundamental da história, que é a lei da luta de classes, implica que a sociedade esteja fundada sobre a violência. (...) Quando se assumem estas teses de origem marxista é, em particular, a própria natureza da ética que é radicalmente questionada. De fato, o caráter transcendente da distinção entre o bem e o mal, princípio da moralidade, encontra-se implicitamente negado.⁵¹⁰

Cavazzuti não perderia essa briga por nada. Negando a competência do Magistério da Igreja para julgar teorias sociais e estratégias políticas eficazes para a mudança social, apenas para a interpretação da Fé revelada e a compreensão dos valores e princípios éticos, recuperou

⁵⁰⁷ Cláudio Perani, “A Encíclica sobre o ‘Trabalho Humano’”, **Cadernos do CEAS**, 80, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1982a, p. 54, grifo no original.

⁵⁰⁸ Perani, “A Encíclica sobre o ‘Trabalho Humano’”, p. 54.

⁵⁰⁹ Parece que foi necessária a intervenção do presidente da CNBB e do próprio papa para que se acrescentassem na **Instrução** os cinco primeiros títulos sobre a aspiração dos cristãos pela libertação e seus fundamentos bíblicos, uma vez que o esboço original era puramente negativo. A justificativa de Ratzinger para uma posição tão dura era que “um erro é tanto mais perigoso quanto maior é a proporção de verdade nele contida”. Cf. “Joseph Ratzinger sobre a Teologia da Libertação”, **30 Giorni**, Roma, mar., 1984, apud Ana Maria Ezcurra, **O Vaticano e o Governo Reagan: convergências na América Central**, São Paulo, Cristãos pelos Direitos Humanos na América Latina, 1985, p. 159.

⁵¹⁰ Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, **Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação” (Libertatis Nuntius)**, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, 2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1984, p. 26-27. A fonte da refutação continua, ironicamente, sendo o texto de Paulo VI de mais de uma década, no qual adverte-se para os riscos de se “aceitar os elementos da análise marxista sem reconhecer as suas relações com a ideologia, e ainda, de entrar na prática da luta de classes e da sua interpretação marxista, esquecendo-se de atender ao tipo de sociedade totalitária e violenta a que conduz este processo”. Cf. **Octogesima Adveniens**, 34.

muitos dos argumentos do seu artigo anterior, avançando ao identificar o equívoco do referido documento na suposição da existência de apenas um marxismo, no caso, a ideologia soviética, cujo núcleo filosófico é o materialismo dialético, derivando daí a suposta incompatibilidade *do* marxismo (e não *de um* marxismo específico) com a concepção cristã do homem e da sociedade⁵¹¹.

Num texto publicado na mesma época sobre a contribuição do marxismo à Pastoral e à análise social, ele defendia que o recurso às ciências sociais tornaria inevitável o confronto com o marxismo: “(1) porque o marxismo se apresenta como uma teoria social que desmascara as ideologias e a visão ingênua da realidade, inclusive a visão de sociedade comum à maioria dos cristãos, e (2) porque ele pretende ser uma estratégia eficaz de transformação da sociedade e critica a ineficiência dos outros caminhos”⁵¹². Um elemento crucial da questão, como estamos vendo, é a *eficácia*, noção sumamente inaciana, que aprofundaremos mais adiante. Aliás, se há um ponto no qual o antigo padre e o futuro papa convergiam era este: ambos consideravam a análise marxista como a mais eficaz para a ação social, ainda que, enquanto um via nisso motivo suficiente para adotá-la, para o outro era razão bastante para identificá-la como uma perdição para os cristãos.

Neste ponto, Cavazzuti fez uma interessante retomada dos níveis de objeção à aproximação entre o cristianismo e o marxismo, chamando a atenção para o fato de que ela era curiosamente menor no topo da Hierarquia que em alguns de seus antigos companheiros de Ordem (o que reforça aquela tese de que boa parte da resistência à atuação dos jesuítas é mais interna que externa...). Por exemplo, o Papa Paulo VI não havia apontado na **Octogesima Adveniens** um nexos necessário entre o método de análise marxista e a filosofia materialista, como também não o fizeram os bispos reunidos em Puebla. Mas um dos especialistas jesuítas na matéria, nosso conhecido Pierre Bigo, assevera que

o materialismo dialético gera a análise econômica. Por sua vez, a análise econômica determina a análise política. (...) A análise social e o materialismo apresentam-se como uma única teoria, constituem um só corpo, (...) [de

⁵¹¹ Tomás Cavazzuti, “A propósito de um documento: algumas distinções necessárias”, **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial), Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p.75 .

⁵¹² Tomás Cavazzuti, “Pastoral e análise social: a contribuição do marxismo”, **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial), Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 67.

maneira que] uma dualidade dentro desta teoria está absolutamente excluída por Marx.⁵¹³

A isso, Cavazzuti contrapõe o argumento de que “o método de análise marxista revela-se tanto mais eficaz enquanto permite submeter a uma análise crítica a própria ideologia marxista. E isso, hoje, é feito não apenas por cristãos, como também por marxistas”⁵¹⁴. De acordo com ele, a razão principal do interesse dos cristãos pelo marxismo residiria no método de análise da realidade social. Com relação aos riscos ideológicos, não havia alternativa senão corrê-los: “Quanto à filosofia do marxismo, devemos criticá-la por suas falhas e incoerências; contudo, a crítica será mais eficaz depois de ter sido realizada a libertação do homem, da qual a filosofia marxista pretende ser o motivo inspirador”⁵¹⁵. Quem também saía em defesa do uso do marxismo na Teologia da Libertação era o Frei Leonardo Boff, explicando que este “não entra em todas as partes da teologia, (...) [apenas] no momento da apreensão que o teórico faz da realidade”⁵¹⁶ (dois anos depois, ele é quem precisaria ser defendido...).

As forças contrárias estavam muito bem articuladas, tanto a nível latino-americano como nacional. O Instituto Pastoral do Celam criou em 1975 a revista **Medellín**, de periodicidade trimestral, que funcionaria como uma espécie de “cabeça de ponte” na resistência aos teólogos da Libertação. Para tanto, sua direção foi entregue ao frei Boaventura Kloppenburg (que acumulava ainda as funções de Reitor do Instituto e professor de Teologia), dono de uma vasta experiência de muitos anos à frente da **REB** dos franciscanos brasileiros. O próprio Bigo (também professor do Instituto, na cadeira de Sociologia) fazia parte do Conselho de Redação e o próprio Monsenhor Trujillo escrevia regularmente. No caso brasileiro, porém, o auge da reação vaticana aos “desvios” da Igreja Católica ocorreu na primeira metade da década de 1980.

Em abril de 1983, durante a XXIª Assembléia Geral da CNBB, o Arcebispo de Aracaju, Dom Luciano Duarte, que conhecemos do imbróglio originado pelo vazamento da gravação de Dom Trujillo, em Puebla, disse em cadeia televisiva nacional que a Igreja no Brasil se encontrava num estado grave, à beira da intervenção papal, por conta da crescente penetração

⁵¹³ Pierre Bigo, “Nexo entre el análisis marxista y el materialismo dialético?”, **Medellín**, 15-16, Medellín, Instituto Teológico Pastoral do Celam, set.-dez., 1978, p. 484, tradução nossa.

⁵¹⁴ Cavazzuti, “Pastoral e análise social”, p. 70.

⁵¹⁵ Idem, p. 73.

⁵¹⁶ Leonardo Boff, **O caminhar da Igreja com os oprimidos: do Vale de Lágrimas à Terra Prometida**, Rio de Janeiro, Codecri, 1980, p. 204.

do marxismo e da cada vez maior independência da Igreja Popular. Então no final do seu mandato de vice-presidente do Celam, ele seria indicado meses depois pelo papa para representar o país no Sínodo dos Bispos realizado naquele ano sobre o tema da “Reconciliação e penitência na missão da Igreja”, mesmo sem ter recebido um voto sequer dos 224 bispos reunidos em Itaiaci.

Os jesuítas também exerceram um papel nesta contra-ofensiva. Em 1984, o Pe. João Evangelista Terra (BRC) participou da controvérsia em torno do livro de Leonardo Boff, **Igreja, carisma e poder**, publicando um longo artigo em que atacava a CNBB e seu presidente, Dom Ivo Lorscheiter, pela omissão “estrutural” diante das “possíveis falhas doutrinárias” desta e de outras obras teológicas⁵¹⁷. Interpelado pela Conferência Episcopal por conta das ofensas veiculadas, respondeu que o texto havia sido encomendado pela Nunciatura Apostólica, dirigida pelo italiano Dom Carlo Furno. Em 1988, João Paulo II o nomearia bispo, ao que tudo indica contra a vontade da Companhia, assumindo a função de Auxiliar da Arquidiocese de Olinda e Recife, onde colaborou na desmontagem do trabalho pastoral organizado por Dom Helder Câmara. No ano seguinte a sua nomeação, por exemplo, o Iter e o Serene II foram fechados, como vimos no capítulo 1.

Somente em 1986 começaria a distensão entre a Cúria Romana e a CNBB, a partir da elaboração do segundo documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé sobre a Teologia da Libertação, a **Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação (Libertatis Conscientia)**, de 22 de março de 1986, que contou com a colaboração direta do bispo baiano Dom Valfredo Tepe, da ala moderada mas de grande sensibilidade pastoral. Para ter uma idéia do que isso significou, vale lembrar que a primeira Instrução, de 1984, teve entre os seus autores o teólogo suíço Dom Karl Romer, Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro e braço direito de Dom Eugênio Sales, além do incansável Kloppenburg.

Não que a nova Instrução retificasse aspectos centrais da anterior: ainda se insiste que o sentido primário e fundamental da libertação é soteriológico, isto é, antes de mais nada o homem precisa ser “libertado da escravidão radical do mal e do pecado”, que tal libertação “não pode ser reduzida à dimensão sócio-ética” e que o mito da revolução favorece “o

⁵¹⁷ “A polêmica Teologia da Libertação – Teólogo contesta Boff e o acusa de oportunismo”, **Folha de S. Paulo**, 14 de setembro de 1984, p. 7-8, apud Beozzo, **A Igreja do Brasil**, p. 285. Dom Ivo, então presidente reeleito da CNBB, faleceu recentemente, em 5 de março de 2007.

advento de regimes totalitários”⁵¹⁸. Apesar de tudo isso, ela não se limitou a reprovações, condenações e ameaças, mas confirmou que “a opção privilegiada pelos pobres, longe de ser um sinal de particularismo ou de sectarismo, manifesta a universalidade do ser e da missão da Igreja”⁵¹⁹.

Junto à Instrução, João Paulo II anexou uma carta à XXIV^a Assembléia da CNBB, na qual dizia com todas as palavras: “Estamos convencidos, nós e os Senhores, de que a teologia da libertação é não só oportuna mas útil e necessária”⁵²⁰. A explicação mais plausível para esta mudança de postura talvez seja a obediência e o espírito de colaboração demonstrados pelo episcopado brasileiro, ao contrário da rebeldia de outros colegiados, sobretudo na América Central. Por esta razão ou por outra, a verdade é que passou a respirar-se outros ares, como se depreende do depoimento de um bispo acima de qualquer suspeita (pelo menos no tema das relações com a hierarquia), Dom Pedro Casaldáliga: “novo clima, enfim, de diálogo, fraterno e livre, que se criou dentro da Igreja”⁵²¹.

Já nos encontramos em plena conjuntura da chamada “transição democrática”. Muitos jesuítas do PaPo estavam conscientes dos enormes desafios que isso trazia para a Igreja Popular. Pe. Cláudio Perani se dava conta do clima emotivo característico do “setor do *diálogo com os marxistas e com o marxismo*”⁵²². O recurso aos instrumentos das ciências sociais na análise da realidade nos ambientes da pastoral continuava metodologicamente imprescindível, sobretudo em sua função pedagógica de lançar uma suspeita crítica sobre as pretensões de verdade. Mas ele pondera cada vez mais. Esse instrumental de análise precisava ser continuamente aprimorado e repensado *a partir da prática e na prática*:

E talvez aqui haja muito simplismo nos meios da pastoral. Mesmo quando seus agentes ou assessores pretendem não trabalhar com os preconceitos ideológicos das concepções vulgares ou doutrinárias do marxismo, o pressuposto básico dos seus projetos e cursos de formação é quase sempre a luta de classes que implica a “existência de uma força (classe) localizada no centro da produção e capaz de transformar a sociedade através da luta, a partir de um projeto

⁵¹⁸ Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, **Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação (Libertatis Conscientia)**, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, 2^a ed., Petrópolis, Vozes, 1986, p. 22; 57; 64, respectivamente.

⁵¹⁹ Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, **Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação**, p. 56.

⁵²⁰ João Paulo II, **Carta à CNBB sobre a Missão da Igreja e a Teologia da Libertação**, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, 2^a ed., Petrópolis, Vozes, 1986, p. 91.

⁵²¹ Dom Pedro Casaldáliga, **Nicarágua: combate e profecia**, p. 165.

⁵²² Perani, “Rumos da Igreja no Brasil”, p. 72, grifos no original.

prévio”. Hoje, isso parece não dar conta da realidade toda, pluralista e particular, múltipla e fluida.⁵²³

Não se tratava, portanto, de diminuir a importância da abordagem sócio-política, muito menos de negar a existência do conflito entre as classes. O problema estava no modo como a classe trabalhadora (ou suas vanguardas, advertia Perani) vinha formulando seus programas de luta, mediante esquemas muitas vezes deterministas e apriorísticos. Era o caso de reconhecer as limitações de tal instrumental no entendimento da complexidade da vida, abrindo espaço para outras abordagens, como a antropológico-cultural, em complementaridade com o enfoque sócio-analítico. A saída estava no povo:

No fundo, reaparece hoje a antiga sabedoria (esperteza) do povo: à racionalidade do poder, não opõe a práxis revolucionária (ainda mais racional), nem a temática da utopia e da libertação (mística cristã), mas a resistência fluida, cínica, divertida... O problema é complexo e desafiador. (...) Há que construir outra racionalidade. (...) Pensar com a razão, com a imaginação, com a emoção, sem que nenhuma prevaleça sobre a outra, embora possam ter intensidades diferentes em cada situação concreta. Razão e paixão vão juntas, não podem ser separadas.⁵²⁴

Se esse era o estado de espírito de Perani, imagine o de Vaz. A palavra que melhor resume sua disposição neste momento é “cansaço”. Ele que havia inspirado nos anos 60 toda uma geração de religiosos brasileiros (boa parte deles jesuítas, seguramente) na linha dialética, em contraposição à exegese crítica alemã, de influência heideggeriana, mais existencial e personalista, hegemônica entre os franciscanos⁵²⁵. Que havia assessorado os movimentos de Ação Católica, e havia visto muitos dos seus amigos provenientes da JUC migraram no final dos anos 60 para a AP, à qual nunca se filiou, mas exerceu uma participação informal, colaborando, inclusive, na redação de alguns documentos. Esse mineiro de Ouro Preto, o maior filósofo cristão das últimas décadas do século XX, estava cansado. Segundo ele, em meados dos anos 60 ainda era possível propugnar a originalidade da concepção cristã da

⁵²³ Cláudio Perani, “Pastoral popular e movimentos sociais”, **Cadernos do CEAS**, 119, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1989, p. 19.

⁵²⁴ Perani, “Pastoral popular e movimentos sociais”, p. 20.

⁵²⁵ Cf. João Batista Libânio, “O caminho da teologia”, in Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.), **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 191-202. Segundo Libânio, foi o contato com os freis dominicanos (sobretudo Betto, Fernando e Ivo), saídos da prisão em 1973, os Encontros Intereclesiais (iniciados em 1975) e as discussões da Equipe de Reflexão Teológica da CRB que estimularam Leonardo Boff, de formação heideggeriana, nesta guinada “em direção a um pensamento muito mais crítico”.

história, “entre a marxismofobia dos publicistas conservadores e a sedução marxizante que se anunciava entre os militantes cristãos”⁵²⁶.

Na sua concepção, situa-se aí o ponto de inflexão do desinteresse de boa parte da *intelligentsia* clerical latino-americana por uma reflexão especificamente teológica sobre a história, em função da atração exercida pela análise marxista. Ressaltando que não foi através da análise da realidade que se chegou à convicção da instrumentalidade científica imprescindível de tal referencial para a compreensão da realidade sócio-econômica e política latino-americana, e sim “da leitura de textos de divulgação de um marxismo com finalidades didáticas”⁵²⁷, Vaz aproveitou para extravasar sua aversão ao fanatismo dos “ayatollahs” do marxismo (expressão dele) na resposta à consulta feita pelo P. Geral em 1979. Nela, o doutor em Filosofia pela PUG, companheiro de estadia em Roma dos padres Burnier e Ávila, desqualifica o marxismo como teoria ou ciência, definindo-o como uma teosofia, um culto popular, “a mais influente força obscurantista da história contemporânea, que dificulta o ordenamento da vida nacional e internacional”⁵²⁸. Nem mesmo o ensinamento social da Igreja teria sido capaz, segundo ele, de oferecer uma alternativa teórica e prática para os jesuítas envolvidos na pastoral social, já que os próprios documentos da DSI passaram a ser lidos através das lentes do marxismo...

O curioso é que esta sua fadiga foi se insinuando bem devagar, como que diluída ao longo das décadas, só assumindo ares de enfado pleno no final da década de 1970. É o que se deduz do texto que Vaz apresentou à Comissão Episcopal de Pastoral (CEP) da CNBB em defesa de seus argumentos sobre a “Análise marxista e pastoral”. Nele, o filósofo admite a “presença difusa” do marxismo nas ciências humanas em geral, além de qualificar como inevitável, no próprio campo da ação pastoral, o encontro “entre agentes de pastoral e indivíduos penetrados pela mentalidade marxista ou que utilizam explicitamente instrumentos teóricos de análise de tipo marxista”⁵²⁹.

⁵²⁶ Lima Vaz, “Cristianismo e Utopia”, **Escritos de Filosofia**, p. 298.

⁵²⁷ Idem, p. 301.

⁵²⁸ Trata-se, na verdade, da citação de um “ex-marxista”, o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos, em entrevista ao **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 25 de novembro de 1979, p. 5. Apud Vaz, “Carta ao Pe. Calvez”, p. 12, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*. Com relação ao “fanatismo”, lembremos que em fevereiro daquele ano havia tido início no Irã a Revolução Islâmica comandada pelo aiatolá Ruhollah Khomeini e baseada na doutrina xiita.

⁵²⁹ Henrique Cláudio de Lima Vaz, **Análise marxista e pastoral**, Brasília, CNBB, [1976], p. 2.

Mais que o conteúdo em si do informe, chama a atenção inicialmente seu tom: didático, pausado, um convite ao diálogo tido ainda como possível. A conclusão, então, nem parece ter sido escrita por alguém que três anos depois desancará sobre o marxismo os piores epítetos, como vimos. Pois, após recolocar a sempiterna questão se “é possível a utilização, em todo ou em parte, desses instrumentos de análise sem que se configure uma sistematização incompatível com os fundamentos da fé cristã?”, Vaz responde que

parece incontestável que o pensamento cristão deverá habituar-se a conviver doravante com idéias, categorias e problemas que, de uma maneira ou de outra, estão ligados à análise marxista. (...) Com efeito, assim como o pensamento cristão aceitou finalmente e mesmo assimilou elementos da ideologia racionalista dos séculos XVII e XVIII, que apresentavam, nos seus fundamentos, um agressivo caráter anticristão, assim deverá aceitar e mesmo assimilar elementos da “análise marxista” que incidem sobre aspectos fundamentais da moderna sociedade industrial. (...) Essa assimilação (como atualmente se pode verificar) não se fará sem tensões doutrinárias dentro da Igreja. Mas essas tensões são normais, e tudo indica que, no século XXI, o confronto com o marxismo será uma página virada na longa história do pensamento cristão.⁵³⁰

Antes que originário de antagonismos teóricos, o desacordo de Vaz com o marxismo resultou, pelo menos num primeiro momento, de incompatibilidade de gênios. Ele chegaria a ver o século XXI. Quando faleceu, aos oitenta anos, em maio de 2002, contudo, seu prognóstico acerca das relações entre o cristianismo e o marxismo não poderia estar mais errado. Quem nos dá uma notícia de primeira mão desse cansaço que marcou os últimos anos do Pe. Vaz é seu irmão mais novo, o também jesuíta, Dom José Carlos de Lima Vaz, Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro de 1987 a 1995, de Petrópolis (RJ) de 1995 a 2004 e Bispo Emérito de Petrópolis desde então. Ele encontrou uma forma sutil de citar seu irmão pensador, ao mencionar a opinião de um “professor e filósofo muito conhecido e respeitado no Brasil [que] confienciava-me em carta recente”:

Para falar a verdade, toda esta temática perdeu para mim muito do interesse, principalmente no que diz respeito à Teologia da Libertação. Os cultores desta parecem ter desistido de qualquer esforço intelectual mais sério, isto é, de qualquer esforço puramente teológico. Formam hoje um grupo de agitação política intra e extra-ecclesial.⁵³¹

⁵³⁰ Vaz, **Análise marxista e pastoral**, p. 11.

⁵³¹ Apud Dom José Carlos de Lima Vaz, **A Igreja e o mundo**, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1996, p. 129. Um ano depois de sua morte foi inaugurado o Centro de Promoção Humana Padre Vaz, em Belo Horizonte.

Perani ponderado, Vaz cansado, Cavazzuti retirado (em 1985, já sem a batina, nosso bravo combatente deixou o CEAS, a revista e voltou para a Itália, depois de mais de vinte anos de Brasil). Essa conversa toda sobre o diálogo entre o cristianismo e o marxismo teria sido então apenas um papo cabeça? Ou, pior, um papo furado? Quais as opções concretas tomadas pelas classes populares? É o que veremos a seguir.

A. M. M. S.

CAPÍTULO 6

NÃO CONFUNDA CAMARÃO COM BICHO PITU: A DIFÍCIL ARTICULAÇÃO ENTRE FÉ E POLÍTICA

Encruzilhadas ideológicas

Num texto publicado no Boletim do PaPo, mas igualmente utilizado, com pequenas modificações, na formação de grupos de jovens católicos de classe média do início da década de 1980, Pe. Paco procurava lançar as bases de uma “Espiritualidade em concordância com o Apostolado Social”, que ele chamava de “Espiritualidade de Libertação” ou “Espiritualidade em tempos de Revolução”. Essa Espiritualidade não pairava nas nuvens; muito pelo contrário, trazia um projeto político bem terreal:

Desejamos um *projeto radical*: uma nova forma de organizar a sociedade sob outras raízes, a partir do trabalho de todos com a participação de todos nos meios e bens de produção e nos meios de poder, a partir de uma nova mentalidade e atitude interna; queremos mudança radical de estruturas, ideologias e corações: a isto chamamos Revolução. Deus exige esta coragem dos cristãos.⁵³²

Mas ele advertia na segunda parte do texto acerca dos falsos projetos revolucionários: “Quantas vezes somos mais ‘personagens’ e não ‘pessoas’? (...) Por que muitos revolucionários com os anos viram burgueses: porque a sua atitude revolucionária é de imitação, é uma personagem, é uma sugestão realizada pelo ambiente”⁵³³.

⁵³² Francisco Almenar Burriel (Paco), “Desenvolvimento de uma Espiritualidade em concordância com o Apostolado Social: Espiritualidade de Libertação. Espiritualidade em tempos de Revolução (Parte 1)”, **Boletim Pastoral Popular**, 12, Rio de Janeiro, set., 1981, p. 9, grifos no original, Campo.

⁵³³ Francisco Almenar Burriel (Paco), “Desenvolvimento de uma Espiritualidade em concordância com o Apostolado Social: Espiritualidade de Libertação. Espiritualidade em tempos de Revolução (Parte 2)”, **Boletim Pastoral Popular**, 13, Rio de Janeiro, dez., 1981, p. 4, Campo.

Um pouco antes, em 1978, o jesuíta basco-panamenho Xabier Gorostiaga, futuro membro do mundano governo sandinista, fez uma viagem de três semanas pelo Brasil. Após percorrer três estados do país (Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo) e se consultar com mais de dez bispos da CNBB, diversos dirigentes e militantes cristãos (da ACO e da JOC, sobretudo) e algumas poucas entidades de pesquisa (como o Cebrap), seu olhar estrangeiro desnudou uma formação política precária e um arraigado conservadorismo, mesmo nos setores mais progressistas:

Apesar da força da Igreja nesta periferia urbana [no caso, carioca e paulista], deu-me a impressão de que havia uma carência de formação política nestes militantes. (...) Nas reuniões com os operários pude comprovar que a maioria deles e dos sacerdotes que trabalham tem sofrido prisão e tortura. O compromisso destes cristãos, porém, está bloqueado pelo “tabu” ideológico contra os políticos partidários. Existe, todavia, um forte anticomunismo em amplos setores destes militantes cristãos.⁵³⁴

Esse anticomunismo não deve causar surpresa⁵³⁵. Inclusive nos jesuítas preocupados com a questão social. Páginas atrás, soubemos que o Pe. Ávila fundou a ADCE e criou o Solidarismo, ambos assumidamente anticomunistas. A Associação, por exemplo, congregava empresários cristãos que temiam o perigo da esquerdização do regime janguista. Alguns dos “convidados ilustres” nas suas reuniões foram os ministros Mário Andreazza e Jarbas Passarinho, este último dono de um currículo nada desprezível no primeiro escalão do regime militar: governador nomeado do Pará por Castelo Branco, ministro do Trabalho e da Previdência Social com Costa e Silva, ministro da Educação e Cultura com Médici e novamente da Previdência e Assistência Social com Figueiredo. Assistente Eclesiástico da ADCE por muitos anos, Ávila viu definhar depois do golpe militar: “Os empresários se foram dispersando: não havia mais perigo de subversão e não havia mais tanta importância em participar das reuniões. (...) Aos poucos, fui me convencendo de que o grande empresariado quer acalmar a sua consciência e quer acima de tudo defender seus interesses, na sua maioria”⁵³⁶.

⁵³⁴ Xabier Gorostiaga, **Notas sobre la gira por Brasil (14 de agosto al 5 de septiembre 1978)**, Panamá, 15 de setembro de 1978, p. 1, tradução nossa, *Campo*. Gorostiaga foi diretor de Planificação entre 1979 e 1981, tendo falecido em setembro de 2003.

⁵³⁵ Um dos temas recorrentes da literatura antijesuítica, sobretudo a partir do século XX, consiste na associação entre a Ordem, o judaísmo, a maçonaria e o filho bastardo de ambos, o comunismo. Em que pese a história da Companhia de Jesus estar mais próxima do antisemitismo (já que até recentemente a ‘limpieza de sangre’ era um critério para a admissão de candidatos), esse “conluio diabólico” seria obra de criptojudeus infiltrados na Sociedade... Cf Maurice Pinay, **Complot contra a Igreja**, trad. de João Afonso, Lisboa, Editorial J. Castelo Branco, 1970, p. 556-561.

⁵³⁶ Ávila, **A alma de um padre**, p. 281-282. Herdeira do modelo da ACB, a figura do Assistente Eclesiástico

A aproximação de Ávila com os círculos de poder atravessaria o período repressivo. Depois de ter recusado o cargo de ministro da Educação de Castelo Branco, ele foi convidado para suplente do senador (e coronel reformado do Exército) Passarinho, pelo Partido Democrático Social (PDS), em 1982, e novamente ministro da Educação, em 1989, já no período democrático, no final da gestão de José Sarney (um legítimo resquício do regime ditatorial...)⁵³⁷. Mas vem de muito mais longe o anticomunismo no meio católico brasileiro, e na Companhia de Jesus, em particular. Já na década de 1930, no ano seguinte ao lançamento da Encíclica de Pio XI, **Quadragesimo Anno**, o padre jesuíta italiano Leopoldo Brentano (BRM) havia estruturado os Círculos Operários Católicos, com epicentro no Sul do país, mais exatamente em Pelotas (RS), de onde o movimento circulista expandiu-se no combate à Federação Operária do Rio Grande do Sul (FORGS), “de orientação esquerdista”⁵³⁸. Em entrevista concedida no final daquela década, Brentano rememorava a origem do movimento:

Sentimos a necessidade da organização circulista na Capital [Porto-Alegre]. Fomos chamados para lá, tendo iniciado o movimento em janeiro de 1934. Os comunistas dominavam o operariado pela Federação Operária e seu semanário marxista. Organizamos os Núcleos Circulistas nos bairros e os Círculos Operários no interior, solapando assim o prestígio da Federação. A luta levou quase 2 anos. Resultado: foi fechada a Federação e o jornal.⁵³⁹

Em 1937, a convite do Cardeal Arcebispo Dom Sebastião Leme, Brentano transferiu-se para o Rio de Janeiro, de onde os Círculos se expandiram para outras regiões. O anticomunismo do movimento circulista sobreviveu ao seu criador, falecido em 1964. E a Sociedade de Jesus continuou a fornecer quadros para a direção do movimento, através dos Assistentes Eclesiásticos, membros da diretoria com poder de veto sobre as resoluções não apenas da diretoria como também da Assembléia Geral⁵⁴⁰. É o que se deduz de uma cartilha elaborada

garantia o controle da hierarquia nos mais variados movimentos leigos.

⁵³⁷ Para estes convites, e suas recusas, *idem*, p. 327-328, 335-336. Aliás, quase aos 90 anos, Ávila continua inspirando movimentos. O Partido Humanista da Solidariedade (PHS), uma dissidência do Partido Democrata Cristão (PDC), de clara inspiração social-cristã, anuncia na sua página oficial que suas raízes estão fincadas nos livros do Pe. Ávila, sobretudo em **Neo-Capitalismo, Socialismo, Solidarismo** e na **Pequena Enciclopédia da Doutrina Social Cristã**: “Foi nesta fonte que vieram beber todos aqueles que se dedicariam à caminhada que culminou com a organização do atual PHS”. Cf. www2.phs31.org.br, acessado em 22 de outubro de 2006).

⁵³⁸ Damião Duque de Farias, **Em defesa da ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)**, São Paulo, Hucitec/Universidade de São Paulo (USP), 1998, p. 189.

⁵³⁹ **O Legionário**, São Paulo, 1º de janeiro de 1939, apud Farias, **Em defesa da ordem**, p. 190. Na compilação que fez das atas de reuniões da diretoria da Federação dos Círculos Operários do Estado de São Paulo, Farias demonstrou que esta tônica perduraria até pelo menos 1945, como se deduz de encaminhamentos como esse: “Tomar conhecimento da existência de 14 sindicatos comunistas nesta capital, e fazer comunicação da existência desta chaga para São Paulo à Confederação Nacional dos Operários Católicos” (*idem* p. 193).

⁵⁴⁰ Cf. George Evergton Sales Souza, “O Movimento Operário Católico no Brasil: o caso do Círculo Operário da Bahia (1937-1962)”, **Cadernos do CEAS**, 158: 47-59, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago.,

pelo Pe. Pancrácio Pinho Dutra (BRC), jesuíta sucessor de Brentano na direção nacional. Datada provavelmente da segunda metade dos anos 50, ela admite a existência de diferentes classes sociais mas nega que tal diversidade seja a motivadora da luta de classes. Segundo a cartilha do Pe. Dutra, o culpado pela luta entre a burguesia e o proletariado é o marxismo, que

desenvolveu o ódio de classes, glorificou a luta de classes e emprega não importa que meios, desde que sejam eficazes. (...) A verdadeira causa da luta de classes é a injustiça social do capitalismo atual. Marx agravou a luta e tornou-a desumana. Glorificou-a, excitando o ódio no coração dos operários, e procurou tirar-lhes todo o sendo moral.⁵⁴¹

Ainda no centro do país, vimos, no capítulo 4, como o Pe. Velloso, Assistente Eclesial da Confederação dos Círculos Operários Católicos por cerca de dez anos, aproveitou o vazio deixado pelos sindicalistas cassados pelo golpe militar para compor a diretoria interventora do Sindicato dos Metalúrgicos do Rio de Janeiro através de membros dos Círculos. No caso do movimento circulista baiano, a direção esteve inicialmente em outras mãos. Num estudo pioneiro, George Evergton Sales Souza traçou a trajetória do Círculo Operário da Bahia (COB), fundado em 1937 por iniciativa de Irmã Dulce Lopes Pontes e do frei franciscano Hildebrando Kruthaup, seu Assistente Eclesiástico e principal liderança entre 1937 e 1955 (com um afastamento temporário em 1942, por sua condição de alemão). O COB parece ter vivido sua fase mais próspera entre 1948 e 1960, quando a eleição de uma diretoria de oposição provocou sua separação dos franciscanos, assumindo a função de Assistente Eclesiástico o padre jesuíta de origem albanesa, Antonio Kelmendi, já falecido. Em seu ocaso ou apogeu, o certo é que a análise dos objetivos e princípios do COB confirma que o principal inimigo a ser combatido no mundo do trabalho também era o comunismo, através da “formação de lideranças operárias católicas imbuídas de um forte espírito anti-comunista, (...) [numa] verdadeira disputa do campo operário, [através da] defesa de outra alternativa para a resolução dos problemas sociais do capitalismo, o famoso *corporativismo cristão*”⁵⁴².

Em outra faixa do mesmo espectro ideológico, um jesuíta alemão, Pe. Walter Mariaux, esteve no embrião da integrista e reacionária TFP. Forçado a deixar a Alemanha por sua oposição ao nazismo, viveu um tempo em Roma, onde exerceu o cargo de diretor do Secretariado Mundial

1995, p. 49.

⁵⁴¹ Pancrácio Pinho Dutra, **O Circulismo e a luta de classes**, itens 9 e 13.2, apud Souza, “O Movimento Operário Católico no Brasil”, apud p. 54. De todo modo, a cartilha reconhece que foi o capitalismo, e não marxismo, o primeiro responsável pela luta de classes.

⁵⁴² Souza, “O Movimento Operário Católico no Brasil”, p. 53-54, grifos no original.

das Congregações Marianas, até que aportou ao Brasil, ainda em plena Segunda Guerra Mundial. Radicado na capital paulista, logo se tornou grande amigo de Plínio Corrêa de Oliveira, do qual já era leitor assíduo através dos artigos publicados n' **O Legionário**. A partir do Colégio São Luís, da Companhia de Jesus, dedicou-se com afinco à Congregação Mariana, constituindo um pequeno mas disciplinado grupo de congregados, quase todos ex-alunos do Colégio, os quais, somados ao núcleo de **O Legionário**, constituiriam a base da Sociedade fundada por Plínio em 1960. Apesar de não ter participado diretamente da TFP, já que em 1949 foi mandado de volta à Europa por seus superiores, por pressão dos “influentes círculos progressistas de São Paulo”, Pe. Mariaux deixou sua marca através de muitos congregados marianos, entre os quais os irmãos D. Luiz e D. Bertrand de Orleans e Bragança, remanescentes da casa imperial brasileira⁵⁴³.

Na verdade, o comentário de Gorostiaga era menos de estranhamento que de reprovação. Os leitores hão de se lembrar do Pe. Vekemans. Duas décadas antes, logo depois de ter concluído seu doutorado em Sociologia na Bélgica, ele foi trabalhar no Chile, onde se aproximou da Democracia Cristã de Eduardo Frei, futuro presidente do país. Em sua temporada chilena, Vekemans “criou um centro de estudos cujas raízes iam buscar recursos em subsolos misteriosos”, segundo parecer do Pe. Ávila, que foi seu colega na Europa⁵⁴⁴. O jesuíta brasileiro não quis declinar as fontes misteriosas de financiamento do anticomunismo, mas elas não permanecerão ocultas. Já diretor do CEDIAL, um centro colombiano-alemão nascido em 1973 do encontro entre o bispo Hengesch, presidente da Adveniat, e um grupo de bispos e católicos latino-americanos, entre os quais Monsenhor López Trujillo, Vekemans receberá 10 milhões de dólares da Agência Central de Inteligência (CIA) norte-americana para sustentar o combate à Teologia da Libertação no continente⁵⁴⁵.

Um pouco mais ao Norte, nos Estados Unidos, um influente assessor do presidente

⁵⁴³ Cf. Plínio Corrêa de Oliveira, “Nasce a TFP”, São Paulo, **Folha de S. Paulo**, 22 de fevereiro de 1969. (www.pliniocorreadeoliveira.info, acessado em 1º de junho de 2006). O próprio Plínio foi educado pelos jesuítas do São Luís entre os 10 e os 17 anos, quando adquiriu “o amor pela vida metódica e uma concepção militante de vida espiritual. (...) Na escola, teria aprendido que a batalha pró ou contra Deus e a Igreja seria a razão de todos os acontecimentos que sucedem na terra. De Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, teria assimilado que a vida é um campo de batalhas entre o bem e o mal e, entre estas duas opções de vida, estaria o livre arbítrio do homem, que poderia levá-lo à salvação/bem ou ao pecado/mal”. Cf. Gizele Zanotto, **É Caos!!! A luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira**, Dissertação de Mestrado, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003, p. 26-27. (www.cfh.ufsc.br, acessado em 30 de agosto de 2006).

⁵⁴⁴ Ávila, **A alma de um padre**, p. 231.

⁵⁴⁵ Cf. Enrique D. Dussel, “Hipóteses para uma História da Teologia na América Latina (1492-1980)”, in **História da Teologia na América Latina**, São Paulo, Paulinas, 1981, p. 165-196.

republicano Richard Nixon, e um dos seus maiores apologistas, era o jesuíta John McLaughlin. Mas não vamos nos alongar mais nesta lista. Basta dizer que, até meados dos anos 40, Pedro Arrupe era um anticomunista típico, tendo publicado inclusive um livro sobre o tema. Escrito em japonês, **A verdade sobre o comunismo** nunca foi traduzido, por razões óbvias. Quando eleito Geral, em 1965, ainda era tido como centrista⁵⁴⁶. Somente depois que a América Latina o converteu para a causa da justiça é que teria início sua aproximação com as idéias e pessoas de esquerda, visitando a Rússia em 1971 e Cuba em 1973, o que lhe valeu as mesmas acusações de ambigüidade lançadas ao Papa Paulo VI: condenam o ateísmo na teoria e apóiam os comunistas na prática⁵⁴⁷. Repleta de anticomunistas, de um lado, de outro recheada de confessores de Marx, a pluralidade ideológica realmente é um dos traços desta Ordem. Como o disse, aliás, o Papa Paulo VI em sua fala de abertura da CG XXXII:

Onde quer que na Igreja, mesmo nos campos mais difíceis e da primeira linha, nas encruzilhadas ideológicas, nas trincheiras sociais, existiu ou existe conflito entre as prementes exigências do homem e a mensagem do Evangelho, aí estiveram e estão os Jesuítas.⁵⁴⁸

Atrapalhando o trânsito

Retomemos as advertências de Paco e nos perguntemos: os projetos políticos apoiados pela pastoral popular nas décadas de 1970 e 1980 se situaram no campo das reformas ou das revoluções? Foram verdadeiros ou falsos? O início da resposta pode ser buscado naquelas “Notas para uma releitura do artigo de Nell-Breuning em contexto latino-americano”, que Pe. Andrés elaborou em conjunto com a Equipe Editorial dos **Cadernos do CEAS** em 1970. No artigo referido, Nell-Breuning apontava a influência da teoria marxista no pensamento social católico, afirmando que “hoje [isto é, em 1967] tentamos mover-nos para uma terceira solução, isto é, para a plena equiparação de capital e do trabalho, os quais, em conjunto, confiam a direção a um terceiro, o ‘empreendedor’”⁵⁴⁹. Por sua vez, em sua releitura, Andrés e companhia, após reconhecer que o pensamento de Karl Marx estava cada vez mais presente e vivo no Brasil, sobretudo entre os intelectuais, sentem necessidade de esclarecer a natureza

⁵⁴⁶ Lamet, **Arrupe**, p. 267.

⁵⁴⁷ Como resposta ao mandato papal de fazer do ateísmo contemporâneo uma das suas principais preocupações, Arrupe criou na Espanha, em 1968, uma organização de altos estudos, o Instituto sobre Fé e Secularismo, que visava capacitar seus alunos para dialogar com os ateus. A posição pessoal de Arrupe sobre a questão, contudo, era breve e profunda: “A injustiça é um ateísmo prático”.

⁵⁴⁸ Papa Paulo VI, “Alocução do Santo Padre”, p. 207.

desta “terceira posição”, evitando o risco de uma visão abstrata e pouco operacional. Quer dizer, ao evitar as “duas calçadas” (os extremos ideológicos), o risco é cair no meio da rua, “impedindo o trânsito”, numa expressão da época. Assim, a posição católica seria *terceira* não no sentido de

situar-se *entre* a sociedade capitalista e a socialista, nem no de colocar-se *acima* delas. A posição do cristão é “terceira” apenas em relação ao princípio radical que a inspira – a presença de Cristo como norma viva e definitiva.⁵⁵⁰

Será que todos os “terceiristas” da época – e podemos assegurar que não eram poucos – tinham essa mesma compreensão? Ou o trânsito de idéias neste sentido estava mais para engarrafamento? Para Dalle Nogare, “só um terceiro caminho, que salve, por um lado, os direitos alienáveis das pessoas, por outro, a solidariedade humana universal é desejável”⁵⁵¹. Mas nem mesmo ele tinha certeza do que isso significaria concretamente, e indagava: “Será o socialismo? Mas, qual socialismo...?”⁵⁵². Pe. Bastos de Ávila, por seu turno, não era um homem dado a dúvidas. Em sua visão, qualquer regime socialista seria sempre mau por alcançar seus objetivos em detrimento da liberdade e da dignidade dos indivíduos. Sua preocupação com a alternativa terceirista estava na confusão que a mesma gerava entre os cristãos de boa vontade:

Muitos católicos reformistas, isto é, homens lúcidos e autênticos, se dizem partidários do socialismo; outros, mais sensíveis a matizes conceituais, preferem falar em socialismo moderado. (...) É indispensável, entretanto, que tais católicos repudiem o nome de socialismo moderado. (...) Socialismo cristão, ou seria socialismo e não seria cristão, ou seria cristão e não seria socialismo.⁵⁵³

Situado no pólo oposto do debate, outro teólogo basco, naturalizado salvadorenho, Jon Sobrino, concordava com isso. Em 1980, por ocasião do IVº Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, mais conhecido como “Puebla extra-muros”, por reunir muitos dos teólogos proibidos de participar oficialmente da Conferência Episcopal por suas condutas “desviantes”, Sobrino colocou-se terminantemente contrário à noção da Terceira Via: “a Igreja não pode pôr-se, terceiristicamente, à margem de processos em que, literalmente, se

⁵⁴⁹ Nell-Breuning, “Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo”, p. 3.

⁵⁵⁰ Mato et al., “Notas para uma releitura do artigo de Nell-Breuning em contexto latino-americano”, p. 14, grifos no original.

⁵⁵¹ Dalle Nogare, “O Marxismo é um Humanismo?”, p. 62-63.

⁵⁵² Ibidem.

decide a vida e a morte dos homens”⁵⁵⁴.

Tais encruzilhadas não seriam resolvidas no plano da reflexão, mas da ação concreta dos diversos grupos organizados em cada uma das nações latino-americanas. Os jesuítas reunidos em Buenos Aires, em julho de 1974, no Seminário do Conselho Latino-Americano dos CIAS (CLACIAS), sabiam muito bem disso, e propunham à CG XXXII, prevista para começar em dezembro daquele ano, a adoção de “um projeto de sociedade socialista que represente uma verdadeira socialização do saber, do ter e do poder como única forma de superar as atuais estruturas de dominação que impedem o homem de ser homem e cristão”⁵⁵⁵. Após a histórica Congregação, e seu famoso Decreto 4, alguns jesuítas (muitos dos quais insuspeitos de rejeitarem o apostolado social, diga-se de passagem) escreveram ao Geral criticando as deficiências do documento por suas ambigüidades, sobretudo no que dizia respeito ao conceito de justiça, o qual “parece identificar-se com o do ‘socialismo’: a igualdade dos homens na comunidade dos bens”, bem como na proposição, várias vezes referida, de mudança nas estruturas injustas, sem trazer, porém, uma concepção global nem modelos de alternativas possíveis, o que, na visão destes jesuítas descontentes, levarão a que “nossas atividades vão ficar expostas a adotar o modelo ‘marxista’, a que, aliás, será necessário chamar ‘leninista’, caracterizado pela ditadura de um partido”⁵⁵⁶.

Não era para menos. O Apostolado Social da Companhia de Jesus na América Latina, sobretudo no Cone Sul e na América Central, participava ativamente das experiências socialistas então em curso. Aquela Congregação Geral não fez mais que tentar repercutir, em frases e fórmulas, o suor, o sangue, as dores e os sonhos aí vivenciados. Não temos como recuperar aqui toda essa riqueza, de maneira que elegemos dois casos para uma rápida incursão nas opções concretas tomadas por esta pastoral em nível continental.

O caso chileno é exemplar, pela intensidade como pela precocidade. Estruturados em torno do

⁵⁵³ Ávila, *Neo-Capitalismo, Socialismo, Solidarismo*, p. 22-23; 59.

⁵⁵⁴ Apud Jiménez, *La Iglesia Popular en America Latina*, p. 57. Realizado em Taboão da Serra (SP) entre 21 de fevereiro e 1º de março de 1980, foi uma promoção da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT).

⁵⁵⁵ **A los PP. Provinciales y Delegados a la Congregación General...**, p.2, tradução nossa, *Campo*. O CLACIAS foi criado em dezembro de 1966 para coordenar os onze CIAS então existentes. Sediado inicialmente em Santiago, seu secretário-executivo a partir de 1968 foi o ubíquo Pierre Bigo. Um primeiro esforço para contar a história do CLACIAS e dos CIAS está sendo feita pelo jesuíta peruano Ricardo Antoncich. Cf. **Historia del Sector Social: materiales para una historia del sector de apostolado social de la Compañía de Jesús en América Latina (1950-2000)**, Rio de Janeiro, CPAL. (www.cpalsj.org.br, acessado em 20 de outubro de 2002).

⁵⁵⁶ Apud Lacouture, *Os jesuítas, II*, p. 493.

Centro Bellarmino e da revista **Mensaje**, desde o final de 1962 os jesuítas chilenos vinham sendo acusados pelos setores conservadores de promover a chamada “revolução na liberdade”, de maneira a “transformar as estruturas econômico-sociais do Chile em um sentido socialista e confiscatório”⁵⁵⁷. Ainda de acordo com seus detratores, eles haviam passado gradualmente do reformismo confiscatório do governo de Eduardo Frei (1964-1970) para a defesa de “um regime mais claramente marxista”⁵⁵⁸. Para comprová-lo, citam uma entrevista sobre a reforma agrária concedida pelo Pe. Manuel Ossa Bezanill, membro do Bellarmino e sub-diretor de **Mensaje**, quando teria dito que “o que vicia a empresa [agrícola] é o sistema em que está inserida, isto é, o capitalismo”, e que o esforço da Igreja deveria ser avançar para além do comunitarismo, que é insuficiente, “dando um passo decisivo às etapas seguintes, de uma socialização”⁵⁵⁹.

Para ser coerente com suas idéias, o Superior da Companhia de Jesus no Chile, Pe. José Aldunate, consultara, no início de 1965, o Cardeal-Arcebispo de Santiago, Silva Henríquez, sobre a conveniência ou necessidade da entrega das terras da Igreja para uma Reforma Agrária, conforme solicitação do governo, obtendo uma resposta afirmativa, já que isto seria “sumamente útil para a solução de um problema que considero vital para o país”⁵⁶⁰. Mais tarde, às vésperas do pleito que elegeria presidente o candidato marxista Salvador Allende, à frente da Unidade Popular (UP), uma coalizão de comunistas e socialistas, o novo Provincial do Chile, Pe. Manuel Segura, teria dirigido uma carta a todos os jesuítas chilenos na qual, ainda que fazendo restrições a uma eventual educação materialista compulsória a ser adotada pelo governo, “conclamava seus padres a colaborar com o programa de Allende”⁵⁶¹.

O tempo condicional de todo esse relato se justifica pelo extremo enviesamento da fonte, a TFP andina. Temos, contudo, boas razões para confiar na linha geral de suas afirmações, mesmo que os termos não tenham sido exatamente estes. Ademais, uma consulta direta aos jesuítas aludidos confirma amplamente esse apoio resolutivo à construção do socialismo. Com todas as consequências que isso implicava. Assim, numa postura ousada, por se aventurar numa espinhosa imbricação entre a teologia dos sacramentos e a teologia pastoral, o jesuíta Arturo Gaete refletia sobre o abandono da Eucaristia por parte de muitos cristãos envolvidos

⁵⁵⁷ Sociedad Chilena de Defensa da Tradição, Família e Propriedade, **A Igreja do silêncio no Chile**, p. 117.

⁵⁵⁸ Idem, p. 129.

⁵⁵⁹ **El Mercurio**, Santiago, set., 1968, apud idem, p. 134.

⁵⁶⁰ Sociedad Chilena de Defensa da Tradição, Família e Propriedade, **A Igreja do silêncio no Chile**, p. 126.

⁵⁶¹ Idem, p. 150.

na lutas de libertação do povo. Segundo ele, a razão estaria no conteúdo das missas, sempre a falar de reconciliação, união e paz. Que sentido (real e não meramente verbal, faz questão de esclarecer) teria falar de paz quando se está no meio de um conflito, questionava? E prosseguia: “Aqui é onde surge a dúvida se a Eucaristia não tem um efeito adormecedor ao diminuir a importância da luta ou considerá-la resolvida”⁵⁶².

Um ano depois, comentando o *Primeiro Encontro Latino-Americano de Cristãos para o Socialismo* que acabava de se encerrar em Santiago, a revista **Mensaje** publica um longo editorial, de oito páginas (quatro vezes maior do que os habituais), onde afirmava que os cristãos inseridos na luta de classes não promoviam o ódio, a violência física ou a guerra civil, apenas reconheciam uma situação de fato. Dessa forma, a perspectiva histórica da luta de classes “é difícil de negar radicalmente e, portanto, há de ser levada em conta”⁵⁶³. Sobre a conflituosa relação entre o sacerdócio e a militância política, o Conselho de Redação sai em defesa dos CpS, garantindo que em nenhum momento eles conclamavam os sacerdotes a militar ativamente num partido político. Aliás, um dos motivos para o editorial ter se alongado tanto foi justamente a minuciosa argumentação em favor da participação direta dos padres em partidos políticos.

Vale a pena resumi-la em seus pontos capitais: 1) não há dúvida que o sacerdote não pode instrumentalizar sua fé e seu ministério sacerdotal em função de um partido político, seja ele marxista ou não; 2) mas, e se o sacerdote é consciente disso e não instrumentaliza sua fé nem seu ministério, quer dizer, não atua no partido enquanto padre mas na condição de cidadão?; 3) de fato, ainda que seja assim, é muito provável que a maioria dos fiéis não faça essa distinção entre o ministério sacerdotal e ação política, o que torna tal postura inconveniente; 4) mas, e se a comunidade do sacerdote é homogênea e distingue claramente sua atividade sacerdotal da política, sem sentir-se afetada ou confundida? Nestes casos, concluem os padres de **Mensaje**, “seria difícil encontrar razões convincentes que incompatibilizem a atividade sacerdotal e a militância política”⁵⁶⁴.

Não esqueçamos que o jesuíta Gonzalo Arroyo era o secretário-geral dos CpS e, como

⁵⁶² Arturo Gaete, “Eucaristia y lucha de clases” (reflexiones de um cristiano), **Mensaje**, 196, Santiago, jan.-fev., 1971, p. 56, tradução nossa.

⁵⁶³ “Lucha de clases, compromiso político, cristianismo” (editorial), **Mensaje**, 209, Santiago, jun., 1972, p. 304, tradução nossa.

⁵⁶⁴ Idem, p. 307, tradução nossa. A argumentação completa está entre as páginas 304 e 307.

acompanhamos anteriormente, pregava a “incorporação maciça dos cristãos no processo revolucionário”. Na Jornada Nacional Chilena dos CpS, realizada meses depois do Encontro, em novembro de 1972, Arroyo chamava a atenção para a imensa tarefa de construção de uma Igreja dos Pobres distanciada dos poderosos e “alimentada apenas na base”, as exigências colocadas para os cristãos comprometidos e a importância de se consolidar a comunidade cristã, na medida em que dela é que deveria prover “esta força adicional do espírito, (...) certa *mais-valia espiritual*” tão necessária para a continuidade da ação⁵⁶⁵. Efetivamente, não somente as ações mas a linguagem dos jesuítas traíam uma opção bastante definida por uma das margens...⁵⁶⁶

A América Central não ficava atrás. Lembremos o que afirmava Perani naquele encontro dos jesuítas brasileiros ligados à Pastoral Popular, em 1979: “Na Centro-América, os jovens entram na Companhia para servir o povo; no Brasil, para alcançar o mesmo objetivo, saem da Companhia”⁵⁶⁷. É, evidentemente, um exagero, mas que sugere o que ela significava para os jesuítas de então. Por exemplo, ao defender a Revolução Sandinista em meados da década de 1980, o jesuíta baiano do PaPo Confa acreditava no caráter irreversível da marcha do povo nicaraguense, embasando seu raciocínio na “forte carga de ‘humanismo’ que está presente em todo discurso dos Revolucionários (inclusive dos de inspiração marxista!), [o que] se constitui numa alavanca que faz sempre mais ‘aprofundizar’ e purificar o processo de mudança”⁵⁶⁸. Sua viagem à Nicarágua em setembro de 1985 tinha vários objetivos: visitar os colegas jesuítas, solidarizar-se com a *Insurreição Evangélica pela Paz e pela Vida* deflagrada pela greve de fome do Pe. Miguel D’Escoto, ministro das Relações Exteriores, e participar da *Semana Internacional pela Paz em Centro-América*, além de conhecer e sentir de perto a realidade do povo nicaraguense.

Do seu relato, detalhado e apaixonado, como, aliás, ele costumava ser sempre, selecionamos a concepção dos jesuítas aí residentes acerca de sua atuação concreta no país, neste precioso

⁵⁶⁵ Apud Kloppenburg, **Igreja Popular**, p. 22, grifos nossos.

⁵⁶⁶ Igualmente surpreendente foi a mudança de orientação ideológica por parte da Companhia de Jesus e da revista após a derrota de Allende e a implantação da ditadura de Augusto Pinochet. A propósito, tive o prazer de conhecer pessoalmente o Pe. Arroyo num encontro sobre o Neoliberalismo, em 2003, mas, digamos que sua posição política já era bem outra, bem distinta daquela que o levava a ser impedido de participar da Conferência de Medellín pelo perigo doutrinal que representava. Uma significativa conversão também passou-se com o Cardeal Silva Henríquez, favorável à distribuição das terras da Igreja em 1965 e defensor de uma condenação oficial do marxismo em Puebla, em 1979, como vimos no capítulo anterior. Mas essas já são outras histórias...

⁵⁶⁷ Perani, “Breve Relatório...”, p. 2.

⁵⁶⁸ Confalonieri, **Notas, impressões e reflexões do Pe. Confa**, p. 33, *Campo*.

laboratório de participação cristã num processo revolucionário. Assim, através da pena de Confa somos informados da posição desse grupo de Companheiros de Jesus, na verdade, a nata dos jesuítas “da libertação” da época, que incluía Álvaro Argüello, Juan Hernandez Pico e Peter Marchetti, além de Xabier Gorostiaga e Fernando Cardenal:

Todos dão um “apoio crítico” à Revolução. Estão realmente atentos a todos os acontecimentos locais e internacionais. Fazem análises bem profundas e atualizadas. (...) São muito estimados e têm uma influência extraordinária no âmbito cultural e no ambiente revolucionário. (...) A atuação de quase todos eles foi e é determinante em âmbito nacional. Evidentemente, são vistos com muitas “reservas” pela hierarquia eclesial, mas não há ataques ou confrontação direta.⁵⁶⁹

O percurso de Cardenal é bem representativo não apenas desse engajamento político como também do seu preço. Nascido em 1934 na cidade nicaragüense de Granada, oriundo de uma família tradicional, entrou para o Noviciado da Companhia de Jesus aos dezoito anos. Já padre, ajudou a fundar, em abril de 1973, o Movimento Cristão Revolucionário, integrando-se à FSLN quatro anos depois. Um pouco antes da vitória final da Revolução, integrava o Grupo dos Doze, formado por 12 intelectuais, filhos de importantes famílias locais, que defendiam os interesses da Frente Sandinista dentro do país. Depois do triunfo sandinista, em julho de 1979, tornou-se Coordenador Nacional da Cruzada de Alfabetização, mais tarde Vice-Coordenador do Comitê Executivo Nacional da Juventude Sandinista e, por fim, ministro da Educação. Em entrevista concedida ao padre claretiano Teófilo Cabestrero, três anos depois do sucesso sandinista, Cardenal, então com 48 anos, trinta dos quais na Companhia de Jesus (onde “minha vida foi sempre orientada para servir aos homens”), falou da sua relação com as hierarquias. Perguntado se havia tido alguma dificuldade com os superiores jesuítas ou com o episcopado local devido a suas atividades políticas, disse ele:

Por parte da minha Ordem não tive problema algum. Sempre consideraram meu trabalho, meu compromisso e minha luta um serviço de exceção. Um serviço necessário e urgente para um povo que estava sendo massacrado. Lembro-me que o Provincial dizia que, na Nicarágua, a situação tinha chegado a um tal ponto que qualquer coisa que se fizesse para salvar aquele povo era completamente lícita. (...) Da parte dos nossos bispos jamais me foi feita qualquer observação, apesar de serem do conhecimento público minha postura

⁵⁶⁹ Pe. Confalonieri, idem, p. 2. Neste mesmo período se encontravam na Nicarágua participando da *Insurreição Evangélica* Dom Pedro Casaldáliga e pelo menos três outros religiosos brasileiros: o dominicano Frei Betto, o servita Clodovis Boff e seu irmão, o franciscano Leonardo Boff, este sem poder dar declarações oficiais por estar no “silêncio obsequioso” imposto pelo Vaticano.

e minha atividade de oposição ao regime.⁵⁷⁰

É óbvio que havia tensões com a hierarquia romana e nicaragüense, a começar pelo próprio Arcebispo de Manágua, Dom Miguel Obando y Bravo, crítico da ditadura somozista mas nem por isso aliado dos sandinistas. Tanto é que, após sofrer várias pressões para retirar-se do governo revolucionário, Fernando Cardenal foi, enfim, suspenso de suas funções sacerdotais em julho de 1981, ainda que continuasse a morar na comunidade dos jesuítas. De todo modo, para ele, o processo centro-americano constituía-se numa possibilidade histórica de que, pela primeira vez,

uma revolução voltada para um socialismo novo e original não fosse anticristã nem anticlerical (...). Se a Igreja quer que esta revolução não seja atéia, nem leve ao ateísmo, a primeira coisa que deve fazer é estar presente nela como testemunho de Deus.⁵⁷¹

Segundo Malachi Martin, uma das condições colocadas pelo Papa João Paulo II para a sua viagem à Nicarágua em março de 1983 tinha sido o pedido de demissão dos cinco sacerdotes que ocupavam cargos de ministro do governo, entre os quais os dois jesuítas, Cardenal e Argüello. Não conseguiu. Em dezembro de 1984, no entanto, depois de cinco anos de uma insistente campanha dirigida pelo Vaticano, Cardenal foi desligado da Companhia de Jesus. Na “Carta a meus amigos”, ele explicou sua decisão: “Eu cometeria um pecado grave perante Deus se abandonasse, nas atuais circunstâncias, minha sacerdotal opção pelos pobres, (...) A Santa Sé, no caso da Nicarágua, parece estar presa a concepções na esfera política que recebeu das traumáticas experiências de conflitos no Leste europeu”⁵⁷². Semanas depois, nove jesuítas da BAH, entre os quais o Provincial, Pe. Fábio Bertoli, e pelo menos mais seis jesuítas com atuação direta na pastoral popular, manifestaram publicamente sua solidariedade ao irmão recém “separado”:

Era e continua sendo um exemplo de jesuíta para todos nós, confirmado pelas palavras do P. Geral quando recentemente passou pelo Rio de Janeiro,

⁵⁷⁰ Apud. Teófilo Cabestrero, **Ministros de Deus, ministros do povo: testemunho de três sacerdotes no Governo Revolucionário da Nicarágua – Ernesto Cardenal, Miguel d’Escoto, Fernando Cardenal**, Petrópolis, Vozes, 1983, p. 60 (para a confissão), 70-71 (para a relação com as hierarquias).

⁵⁷¹ Apud. Cabestrero, *idem*, p. 73; 91.

⁵⁷² Apud Martin, **Os jesuítas**, p. 120-121. Para uma descrição minuciosa da longa negociação sobre Cardenal, ainda que numa abordagem integrista, ver p. 93-126. Em 1995, Cardenal abandonou o partido sandinista e, depois de um ano de novo Noviciado em El Salvador e no México, recuperou plenamente suas prerrogativas canônicas em 1997. De volta à Nicarágua, é professor de Teologia na Universidade jesuíta de Manágua, onde também exerce a função de capelão.

reconhecendo nele um autêntico jesuíta de oração e de engajamento apostólico. (...) [Desejamos] que continue com o mesmo engajamento em favor do povo. Sabemos que o Reino de Deus, da paz e da justiça está acima de muitas normas e decisões humanas.⁵⁷³

Pra ficar mais explicado

No caso brasileiro, as perspectivas de transformação, de segunda ou terceira vias, passavam pela luta parlamentar. A dimensão partidária, portanto, é outro determinante que nos remete uma vez mais a 1974 como ponto de partida, na medida em que “o crescimento do MDB ao mesmo tempo assinalou as suas contradições e o seu caráter de movimento mais do que de partido”⁵⁷⁴, o que haveria de deflagrar um rearranjo das classes sociais (e dos grupos políticos que as expressavam) ao longo dos anos 70, incluída aí a reorganização da esquerda brasileira após a experiência da luta armada, culminando com a dissolução do bipartidarismo e a formalização de diversos partidos, à esquerda e à direita, com destaque evidente para a fundação do PT, em 1980⁵⁷⁵. A conjuntura exigia discernimento. Em encontro realizado em São Leopoldo no final de julho de 1980, os jesuítas da Pastoral Popular da BRM, motivados pela experiência revolucionária recém-vitoriosa na Nicarágua, indicavam o caminho: “o momento histórico mostrará a conveniência ou não (...) da tomada de opções partidárias (para leigos, religiosos e clero)”⁵⁷⁶.

O parecer da hierarquia, como de praxe, primava pela prudência. Nos primeiros anos do seu generalato, Arrupe respondia às provocações de jornalistas dizendo que “a obrigação do sacerdote é ensinar a doutrina evangélica (...), não filiar-se a lutas políticas”⁵⁷⁷. Os sinais emitidos pelo Vaticano seguiam a mesma frequência. No discurso na abertura do Sínodo dos Bispos de 1974, Paulo VI frisou “a necessidade de reafirmar claramente a finalidade especificamente religiosa da evangelização. Esta última perderia sua razão de ser se se desviasse do eixo religioso que a dirige”. O que seria confirmado por sua **Exortação**

⁵⁷³ **Carta de uma Comunidade de Jesuítas da Província da Bahia (Brasil) aos Companheiros Jesuítas da Província da América Central**, Salvador, 21 de dezembro de 1984, *Campo*.

⁵⁷⁴ CEAS, “Eleições: o povo contra o modelo?”, **Cadernos do CEAS**, 35, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1975, p. 3.

⁵⁷⁵ Para uma boa descrição das organizações de esquerda do período, seus debates políticos e as opções tomadas, ver Jacob Gorender, **Combate nas trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada**, 2ª ed., São Paulo, Ática, 1987, p. 198-214; Antonio Ozai da Silva, **História das tendências no Brasil (origens, cisões e propostas)**, 2ª ed., São Paulo, [S.l.], [s.d.], p. 102-144.

⁵⁷⁶ **Boletim Pastoral Popular**, 10, Rio de Janeiro, dez., 1980, p. 13, *Campo*.

⁵⁷⁷ Apud Lamet, **Arrupe**, p. 324. Trata-se de uma entrevista a um jornal equatoriano, em 1971.

Apostólica Evangelii Nuntiandi, do ano seguinte, quando advertiu os cristãos generosos e sensíveis às dramáticas questões sociais para não cair na “tentação de reduzir sua missão às dimensões de um projeto puramente temporal”⁵⁷⁸. A generosidade nem sempre se acomodou a estes princípios. De maneira que uma das motivações para a dura intervenção de Paulo VI no final da CG XXXII tinha a ver com a divergência quanto ao envolvimento político dos jesuítas. Por essa razão, também, alguns dentre eles temiam a “ditadura de um partido”, como vimos.

Um marco na discussão do papel político dos cristãos no Brasil foi o documento da CNBB de 1977, **Exigências cristãs de uma ordem política**. Para nós ele se reveste de uma importância especial por ter sido escrito pelo Pe. Ávila. Debatido extensamente pelos 127 bispos presentes na XVª Assembléia Geral da CNBB, só foi aprovado, com algumas emendas, no último dia. “Tratava-se apenas de uma proposta de abertura de um processo para a superação do estado de exceção em que vivia o Brasil. Quem lê hoje o texto fica espantado ao saber da luta insana para aprová-lo”, conta seu redator⁵⁷⁹. As **Exigências cristãs** receberam diversas e contundentes críticas, das quais se destacam as de Clodovis Boff, OSM. Num texto provocativo a partir do próprio título, “Subtexto sociológico”, Clodovis parte para o ataque desde a primeira hora, desqualificando o documento como um *alinhave*, uma *confusão discursiva*, e negando-lhe o caráter profético, uma vez que se circunscrevia à dimensão ética. Segundo ele, consistiria numa sociologia “silenciosa e silenciada”, já que todas as alusões às situações concretas foram suprimidas ao longo das versões sucessivas, de modo que

o texto manifesto consegue dissimular toda oposição frontal existente na situação. Assim, toda a perspectiva de *ruptura* fica excluída, bem como o que ela conota em termos de luta de classes. (...) A nosso ver, o Documento de Itaici não avança quase nada. Empurra portas abertas. Do ponto de vista político é o ideário da sempre decantada democracia liberal. Do ponto de vista moral, é a velha melodia (...) do Bem Comum.⁵⁸⁰

De fato, o eixo da argumentação girava em torno do “bem-comum”, noção básica da ideologia liberal, que se presta a “mascarar a exploração e a desigual repartição da

⁵⁷⁸ Papa Paulo VI, **Evangelii Nuntiandi. Exhortación Apostólica al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo**, trad. da Tipografia Poliglota Vaticana, Roma, 8 de dezembro de 1975a, p. 32, tradução nossa. (www.vatican.va, acessado em 5 de setembro de 2005). Para a fala no Sínodo, ver a Nota 62 da Exortação.

⁵⁷⁹ **A alma de um padre**, p. 323-324. Além deste, Ávila elaborou mais três documentos da CNBB nas décadas de 1960 e 1970.

⁵⁸⁰ Clodovis Boff, **Comunidade eclesial – Comunidade política: ensaios de eclesiologia política**, Petrópolis,

produção”⁵⁸¹. Em sua investigação sobre a evolução do comportamento da Igreja Católica na vida política brasileira, Régis de Moraes não compreende as críticas formuladas por Clodovis Boff ao texto, que ele considera exacerbadamente rigorosas e fruto de uma análise que despreza os “*parâmetros do momento histórico* em que o mesmo era publicado”⁵⁸². Para reforçar sua posição, “convoca” uma segunda visão, tida como insuspeita, a do pensador marxista Leandro Konder. De fato, depois de afirmar que o objeto de sua pesquisa recolocava a velha questão das relações entre o marxismo e o cristianismo, o filósofo tece os mais rasgados elogios às **Exigências cristãs**, como uma “enérgica tomada de posição da hierarquia da Igreja Católica, (...) denunciando a opressão e a exploração de que o nosso povo está sendo vítima, (...) numa corajosa denúncia da concepção de ‘segurança nacional’ adotada pelo regime”⁵⁸³. Ao longo de sua crítica Konder assume a condição de arauto dos “marxistas brasileiros” (como se tal homogeneidade existisse), concluindo pela necessidade de colaboração política do “autêntico marxista, isento de formalismo e de ‘doutrinarismo’ (...) com o cristão seriamente empenhado na luta pelo socialismo”⁵⁸⁴.

Consultemos o texto da polêmica. Uma idéia se impõe a quem o lê: a missão “iluminadora” da Igreja reside em, partindo da fé, clarear os espíritos e as consciências dos homens para que eles ajam nas estruturas. É nesta posição externa e superior que se situa a exposição. Diante disso, a participação política é concebida como uma das formas mais nobres do compromisso a serviço dos outros e do “bem comum”, entendido como “o conjunto de condições concretas que permitam a todos atingir níveis de vida compatíveis com a dignidade humana”⁵⁸⁵. Ou seja, para precisar um conceito dúbio como o “bem comum” recorre-se a outro, igualmente elástico, como “dignidade humana”. Quanto à suposta “denúncia da concepção de ‘segurança nacional’”, o que se tem é o reconhecimento do direito do Estado moderno elaborar e implantar uma política de segurança nacional e, até mesmo, recorrer a regimes de exceção, desde que estes sejam temporários e que aquela não colida com o ensinamento da Igreja nem

Vozes, 1978, p. 151; 156, grifo no original.

⁵⁸¹ C. Boff, **Comunidade eclesial – Comunidade política**, p. 152.

⁵⁸² Moraes, **Os bispos e a política no Brasil**, p. 53, grifos no original.

⁵⁸³ Leandro Konder, “Marxismo e cristianismo”, **Encontros com a Civilização Brasileira**, 6 (número especial), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, dez., 1978, p. 57; 60.

⁵⁸⁴ Konder, “Marxismo e cristianismo”, p. 64. De qualquer maneira, Moraes consente que Konder poderia estar agindo assim para “fazer aliados” entre os não-amigos, enquanto Boff adotaria a postura de “criticar os amigos” para forçá-los a avançar em suas posições.

⁵⁸⁵ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Exigências cristãs de uma ordem política**. Documento nº 10. Indaiatuba, XVª Assembléia Geral da CNBB, fev., 1977. In Lima, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis, Vozes, 1979, p. 260.

provoque “uma permanente insegurança no povo”⁵⁸⁶.

Inegavelmente, depois de quase dez anos de fechamento total dos espaços políticos institucionais, por conta do AI-5, o crescimento das oposições trazia um novo desafio para os movimentos sociais: posicionar-se na nova ordem política sem perder de vista que uma institucionalização desmedida poderia comprometer as lutas populares. A Equipe Editorial dos **Cadernos do CEAS** indicava a necessidade de renovar as organizações existentes, como grupos, associações, sindicatos e partidos, ou pensar novas, mas tendo sempre o cuidado de “manter um pé dentro e um pé fora”⁵⁸⁷. No caso da pastoral popular, acrescia-se a isso a resolução de uma equação simples no enunciado mas complexa no encaminhamento: Fé + Política. No mesmo livro em que instigava a visão liberal da CNBB, Clodovis Boff formulou 38 provocativas teses sobre essa relação entre *Fé e Política, Igreja e Sociedade*. Numa delas, propõe, na contramão de um pensamento angélico, que,

sem dúvida, a ideologização da Fé, ou seja, sua instrumentalização política, é inevitável e até mesmo necessária. Deve-se, entretanto, afirmar sempre que o significado da Fé não é inteiramente consumível pela e na atividade política. Ele a transcende, a ela bem como a qualquer outra dimensão.⁵⁸⁸

Não tão doutos quanto o teólogo Boff, mas certamente preocupados com a questão, lavradores nordestinos escreveram um poema no qual trazem elementos para desenredar essa relação entre Igreja, Partido e Sindicato:

Pra ficar mais explicado
Vou dizer a relação
Entre Igreja e Sindicato
E toda Associação
Seja no bairro ou na roça
Do Brasil ou região.

Não confunda camarão
Com o bichinho pitu
Que são muito parecidos
Qual tapioca e beiju
Se parecem mas não são
Digo, escrevo e provo a tu.
(...)

⁵⁸⁶ CNBB, **Exigências cristãs de uma ordem política**, p. 263.

⁵⁸⁷ CEAS, “Um ano de lutas” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 52, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1977, p. 6.

⁵⁸⁸ C. Boff, **Comunidade eclesial – Comunidade política**, p. 14.

A Igreja tem momento
Que parece com Partido
Ou então com Sindicato
Como já tem ocorrido
E isto gera problemas
Que muitos têm discutido.⁵⁸⁹

Os jesuítas do PaPo também se debruçaram na resolução do “grande desafio para a Igreja hoje e, por conseguinte, o grande desafio para a Companhia”, conforme as palavras do Pe. Paco⁵⁹⁰. Antes de mais nada, havia que superar um certo desinteresse no que se referia à política, para poder “contribuir na formação da consciência política do povo”⁵⁹¹. Não é casual que, entre as sugestões formuladas num encontro do PaPo da BRM, em São Leopoldo, no mês de julho de 1980, estivesse procurar “adquirir um instrumental de análise e contatos com militantes das diversas tendências políticas”⁵⁹². Para tanto, o PaPo realizou pelos menos dois seminários sobre Fé e Política no começo da década: um em julho de 1981, em Curitiba (PR), com padres e estudantes de teologia e filosofia da BRM; outro em Correias (RJ), em abril do ano seguinte, promovido pela BRC. No primeiro, visava-se discutir a relação entre fé cristã e política sem a pretensão de “tirar conclusões normativas sobre a atuação do agente de pastoral na prática política”⁵⁹³. Já o segundo, ocorrido numa temperatura eleitoral elevadíssima, por conta da proximidade das primeiras eleições gerais diretas (para vereadores, prefeitos, deputados estaduais, deputados federais e governadores) em vinte anos, deixava a cautela de lado e se propunha a “elaborar uma reflexão prática sobre as implicações políticas da nossa pastoral no contexto eleitoral”, sempre na perspectiva da responsabilidade cristã e política dos jesuítas⁵⁹⁴.

Nesse encontro de 1982, os jesuítas tinham de defrontar-se não apenas com a delicada conjuntura nacional como também com a de sua própria Ordem, sob a intervenção do Pe. Dezza. De Roma, as instruções sublinhavam o primado do espiritual sobre o temporal, para não confundir as tarefas do sacerdote, de um lado, e do leigo, do outro. Abaixo do Equador, porém, os padres e irmãos reunidos acrescentaram diretrizes bem mais concretas, por entender que a Igreja fazia parte do processo de redemocratização do país, não podendo limitar-se a

⁵⁸⁹ Lavradores do Ceará, Pernambuco e Sergipe, “União para a libertação” (poema), **Cadernos do CEAS**, 78, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1982, p. 53.

⁵⁹⁰ Paco, “O jesuíta da América Latina como é desejado por ‘Puebla’”, p. 6, grifos no original, *Campo*.

⁵⁹¹ **Boletim Pastoral Popular**, 10, Rio de Janeiro, dez., 1980, p. 14, *Campo*.

⁵⁹² Idem, *Campo*.

⁵⁹³ **Boletim Pastoral Popular**, 12, Rio de Janeiro, set., 1981, p. 2, *Campo*.

⁵⁹⁴ **Boletim Pastoral Popular**, 15, Rio de Janeiro, mai., 1982, p. 2, *Campo*. As eleições de 1982 se realizaram no dia 15 de novembro. As últimas nessa proporção haviam ocorrido no distante 7 de outubro de 1962.

uma falsa neutralidade: “Omitir-se seria um escândalo”⁵⁹⁵. Eis algumas das pistas de atuação pastoral definidas:

Incluir nas nossas pregações, cursos, aulas... a dimensão política (...) e incitar o povo a assumir uma caminhada que o leve a uma maior participação política; não ter medo de denunciar os casuísmos e os políticos instrumentalizando a Igreja e o povo e não criar obstáculos a elementos de comunidade que aspirem a cargos político-partidários. Ao contrário, promover debates políticos a fim de que o povo se auto-eduque e se elabore critérios.⁵⁹⁶

Como se percebe facilmente, a equação original logo se desdobrava numa outra: Fé + Política Partidária. Se a primeira possuía uma solução mais consensual no seio da Pastoral Popular, o mesmo não se poder dizer desta segunda. Daí as enormes (e ricas) divergências afloradas nos cinco anos que vão da publicação do documento da CNBB até as eleições de 1982, as primeiras em que os diversos partidos de oposição ao regime militar puderam testar realmente sua força nas urnas, uma vez que nas eleições legislativas de 1974 e 1978 haviam sido obrigados a abrigar-se sob o rótulo da frente ampla do MDB. Os Encontros das CEBs brasileiras, os chamados Intereclesiais, são um excelente termômetro do grau de politização da Igreja dos Pobres nesta conjuntura. Suas duas primeiras edições ocorreram em Vitória (ES), em 1975 e 1976, em grande medida pela dedicação do Bispo Auxiliar, Dom Luís Gonzaga Fernandes. Para a reflexão eminentemente política, entretanto, as duas seguintes foram cruciais. No IIIº Encontro, acontecido em João Pessoa, em julho de 1978, o tema que procurou orientar os debates foi “Igreja, povo que se liberta”. Em suas conclusões, os 70 participantes fizeram questão de precisar que “queremos que os pobres sejam sempre considerados acima das instituições (Igreja, sindicato, partido etc.)”⁵⁹⁷. Já o IVº Encontro, realizado três anos depois em Itaici (Indaiatuba, SP), tinha um tema incrivelmente semelhante ao anterior – “Igreja, povo oprimido que se organiza para a libertação” – mas o espírito era completamente outro:

Um dos pontos que recebeu bastante atenção foi a nossa participação política, pois achamos que a política é o que mais influi na vida da gente. (...) Tentamos clarear as nossas idéias neste ponto da política. (...) Não devemos ter medo de entrar na política, pois do contrário seremos derrubados e enganados pelos politiquinhos espertos e gananciosos. (...) Achamos também que a comunidade eclesial de base não é nem pode ser um núcleo partidário, mas ela é o lugar

⁵⁹⁵ Idem, p. 4.

⁵⁹⁶ Ibidem.

⁵⁹⁷ “IIIº Encontro Intereclesial de CEBs: Conclusões”, apud Faustino Luiz Couto de Teixeira, **Os Encontros Intereclesiais de CEBs no Brasil**, São Paulo, Paulinas, 1996, p. 165.

onde devemos viver, aprofundar e celebrar a nossa fé.⁵⁹⁸

As clivagens ao interior do PaPo não tardaram a aparecer. O grupo baiano, por exemplo, serviu-se dos **Cadernos do CEAS** para expor suas concepções⁵⁹⁹. Num editorial cujo título já destoava do tom oposicionista corrente – “Antes que partidos...” –, defendia-se a tese de que a tarefa primária para os democratas em geral e os simpatizantes das lutas das classes trabalhadoras não era a criação de novos partidos legais de oposição mas a elevação do “nível de organização, de consciência e educação política das massas”⁶⁰⁰. Os argumentos eram de duas ordens: (1) do ponto de vista eleitoral, a diluição da oposição em vários partidos poderia ser uma estratégia para isolar os oposicionistas mais combativos numa agremiação “mais avançada”, canalizando a ampla base de resistência ao regime “em vias estreitas e controladas, (...) [o que] evitaria o caráter plebiscitário do pleito”⁶⁰¹; (2) nas discussões até então realizadas em prol da construção de um “partido dos trabalhadores” vinha predominando um teor marcadamente acadêmico, quando não um enfoque predominantemente eleitoral, o que relegava para um plano inferior justamente aquele que deveria ser o ponto nevrálgico: “que relação poderia [o partido] guardar com as formas de organização do povo que, a duras penas, têm despontado no país?”⁶⁰².

Esse foi um tema recorrente da revista nos anos seguintes. E, apesar de variações naturais em função de conjunturas específicas, a reflexão continuou norteando-se por aqueles mesmos parâmetros, ora ponderando que as condições objetivas talvez ainda não estivessem “maduras para a formação de um partido autenticamente popular”⁶⁰³, o que implicava que as várias organizações populares deveriam se empenhar na criação de tais condições, ora insistindo no risco do movimento dos trabalhadores ser absorvido e substituído pelas campanhas

⁵⁹⁸ “IVº Encontro Intereclesial de CEBs: Carta de Itaici”, apud Teixeira, **Os Encontros Intereclesiais de CEBs no Brasil**, p. 170-171.

⁵⁹⁹ Não deduzimos uma pretensa coincidência entre este grupo e a Equipe Editorial como um todo, mas é inegável que os membros do PaPo detinham aí a maioria (4 em 7) e, sobretudo, a hegemonia, ocupando as posições-chave: a coordenação da Equipe (Cláudio Perani) e a redação da revista (Tomás Cavazzuti).

⁶⁰⁰ CEAS, “Antes que partidos...” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 54, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1978, p. 9. Praticamente um ano depois, insistia-se que, “quanto à criação de *novos partidos*, achamos que não é ainda tarefa primeira; mais importante é continuar no esforço para elevar a consciência e a organização das classes trabalhadoras”, CEAS, “Dez anos” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 59, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1979, p. 7, grifos no original.

⁶⁰¹ CEAS, “Antes que partidos...”, p. 6. Em 15 de novembro de 1978 ocorreram eleições diretas para deputado estadual e federal.

⁶⁰² Idem, p. 8.

⁶⁰³ [CEAS], “A questão do socialismo”, **Cadernos do CEAS**, 56, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1978, p. 62.

eleitorais⁶⁰⁴, outras vezes ainda criticando as radicalizações políticas de vanguardas pequeno-burguesas mais interessadas em reproduzir mecanicamente seus métodos de agitação e propaganda do que favorecer a politização das classes populares a partir de suas próprias experiências⁶⁰⁵. Enfim, procurava-se alertar tanto para os resquícios do autoritarismo tradicional em relação ao povo quanto para o basismo típico dos agentes da Igreja, levantando alguns indicadores para uma contribuição efetiva da atuação partidária institucional: “não privilegiar o parlamento enquanto objetivo e solução; o trabalho contínuo e não-eleitoreiro; o apoio decidido às lutas e interesses populares; um trabalho concreto de mobilização e organização das camadas populares”⁶⁰⁶.

Também nas reuniões da Pastoral Popular, no Brasil como em âmbito continental, o grupo da BAH defendia tal concepção. No Encontro Latino-Americano da Pastoral Popular, realizado em Huachipa, no Peru, em junho de 1979, eles se mostraram descrentes quanto à possibilidade de estruturação de um partido verdadeiramente popular, na medida em que “o manejar o povo é quase o outro lado do ajudá-lo a organizar-se e dirigir-se dentro de instituições como as da sociedade civil brasileira: com cabeça monstruosa e desarticuladas pernas de arame”⁶⁰⁷. Naquele ano de 1979, aliás, Perani, o integrante desse grupo inquirido na consulta coordenada por Calvez, comentava que “a colaboração direta com marxistas para determinadas ações se torna mais fácil quando os marxistas são mais independentes, mais difícil quando ligados a partidos que parecem impor uma linha bastante rígida de atuação”⁶⁰⁸. Para o PaPo baiano, o problema estava em que os grupos partidários marxistas antigos (como o PCB e o PCdoB) e novos (a exemplo da Convergência Socialista) se sentiam a vanguarda do proletariado, “representantes da maior e melhor posição popular. (...). Cada um é ‘O’, com seu programa, seus quadros, seu órgão de imprensa, sua atividade febril”⁶⁰⁹.

Essa opinião era confirmada por agentes de base extremamente engajados, como os da

⁶⁰⁴ Cf. CEAS, “Trabalhadores – Democracia – Eleições” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 57, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1978, p. 5-9.

⁶⁰⁵ Cf. CEAS, “Os rumos do movimento popular” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 67, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1980, p. 3-10.

⁶⁰⁶ CEAS, “Os partidos e as bases” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 68, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1980, p. 5.

⁶⁰⁷ Jesuitas da Pastoral Popular da BAH, **Pueblo brasileño en busca de su camino político (Servicios de la Iglesia y de la Compañía)**, Huachipa, jun., 1979, p. 5, tradução nossa, grifos no original, *Campo*.

⁶⁰⁸ Perani, “Carta ao Pe. Calvez”, p. 3, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*.

⁶⁰⁹ Jesuitas da Pastoral Popular da BAH, **Pueblo brasileño en busca de su camino político**, p. 4-5, tradução nossa, grifos no original, *Campo*. De qualquer maneira, completavam os jesuítas, “queira-se ou não, estes grupos partidários, populistas e marxistas, são a única tábua de salvação à vista, entre a desmoralização dos partidos oficiais (Aliança Renovadora Nacional/Arena e MDB) e a inocência política dos movimentos de base”.

Pastoral de Juventude do Meio Popular (PJMP) da Regional Nordeste III. Surgida em 1980, um dos maiores obstáculos enfrentados pela PJMP no campo da formação se dava quando o jovem participava de algum partido: “Tem gente que acha que ele pode contaminar os outros, e queira afastá-lo dos outros jovens, que seriam os ‘puros’. Aí o jovem termina se afastando da Igreja, por falta de espaço. (...) Chega no partido e lá fazem a cabeça dele do jeito que querem. (...) O cara que participa do partido não volta. O tipo de discurso é outro. (...) Ele vai achar que está em outra fase de militância”⁶¹⁰.

Mas esta não era em absoluto uma posição consensual na Pastoral Popular. O documento final do Encontro de Huachipa, por exemplo, propôs “preparar os Nossos para assumir cristãmente os conflitos que nascem das ideologias, (...) aproveitando para isso o melhor de um projeto socialista, em conformidade com as culturas latino-americanas”⁶¹¹. Também no Encontro brasileiro, ocorrido em maio de 1980, na capital mineira, convocado para tomar uma posição sobre a “Pastoral Popular depois de Puebla”, a questão político-partidária foi uma das mais debatidas. Numa das rodadas de discussão, intitulada “O Padre e os Partidos Políticos”, conclui-se que, “na atual conjuntura, não é conveniente, nem apropriado à missão do padre, assumir publicamente a defesa e organização de um Partido Político”. Entretanto, aquiesceram os jesuítas reunidos,

o padre poderá ter simpatia pessoal por certos partidos ou partido, inclusive aceitando a possibilidade de que seu trabalho venha a ser eventualmente recolhido por esse partido político de sua preferência (...). O padre deveria facilitar o trabalho de discussão a respeito dos partidos (finalidade, meios e programa), a fim de facilitar um crescimento na consciência política conforme as exigências evangélicas.⁶¹²

Com isso, parece se ter alcançado uma concordância mínima no que diz respeito à convivência com os partidos de então, ainda que o relatório do referido encontro deixe bem claro os limites destas afirmações do ponto de vista de sua representatividade: “Em relação a

⁶¹⁰ Agentes da PJMP. “Pastoral de Juventude do Meio Popular” (entrevista). **Cadernos do CEAS**, 99. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1985, p. 61. A Regional Nordeste III abrange os Estados da Bahia e Sergipe.

⁶¹¹ **Propostas aos Provinciais da Companhia de Jesus na América Latina...**, p. 7-8. Em linguagem inaciana, *Nossos* significa os membros da Companhia de Jesus.

⁶¹² **Boletim Pastoral Popular**, 5, Salvador, mar., 1980, p. 8, *Campo*. É bom ter presente que, neste sentido, a decisão dos membros do PaPo ia de encontro às deliberações de Puebla, segundo as quais os pastores devem preocupar-se com a unidade e, portanto, “se despojarão de toda ideologia político-partidária que possa condicionar seus critérios e atitudes. Terão, assim, liberdade para evangelizar o político como Cristo, a partir de um Evangelho sem partidanismos nem ideologizações”. Cf. Celam, **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**, 526.

uma opção e a um trabalho partidário comentou-se que não se trata de conclusões votadas e aprovadas formalmente por todos os participantes, mas apenas de uma relação de reflexões apresentadas nos grupos e plenários do encontro”⁶¹³. A posição do grupo sulista do PaPo se afinava com este consenso mínimo: o cristão deve ter seu engajamento político através das organizações populares e partidárias, mas as CEBs não podem se reduzir a uma célula partidária nem os movimentos populares perder sua autonomia⁶¹⁴. A equação continuava difícil de cumprir e cada vez menos fácil de explicar. Por sua vez, os jesuítas nordestinos comprometidos com a pastoral popular se encontraram em João Pessoa naquele mesmo ano para discutir “A missão do jesuíta, hoje, no Nordeste: a responsabilidade política”. Seu programa, na verdade, seguiu em parte o que estava proposto para o Encontro Nacional da Pastoral Popular SJ no Brasil, inicialmente agendado para 1981, com a presença do Geral Pedro Arrupe, mas cancelado por conta de sua doença.

A relação com as várias tendências políticas estava na ordem do dia. Para abrir os debates, por exemplo, o tema foi a “Problemática das ‘infiltrações’ nas CEBs (relacionamento do agente de pastoral e do povo com grupos políticos externos)”, a cargo do Pe. Andrés⁶¹⁵. Ao mesmo tempo em que identificou a luta interna existente entre setores da Igreja e “grupos políticos de tendência”⁶¹⁶, também anotou a necessidade de aprofundar a colaboração com os marxistas⁶¹⁷. Por fim, ao discutir o que fazer para ter uma consciência política autêntica, concluiu-se, entre outras coisas, pela importância de “esclarecer e estimular as pessoas a *assumir* a militância política”, pois a “*omissão* deixa espaço para políticas inautênticas. Fazer política é uma missão de amor. Ser militante é amar o outro!”⁶¹⁸. Com relação aos partidos, especificamente, a recomendação foi estudá-los em suas intenções e históricos e estar “aberto a todos sem *preconceitos* e sem *ingenuidade*”, já que o importante é “apoiar as *lutas* concretas e não as *siglas*”⁶¹⁹.

Assim, à medida que a década de 1980 avançou e o cenário partidário se estabilizou, as posições mais extremas tenderam a se arrefecer. Os próprios jesuítas do CEAS apostaram nas eleições de 1982 como uma forma de abrir caminho para novas conquistas e forçar maiores

⁶¹³ **Boletim Pastoral Popular**, idem, *Campo*.

⁶¹⁴ Cf. [Jesuítas da Pastoral Popular da BRM], **Relatório – Encontro sobre Pastoral Popular – SULBRÁS**, Curitiba, jul., 1982, *Campo*.

⁶¹⁵ Cf. **Boletim Pastoral Popular**, 11, Rio de Janeiro, mai., 1981, p. 5, *Campo*.

⁶¹⁶ **Encontro de Jesuítas**, João Pessoa, fev., 1982, *Campo*.

⁶¹⁷ **Carta do Pe. Cláudio Perani ao Ir. Mariano Brentan**, Salvador, [1981], *Campo*.

⁶¹⁸ **Boletim Pastoral Popular**, 14, Rio de Janeiro, mar., 1982, p. 3, grifos no original, *Campo*.

concessões do regime, nunca perdendo a oportunidade de sublinhar que não se tratava “de apresentar as eleições ao povo como uma panacéia, de prometer o que elas não podem fazer, de imaginar que com elas se esteja conquistando a democracia popular”⁶²⁰. Algo semelhante se deu com a posição da hierarquia episcopal, a exemplo dos Bispos da Regional Nordeste II da CNBB, que reconheceram o direito dos agentes de pastoral leigos “fazerem política partidária e, ao mesmo tempo, continuar seu trabalho nas comunidades”, desde que nenhuma das duas atividades fosse prejudicada por este duplo engajamento⁶²¹.

Mas será que os riscos de manipulação pendiam sempre para o lado dos partidos políticos e demais instituições políticas? A atuação da pastoral não representava nenhuma possibilidade de autoritarismo, paternalismo ou controle dos grupos populares de base? Numa avaliação feita por estes anos, Frei Betto afirma que, no decorrer do período em que a Igreja se relacionou quase que exclusivamente com o movimento popular, ela articulou, em seu novo discurso, uma espécie de ideologia pastoral, “quase uma cristandade às avessas”⁶²². Através do movimento popular, a pastoral realizava um trabalho muito importante do ponto de vista político mas ideologicamente indefinido, pois genérico, acentuadamente ético e desprovido de propostas programáticas ou maiores definições táticas ou estratégicas: “Cantava-se a libertação, a união do povo, mas não se sabia como concretizar esse projeto”⁶²³.

Mais cortante é a hipótese da antropóloga Ana Maria Doimo. Analisando a dinâmica do trabalho pastoral na transição das décadas de 1970 e 1980 e sua repercussão nas estratégias de movimentos sociais específicos (sobretudo urbanos), ela também identificou divergências internas ao grupo condutor do movimento, culminando, posteriormente, numa divisão entre os que atuavam privilegiadamente nas bases (as CEBs, especialmente) e os que privilegiariam o movimento popular mais amplo, mais permeável a outras influências políticas e independentemente do vínculo com a Igreja Católica. Segundo ela, “as novas diretrizes dos setores progressistas para o trabalho pastoral, em 1979, foram, em grande medida,

⁶¹⁹ **Boletim Pastoral Popular**, idem, grifos no original, *Campo*.

⁶²⁰ CEAS, “A importância das eleições” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 75, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1981, p. 7.

⁶²¹ Apud CEAS, “A Igreja na conjuntura” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 73, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1981, p. 5. A Regional Nordeste II abrange os Estados de Alagoas, Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte.

⁶²² “Igreja e movimentos populares urbanos”, in Ivo Lesbaupin (org.), **Igreja, movimentos populares e política no Brasil**, São Paulo, Loyola, 1983, p. 31, apud Ricardo Galleta, **Pastoral popular e política partidária no Brasil**, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 65.

⁶²³ Idem, p. 66.

responsáveis pelo descenso geral dos movimentos urbanos de caráter amplo e massivo no Brasil, nos anos 80, 81 e 82, sem que se despreze também outros fatores, como a reforma partidária e as eleições de 82”⁶²⁴.

Não chegaríamos tão longe, até porque essa hipótese parece superestimar o peso das próprias pastorais nos movimentos sociais em geral. De qualquer forma, é um bom termo de contraposição à postura muitas vezes purista e superior assumida pela pastoral popular. Aliás, um dos jesuítas do PaPo, Pe. Abreu, da BRC, de vez em quando questionava o suposto pluralismo do grupo: “Até que ponto não temos saudade de um certo monolitismo eclesialístico e não o queremos reproduzir agora em moldes ‘progressistas’? Ou será que o nosso individualismo visceral se camufla sob este pluralismo?”⁶²⁵.

O facão, a foice e o machado

Numa carta sem data, ao que tudo indica de 1981, um Escolástico da BRS (hoje padre) solicitava a um dos jesuítas do CEAS o envio, para um líder sindical dos trabalhadores rurais cearenses, de exemplares do encarte popular publicado pelos **Cadernos do CEAS**, chamado *De Olho na Conjuntura*, sobretudo aqueles que enfocassem as questões de política, eleições e novos partidos políticos, “pois no Ceará (Trairi), o PT está se estabelecendo, mas falta elementos de reflexão”⁶²⁶. Articulações como essa foram muito comuns nos primeiros anos da década de 1980, na medida em que terminou se estabelecendo uma conexão “natural” entre as CEBs e o PT, como dizia Frei Leonardo Boff.

De fato, a pastoral popular desenvolveu todo um esforço para tentar transformar (ou criar novos) sindicatos e associações que dessem uma maior ênfase às práticas cotidianas e à democracia de base. Com isso, muitos animadores oriundos das CEBs e de outras pastorais

⁶²⁴ Ana Maria Doimo, “Os rumos dos movimentos sociais nos caminhos da religiosidade”, in Paulo Krischke e Scott Mainwaring (org.), **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)**, Porto Alegre, L & PM/Cedec, 1986, p. 115-116.

⁶²⁵ Antônio Abreu, “Paralopômenos, ou Notas do relator”, **Boletim Pastoral Popular**, 7, Rio de Janeiro, jun., 1980, p. 5, *Campo*.

⁶²⁶ **Carta do Esc. Antônio Mota ao Ir. Mariano Brentan**, [Fortaleza] s.d., *Campo*. O *De Olho* foi lançado em novembro de 1979, numa parceria entre o CEAS e o Centro de Documentação 1º de Maio (localizado no subúrbio de Salvador), alcançando 61 edições e se estendendo por dez anos, até dezembro de 1989. Quanto ao então estudante jesuíta, sua ligação com o PT era mais íntima, como se vê pelo final da carta: “Meu pai foi eleito vice-presidente do PT Regional no Ceará e atualmente articula a candidatura para prefeito de Trairi. Me escreveu pedindo informações e alguns escritos que ajudem o povo a refletir a validade dessa luta dos trabalhadores”.

(rural, operária, da juventude, dos pescadores etc.) tornaram-se dirigentes destas organizações sindicais e associativas e, motivados pelas conjunturas eleitorais de 1982 e 1986, terminaram manifestando seu apoio mais direto aos partidos ligados aos movimentos populares, em especial o PT, quando não se filiando a ele ou mesmo lançando-se candidatos. Sem querer exagerar o papel desempenhado pela pastoral popular nem ignorar as tensões internas às organizações e movimentos, é possível afirmar que daí surgiu uma parcela considerável das lideranças partidárias. No caso do PT, muito provavelmente uma terça parte de seus filiados nos anos 80 fosse oriunda do âmbito eclesial⁶²⁷.

Segundo Faustino Teixeira, no Encontro Intereclesial de 1981 era evidente a preferência de boa parte baianos pelo PT, há pouco fundado, “também porque na origem do partido havia muita gente das CEBs envolvidas”⁶²⁸. Numa pesquisa original e bastante representativa, abrangendo todas as regiões do país, Teixeira procurou compreender a tal opção “natural” das CEBs, já que a imensa maioria dos membros da pastoral popular que entraram na política partidária efetivamente escolheram o PT, numa identificação que, não raras vezes, chegou a ponto da “sacralização do partido”⁶²⁹. Tomando mais uma vez o Encontro Intereclesial de 1981 como referência, ele constatou que, dentre os que participavam de algum partido, 66% atuavam no PT, 16% no PMDB e os demais em diversas outras organizações. O índice petista se manteve praticamente inalterado (67%, para ser exato) no Encontro Intereclesial seguinte, ocorrido em Canindé (CE), em 1983, enquanto o peemedebista cresceu para 27,5%, à custa do recuo ou desaparecimento de outros partidos⁶³⁰. Mais ricos que os dados numéricos foram os 133 depoimentos recolhidos de bispos, padres, religiosos, agentes de pastoral, animadores e leigos em geral, que apresentaram as seguintes razões para a adesão ao PT: 1) seu caráter classista, identificado com a classe trabalhadora e em oposição à classe dos capitalistas; 2) ter sido construído “de baixo para cima”; 3) possuir poucos “políticos profissionais” e 4) recusar o padrão tradicional dos partidos de esquerda⁶³¹.

Mesmo com todas as restrições que vimos há pouco, a revista dos jesuítas baianos era identificada aos partidos políticos (com destaque para o PT) por um segmento do público que a consumia. É o que indica uma sondagem feita junto aos seus leitores no final de 1984. Ao

⁶²⁷ Cf. Miguel Pressburger e Maria Tereza de Araújo, “A conjuntura eclesial”, **Cadernos do CEAS**, 124, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1989, p. 48.

⁶²⁸ Faustino Teixeira, **Os Encontros Intereclesiais de CEBs no Brasil**, p. 139.

⁶²⁹ Idem, p. 22.

⁶³⁰ Ibidem, p. 25.

⁶³¹ Ibidem, p. 22-23.

serem perguntados sobre “qual o setor com o qual a linha editorial da revista se alinha mais e melhor”, 46,1% assinalaram a Igreja Progressista, 27,2% o PT, 16,6% a Oposição Sindical e 8% o PMDB. No grupo específico dos leitores de batina, o índice da Igreja Progressista sobre para quase 50% e o do PT ultrapassa os 30%⁶³².

Nem todos partilhavam desta conexão. A propósito, um dos religiosos brasileiros mais identificados com o PT, Frei Betto contrapôs-se à idéia de que as CEBs e a Pastoral Popular teriam se convertido em células do partido, afirmando que, muito pelo contrário, a arraigada eclesialidade das CEBs foi um impedimento à filiação massiva ao PT⁶³³. Além disso, obviamente sucediam-se problemas e contradições nesta aproximação com os sindicatos e os partidos, como admitiria mais tarde Perani:

Existe ainda o caso de movimentos de pastoral que elaboram e encaminham seu programa político sem qualquer comunicação e discussão com a comunidade eclesial. Alegam que, nesse assunto, não dependem da Igreja; ao mesmo tempo, porém, por serem movimento pastoral, pretendem que a Igreja reconheça, legitime e incorpore a sua atuação.⁶³⁴

Este cenário sofreria alteração após as eleições de 1982. Apesar da vitória do PDS nos nove Estados nordestinos (o que muitos analistas explicaram pela pobreza...), foi reluzente o crescimento das oposições no país como um todo, com 10 milhões de votos a mais que o partido governista. Malgrado toda a legislação casuística imposta pelo regime militar desde 1977, com vista a assegurar uma transição “segura” para um governo civil, as urnas consagraram o desempenho do PMDB, o qual vinha crescendo solidamente junto ao eleitorado (25% dos votos em 1974, 28% em 1978 e 32% naquele ano). E, mesmo no Nordeste, o partido acabava de conquistar 13 das 20 cidades de maior população, incluindo as maiores capitais: Salvador, Fortaleza e Recife⁶³⁵.

Com relação ao PT, em que pese o avanço pelo simples fato de conseguir se estruturar em vários municípios com quadros políticos próprios, o minguado desempenho eleitoral (apenas

⁶³² Cf. CEAS, “Resultado da pesquisa entre os leitores”, **Cadernos do CEAS**, 98, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1985, p. 8-15. O universo da amostragem foi de 523 entre os 2.500 leitores da época (20,92% do total). Veremos os dados completos da pesquisa no capítulo 7.

⁶³³ Frei Betto, **Diário de Puebla**, p. 106-107.

⁶³⁴ Perani, “Novos rumos da pastoral popular”, p. 42.

⁶³⁵ Uma boa análise dos resultados e do significado destas eleições está em Joviniano Soares de Carvalho Neto, “Analisando as eleições”, **Cadernos do CEAS**, 83, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 7-19, que as considera como “uma nova fase de luta na frente oposicionista”.

oito deputados federais no Brasil inteiro, por exemplo) provocou em alguns setores da pastoral popular uma grande decepção, o que fez despontar uma vez mais o tema da complexa relação entre as lutas populares e a via parlamentar:

Entre os setores populares persiste uma desconfiança em relação a políticos e eleições. (...) Parte significativa do povo não tem muita confiança nos políticos e não considera os partidos e o nível parlamentar da luta como algo de próprio. (...) Esta poderia ser considerada a mensagem do Nordeste para o país. Não se pode absolutizar o nível partidário-eleitoral. Para a própria eficácia e democratização dos canais partidários, é fundamental, na conjuntura atual, continuar a dar prioridade aos primeiros. De início porque são menos oficiais, isto é, menos controlados e controláveis pelo governo, e por isso mais do povo, mais eficazes, mais políticos.⁶³⁶

A nova conjuntura política trouxe um duplo influxo para a pastoral popular: de um lado, um discreto recuo do envolvimento partidário por parte de alguns de seus membros; de outro, o massivo engajamento de seus agentes em espaços mais amplos, o que, por conta das inevitáveis divisões sindicais e partidárias, do acúmulo de novas tarefas e do abandono das metodologias usuais levou, em certos lugares, a um enfraquecimento das CEBs e das diferentes pastorais. Emergiu novamente, agora com relação aos partidos, a mesma ponderação que vimos tomar conta de Perani quanto ao uso mecânico da abordagem marxista por parte dos assessores e agentes, bem como sua suspeita cartesiana para com as vanguardas. E sejamos justos: quando ele problematizava a dificuldade de entendimento do povo por parte do assessor não se excluía, nem ao PaPo, da condição de vanguarda:

*Talvez se descubra uma grande distância entre nossos esquemas e nossas articulações (sempre pretensamente definidos em nome do povo) e os esquemas e articulações da massa (sempre considerada apenas como “massa”, quer dizer, incapaz de uma visão crítica e de uma organização). (...) Não há excessiva pressa em sentenciar sobre o que o povo precisa e deve fazer?*⁶³⁷

Seu questionamento se referia a uma defasagem entre as exigências do movimento popular e as estruturas e condicionamentos dos sindicatos e partidos, mesmo quando os sindicatos fossem “autênticos” e os partidos “a serviço dos trabalhadores”: “Será que podemos afirmar tranqüilamente que o partido unifica as lutas, aumenta o poder do povo, faz o processo

⁶³⁶ CEAS, “Eleições 82: o Nordeste ensina” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 83, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 5-6.

⁶³⁷ Perani, “Pastoral popular: poder ou serviço?”, p. 8, grifos no original.

avançar?”⁶³⁸. Perani via nesta supervalorização das organizações tradicionais uma passagem muito rápida da esfera do político para a do político partidário, o que indicava uma solução insuficiente da equação Fé + Política. Apesar da afirmação em contrário, muitos movimentos pastorais haviam se convertido em correias transmissoras das estruturas sindicais ou partidárias, com todas as conseqüências que isso implicava para o trabalho pastoral. Por isso, em sua concepção, “a pastoral deveria ser mais um espaço de troca que de articulação, um espaço de convivência dialógica de posições políticas diferenciadas; para isso, é necessário não oferecer critérios políticos ou propostas já feitas, que teriam como resultado a exclusão de outras propostas”⁶³⁹.

Numa análise mais voltada para a realidade rural, Andrés decretava por esta época que “os movimentos e lutas populares, sobretudo no campo, caminham mais depressa do que os partidos políticos, tanto os legais como os não-reconhecidos pelo Governo”⁶⁴⁰, o que não significava uma recusa à aproximação entre ambos, estratégica no sentido de evitar um vazio de representação política que pudesse vir a ser ocupado pelo regime militar. Mas, a exemplo de seu companheiro de CEAS, de revista e de PaPo, insistia no tema da delicada mediação entre tais movimentos e as organizações partidárias: “Continua aumentando a distância entre essas lutas [populares] e as lutas programadas dos partidos e forças políticas, sejam legalizados, sejam não reconhecidos. Esses partidos começam até a repetir ‘palavras de ordem’ como as dos programas de antes de 1964”⁶⁴¹.

Mais do que a articulação em si, a divergência estava no conteúdo subjacente a tal politização. De fato, em muitos ambientes da pastoral popular o engajamento com o povo foi evoluindo no sentido de considerar a prática partidária como um estágio superior de luta. Vários esquemas teóricos pressupunham uma necessária evolução das CEBs ao Partido, passando pelo Sindicato. A pastoral de Crateús (CE) sintetizou essa concepção na célebre imagem dos “três paus”, o facão, a foice e o machado:

O facão são as CEBs, que iniciam o trabalho desmatando o mato; a foice são os movimentos populares – quase sempre reduzidos ao sindicato –, que vão abrindo caminho e desenvolvendo a consciência política; o machado é o

⁶³⁸ Idem, p. 9.

⁶³⁹ Ibidem, p. 18.

⁶⁴⁰ Manuel Andrés Mato, “Os camponeses e a política no Brasil” (condensação popular), **Cadernos do CEAS**, 82, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1982, p. 70.

⁶⁴¹ Andrés Mato, “Os camponeses e a política no Brasil”, p. 76.

partido político para derrubar as árvores grandes.⁶⁴²

Como diriam os camponeses nordestinos, confundir tapioca e beiju, que “se parecem mas não são”, gera os problemas “que muitos têm discutido”... Perani, por exemplo, questionava se tal dinâmica de crescimento não traria consigo o “risco de passar ao lado do efetivo poder do movimento popular?”⁶⁴³.

Fosse como fosse, a conjuntura política de meados da década de 1980 infundiria novas perspectivas ao movimento popular, desde a grande mobilização em torno da Campanha das Diretas Já até o encerramento do período ditatorial, com a eleição de Tancredo Neves e José Sarney pelo Colégio Eleitoral, em 15 de janeiro de 1985. É verdade que o objetivo da campanha pelas eleições diretas não se limitou a uma simples alteração na forma de escolha do presidente da República. O povo que inundou as praças públicas em inesquecíveis comícios queria, muito mais do que isso, manifestar-se contra o desemprego, o salário insuficiente, o custo de vida insuportável, a fome, a submissão ao Fundo Monetário Internacional (FMI), a corrupção. No entanto, num cenário extremamente desfavorável, de inflação de 240% e dívida externa na casa dos três dígitos (em bilhões de dólares, claro), não havia muitas ilusões quanto a uma mudança radical imediata do modelo econômico.

Como de resto, as interpretações acerca da Nova República diferiram bastante nos vários setores da Igreja Católica e da Companhia de Jesus, dependendo muito da maior ou menor aproximação com as classes exploradas. Enquanto alguns se regozijavam com a volta da “esperança” e da “liberdade”, outros preferiam falar em “conciliação” e “continuidade”. “Tudo leva a crer que a nação evolui de uma democracia de classes médias para uma democracia participativa”, disse o padre jesuíta Fernando Bastos de Ávila à XXIIIª Assembléia Geral da CNBB, reunida em Itaici, em abril de 1985. Redigida e apresentada antes da morte de Tancredo, a versão escrita, publicada meses depois como editorial de **Síntese**, referiu-se ao presidente como “saudosos”⁶⁴⁴. A própria cúpula da CNBB foi mais reservada, como se deduz do depoimento de outro jesuíta, dom Luciano Mendes de Almeida, então seu secretário-geral, ao recordar que “de três anos para cá a situação piorou muito. O

⁶⁴² Apud Perani, “A Igreja do Nordeste: breves notas histórico-críticas”, p. 63.

⁶⁴³ Perani, “Pastoral popular: poder ou serviço?”, p. 9.

⁶⁴⁴ Fernando Bastos de Ávila, “O momento nacional e a presença da Igreja”. **Síntese Política, Econômica e Social – Nova fase**, 34. Rio de Janeiro, CIAS João XXIII; Belo Horizonte, Grupo de Reflexão, mai.-ago., 1985, p. 11.

desemprego aumentou, as instituições estão oneradas, as pessoas cansadas”⁶⁴⁵. Já a revista dos jesuítas baianos se manteria numa posição mais cética. Um pouco antes, qualificavam seu apoio à transição “menos traumática” representada pela vitória da Aliança Democrática:

Sempre que tem oportunidade [Tancredo] deixa muito claro que vai realizar um governo de centro, e fala muito à vontade das alianças que tem feito ultimamente com políticos egressos do PDS. (...) A perspectiva do Movimento Popular está muito menos na esperança de mudança através do Colégio Eleitoral do que nas lutas, resistência e acumulação de forças nas fábricas, nos campos, nos bairros populares, nas casas do Legislativo. (...) O apoio à candidatura Tancredo não significa a participação no seu governo, uma cumplicidade com sua política conciliatória. Trata-se de assegurar um espaço conquistado na rua, em cada greve, em cada comício. (...) A luta deve se intensificar para pressionar o governo no sentido do cumprimento de um programa, ainda que impreciso. (...) Nossa História já demonstrou suficientemente que sempre saímos perdendo quando entramos de co-responsáveis em alianças onde não temos a hegemonia.⁶⁴⁶

Com a posse de Sarney, todavia, o clima que predominou foi o da “colaboração” entre a Igreja e o Estado (o mesmo, aliás, dos meses logo após o golpe militar de 1964...). Na primeira visita do presidente aos bispos da CNBB, estes lembraram a necessidade de um trabalho conjunto do Governo e Igreja, “cada um na sua área específica”, o que, segundo Perani, era uma reafirmação da “divisão da sociedade capitalista, que reserva só para o governo o ‘político’ e para as Igrejas a ‘religião’, desvinculadas de preocupações sociais”⁶⁴⁷. Muito distante disso, ele defendia que, numa conjuntura de negociação, mais do que nunca tornava-se necessário manter o espírito profético, numa clara advertência para aqueles setores propensos a deslocar a Igreja Católica para seu cômodo papel de mediadora: “A Igreja deve guardar os dois pés bem enraizados no setor popular. O contato com as autoridades pode enfraquecer o papel profético. Por isso, sempre deve estar subordinado ao processo popular”⁶⁴⁸.

Um debate travado no CEAS na primeira metade desta decisiva década pode nos ajudar a

⁶⁴⁵ Apud Cláudio Perani, “Rumos da Igreja no Brasil”, **Cadernos do CEAS**, 100, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1985, p. 67. Anos depois, contudo, o mesmo Dom Luciano avaliaria como “fundamental” o papel exercido por Tancredo para que a transição brasileira tivesse sido “pacífica”. Cf. Dom Luciano Mendes de Almeida, “Entrevista”, in Ronaldo Costa Couto, **Memória viva do regime militar, Brasil: 1964-1985 (depoimentos)**, Rio de Janeiro, Record, 1999, p. 33.

⁶⁴⁶ CEAS, “Rumos e perspectivas do movimento popular”, **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial), Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 91-95.

⁶⁴⁷ Perani, “Rumos da Igreja no Brasil”, p. 70.

⁶⁴⁸ Idem, p. 71.

tomar pé da enorme dificuldade de articulação entre as dimensões da fé e da política. Estruturado em torno do trinômio Movimento Popular/Política/Democracia, envolveu todos os membros da entidade, jesuítas e leigos, resultando em algumas sistematizações, das quais a mais importante foi um texto coletivo, construído a partir das seguintes questões: o que é democracia para nós? quais os caminhos concretos a serem percorridos? Partindo de uma distinção entre a *democracia real*, entendida como o exercício do poder efetivamente subordinado às decisões das massas populares (o que supunha a socialização da economia, do saber e do poder político, além da existência de um projeto de sociedade que correspondesse aos interesses reais do povo), e a *democracia formal*, expressa num regime político no qual o governo tem o apoio da maioria da população e esta dispõe de mecanismos de livre manifestação de sua vontade, definiu-se a democracia como um *processo* no qual, mais importante que a conquista do poder por parte de um grupo que se diz representante do povo, é “a difusão mais ampla entre o povo de um modelo de sociedade que venha a ter a força de uma crença popular, de um conjunto de verdades adquiridas, capazes de produzir ação e luta”⁶⁴⁹.

Diante desses parâmetros, aquele grupo de assessores se viu na contingência de reconhecer que as Igrejas, os sindicatos, as associações e os partidos *não* podiam ser confundidos com o povo, com a grande massa. Ressaltar o limite das instituições, porém, não significava negá-las, apenas redefinir seu papel no apoio e no serviço às lutas populares. No caso da Igreja, particularmente das pastorais populares, sua contribuição na elevação do nível de consciência e no apoio às várias lutas no campo e nas periferias urbanas continuava indispensável, desde que mantivesse sua especificidade, “sem reduzir o movimento popular a si e aos seus parâmetros”⁶⁵⁰. Os Partidos, por sua vez, eram vistos como canais de expressão dos interesses mais amplos do povo, ainda que seu caminho estivesse estrangido pelo Estado, “que os utiliza para legitimar o Parlamento sem colocar em jogo o poder real”⁶⁵¹. Por fim, compreendidos como instrumentos da luta por reivindicações econômicas e sociais, e desde que autônomos em relação à Igreja e às instituições partidárias, os Sindicatos e as Associações poderiam ser instrumentos bem mais próprios dos trabalhadores do que outras formas organizativas.

⁶⁴⁹ CEAS, “Democracia: metas e caminhos”, **Cadernos do CEAS**, 79, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1982, p. 10. A continuação do debate pode ser acompanhada através do artigo de José Crisóstomo de Souza, então coordenador da Equipe de Redação: “O CEAS e a democracia no concreto”, **Cadernos do CEAS**, 80, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1982, p. 8-12.

⁶⁵⁰ CEAS, “Democracia: metas e caminhos”, p. 11.

A discussão não se reduziu a consensos, mas foi atravessada a todo o momento por divergências. A relação entre a participação das massas e o papel reservado às instituições continuava no centro do debate. Como defendiam alguns dos debatedores, “massa indica também ‘peso’; segue a lei do mínimo esforço, das soluções mais ligeiras e mais fáceis. Daí a necessidade das vanguardas e das instituições”⁶⁵². Outros, entretanto, acreditavam que *“organizar o povo já no âmbito das instituições apresenta o risco de prejudicar a democracia, uma vez que as instituições costumam impor os seus limites, quando muitas vezes os movimentos populares precisam de uma maior expressão e liberdade”*⁶⁵³. Tensionando ainda mais esta relação, percebia-se no âmbito da pastoral popular uma cada vez mais imperiosa tendência para a utilização política da mística cristã, ou seja, o aproveitamento da fé para uma prática política eficiente, desconhecendo as lógicas diferenciadas que constituem cada uma destas dimensões: a fé gratuita e a política eficaz. Como distinguia Perani,

a lógica da *política* é uma lógica do poder, da eficácia, da identidade clara, da definição de projetos e programas. A lógica da *fé* é a lógica da fraqueza, do escândalo, da perda da identidade, da entrega gratuita. O cristão vive uma inevitável tensão entre identidade e envolvimento. Deve *afirmar* sua vida e, ao mesmo tempo, *entregá-la*. (...) Uma dialética pouco compreensível e difícil e que vai além do político propriamente dito. Pode ser entendida no sentido de uma gratuidade radical na relação com os irmãos.⁶⁵⁴

A urgência de uma prática política que se traduzisse em resultados eficientes, portanto, não raro resvalava para a instrumentalização da fé num projeto político, a incorporação utilitária da mística cristã como legitimação de um projeto bem definido de transformação social, gerando mais confusão que composição no binômio fé/política. Como antídoto à pressa de muitos agentes da pastoral popular, Perani resgata o sentido mais profundo da palavra “mística”: “Fechar os olhos”⁶⁵⁵. Combinado, então: de olhos fechados, o ritmo mais lento, continuamos o nosso papo...

⁶⁵¹ Idem, p. 11.

⁶⁵² Ibidem, p. 12.

⁶⁵³ Ibidem, p. 12, grifos no original.

⁶⁵⁴ Cláudio Perani, “Novos rumos da pastoral popular”, **Cadernos do CEAS**, 107, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1987, p. 43, grifos no original.

⁶⁵⁵ Cláudio Perani, “Pastoral popular e movimentos sociais”, **Cadernos do CEAS**, 119, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1989, p. 21.

TERCEIRA PARTE:
UM PÉ NA FRENTE E OUTRO ATRÁS

CAPÍTULO 7

DOUTOR VAI DE RURAL, PADRE VAI A CAVALO, TRABALHADOR VAI A PÉ: OS INTELLECTUAIS E AS CLASSES POPULARES

A pobreza como mãe

Em 1547, os estudantes jesuítas de um colégio da Companhia de Jesus em Pádua passavam extrema penúria. Fundado por Diego Laínez cinco anos antes, a situação do colégio havia se agravado bastante porque uma doação obtida junto ao Papa Paulo III não havia sido autorizada ainda pela República de Veneza, o que somente viria a acontecer no ano seguinte. Preocupado com seus súditos, mas convencido que a pobreza é um dom de Deus por excelência, Inácio de Loyola lhes escreve a 6 de agosto aquela que ficaria conhecida como a “Carta da Pobreza”. Recheada de qualificativos que a definem como “preciosa jóia”, “tesouro escondido”, “defesa da vida religiosa” e “eterno banquete”, entre outros, a pobreza é apresentada como merecedora das promessas não apenas no plano espiritual como também no temporal, “quando é conveniente”⁶⁵⁶. Concluídas quatro anos mais tarde pelo próprio fundador, as **Constituições** esmiuçariam essa concepção jesuítica da pobreza:

A pobreza é como que o baluarte das Ordens Religiosas. É ela que protege a sua essência e a sua disciplina, e as defende de muitos inimigos. Por isso o demônio se esforça com todos os meios por destruí-la.⁶⁵⁷

A fórmula encontrada para enfatizar sua centralidade na vida cotidiana dos jesuítas é muito sugestiva: “Amem todos a pobreza como mãe”⁶⁵⁸. Essa *opção pela pobreza* era também uma *opção pelos pobres*, ainda que não exclusiva. Realmente, ao contrário das demais ordens do século XVI, os jesuítas fizeram questão de estabelecer suas igrejas e comunidades perto das

⁶⁵⁶ Inácio de Loyola, **Carta de Santo Inácio aos Padres e Irmãos de Pádua**, Roma, 6 de agosto de 1547, in **Pastoral popular: fundamentação inaciana**, São Paulo, Loyola, 1991, p. 82.

⁶⁵⁷ Loyola, **Constituições da Companhia de Jesus**, 816.

vias pública mais movimentadas e, já a partir do governo de Cláudio Aquaviva, entre 1581 e 1615 (o mais longo na história da Companhia), a pregação popular foi adotada de maneira enfática, sobretudo depois de uma instrução de 1590, “segundo a qual as províncias deviam formar grupos de dois ou três homens, que penetrassem nas zonas rurais e pregassem a fé às classes agrárias”⁶⁵⁹. Mas não era qualquer um que estava apto a pregar aos pobres:

Para tratar com pessoas inteligentes e instruídas, será mais indicado enviar homens particularmente dotados, inteligentes e instruídos. Pois o seu ensino e a sua conversão poderão ser de maior ajuda. Para o povo serão geralmente mais aptos homens com talento para pregar, confessar etc.⁶⁶⁰

Um amor muito bem orientado, pois, e que foi se adaptando à metamorfose operada pela Companhia ao longo de sua história, de uma “pobreza mendicante para a pobreza no trabalho”⁶⁶¹. Séculos depois destas primeiras intuições, Pedro Arrupe abordaria a pobreza inaciana pelo mesmo viés da eficácia apostólica: “Por que perdemos tanto a credibilidade como ministros do Evangelho? Porque o povo não nos vê como pobres. Somente o testemunho da pobreza sinceramente vivida restaurará a credibilidade de nosso apostolado, conferindo-lhe assim mais eficácia. Pode parecer um paradoxo, mas a exigüidade no uso das coisas é hoje mais eficiente apostolicamente que rodear-se de abundância de meios”⁶⁶². Esse era um tema evidentemente central para os jesuítas latino-americanos envolvidos na Pastoral Popular. Seu maior esforço para chegar a um entendimento comum foi o Seminário realizado pelo CLACIAS em São Miguel, nas vizinhanças de Buenos Aires, entre 15 e 22 de julho de 1974.

Tendo como tema a relação entre *Fé, Povo e Poder*, o Seminário não se propunha ser um encontro de especialistas, apesar da qualidade intelectual dos participantes: ao lado dos brasileiros Tomás Cavazzuti (BAH) e Martinho Lenz (BRM), estavam presentes alguns dos mais expressivos teólogos jesuítas do continente, como o argentino Juan Carlos Scannone, o guatemalteco Juan Hernandez Pico, o basco-salvadorenho Ignacio Ellacuría e o uruguaio Juan Luís Segundo, para citar apenas os mais destacados. De todo modo, o material preparatório

⁶⁵⁸ Idem, 287.

⁶⁵⁹ Bangert, *História da Companhia de Jesus*, p. 144.

⁶⁶⁰ Loyola, *Constituições da Companhia de Jesus*, 624.

⁶⁶¹ Bangert, *História da Companhia de Jesus*, p. 622.

⁶⁶² Pedro Arrupe, “A simplicidade de vida”, 29 de dezembro de 1973, *La identidad del jesuíta em nuestros tiempos*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 168, apud Ignacio Neutzling, “Fundamentação inaciana para a pastoral popular dos jesuítas”, in Companhia de Jesus, *Pastoral popular: fundamentação inaciana*, São Paulo, Loyola, 1991, p. 44.

enviado aos diretores de CIAS deixava patente a vinculação entre as classes populares e a existência de um projeto histórico, ainda que inconsciente:

O conceito de *povo* é também muito amplo e oferece múltiplas acepções. Para nosso Seminário, povo significa as grandes maiorias que obscuramente percebem e lêem em sua própria história um projeto histórico, ainda não perfilado com nitidez. A incapacidade de expressar esse projeto se relaciona com a situação de opressão por parte de grupos sociais mais reduzidos, cujos interesses não coincidem com os interesses e projetos das grandes maiorias.⁶⁶³

A pauta de discussões também indicava os consensos perseguidos: (1) a noção de Povo, com suas classes centrais (trabalhadores e camponeses); (2) os objetivos do CIAS, a saber, organizar o povo para subverter os conceitos; (3) a relação entre teologia e ciências sociais, com a importância do marxismo na análise científica da realidade; (4) a emergência de um campesinato crítico; (5) os riscos do nacionalismo; (6) o dilema *minoría* ou *masa*; (7) a praxe pastoral; (8) a relação entre religiosidade popular e mudança social; (9) os modelos socialistas e (10) a relação da Teologia da Libertação com as bases⁶⁶⁴. Tal ímpeto unificador se esfumaria, no entanto, uma vez manifestas e contrapostas as variadas realidades nacionais no referido Seminário, obrigando os jesuítas a reconhecerem o óbvio:

Não há uma concepção do que é o povo com a qual todos coincidamos. Segundo as diversas concepções propostas, deduz-se que os povos de cada país se percebem como diversos, põe-se em dúvida até que ponto é possível falar de um povo latino-americano e se discute até onde podemos confiar mais, para as transformações, em minorias conscientizadas e conscientizadoras que nos setores majoritários do povo mesmo.⁶⁶⁵

Estamos, portanto, mais uma vez diante da questão dos pobres, já contemplada nos dois primeiros itens do capítulo 2 (“Brasil de todos os Pobres”, “Pobres de todo o Brasil”). Dessa feita, porém, ela ocupa o centro do nosso debate não mais sob a ótica da situação concreta das classes exploradas da época, mas a partir das noções que os intelectuais religiosos, sobretudo do PaPo, elaboraram sobre ela, e das orientações práticas daí advindas. É verdade que o trabalho dos jesuítas com os pobres nunca se esgotou na atuação da Pastoral Popular: a pastoral paroquial e as variadas iniciativas no campo educacional sempre estiveram próximas

⁶⁶³ **Carta de Alberto J. Sily para Cláudio Perani**, Buenos Aires, 27 de novembro de 1973, Anexo I, tradução nossa, grifo no original, *Campo*.

⁶⁶⁴ Cf. **Informativo Social**, 5, Salvador, Grupo Nacional de Coordenação Social (GNCS), out., 1974, p. 3-4, grifos no original, *Campo*.

⁶⁶⁵ CLACIAS, **Pueblo**, São Miguel, jul., 1974, p. 2, tradução nossa, *Campo*.

das classes menos favorecidas. Por outro lado, os membros do PaPo sabiam que não é o simples fato de atuar com as camadas populares que faz a pastoral popular⁶⁶⁶. Até mesmo os jesuítas em formação percebiam a urgência de uma preparação específica para a inserção mais qualificada nos meios populares, como observaram os estudantes de Filosofia reunidos no Rio de Janeiro em outubro de 1980, registrando que a eficácia do serviço aos pobres “*much depends on serious and profound studies. (...) It is a matter of dealing with the Jesuits in that style of formation that ensures a permanent dialectical relationship between theory and practice*”⁶⁶⁷.

Essa foi uma polêmica permanente. Na década seguinte ao Encontro de São Miguel, jesuítas do PaPo ainda sentiam necessidade em refletir “sobre o próprio caráter especificamente ‘popular’ desta pastoral”⁶⁶⁸. Para eles, tal Pastoral levantaria um problema de identidade pessoal e institucional da missão dos jesuítas, podendo ser definida a partir do “lugar privilegiado dado aos movimentos populares. Por isso, trata-se de uma pastoral assumida na perspectiva da libertação do povo – das classes populares – em que é o povo sujeito desta libertação, o sujeito de sua história”⁶⁶⁹. Quais os principais pontos de dissenso, além da já aludida diversidade regional? Um dos mais importantes era a exata compreensão da opção pela marginalidade embutida no carisma inaciano: “Dentro deste espírito, não se tem dúvida de destinar gente da mais capaz, da mais preparada, para as missões, para os ambientes marginais. O compromisso com o pobre, hoje, não se reduz a esse elemento do testemunho, mas o inclui com todos os seus riscos e custos”⁶⁷⁰. Ora, ao sair do plano discursivo para o das “boas práticas”, essa opção enfrentou distintos níveis de reação: uma mais sutil (e, talvez por isso, mais poderosa), que não se opunha frontalmente ao apostolado social mas considerava “o contato com o povo (...) como algo insólito”⁶⁷¹. Outros, capitaneados pelo imorredouro Pe. Vaz, eram taxativos em julgar que “a retórica da ‘opção pelos pobres’ não deve induzir em erro, pois não é, freqüentemente, senão o avatar de uma linguagem cristã já esvaziada de conteúdo”⁶⁷².

Subjacente a essa discussão, uma outra suscitava discórdia: em que medida a opção pelos

⁶⁶⁶ Cf. **Boletim Pastoral Popular**, 7, Rio de Janeiro, jun., 1980, p. 2, *Campo*.

⁶⁶⁷ **Boletim Pastoral Popular**, 10, Rio de Janeiro, dez., 1980, p. 17, grifos no original, *Campo*.

⁶⁶⁸ Ivern et al, **Documento de trabalho...**, p. 1, *Campo*.

⁶⁶⁹ Idem, *Campo*.

⁶⁷⁰ Ibidem, *Campo*.

⁶⁷¹ **Relatório – Encontro sobre Pastoral Popular – SULBRÁS**, Curitiba, jul., 1982, p. 4-5, *Campo*.

⁶⁷² Vaz, “Carta ao Pe. Calvez”, p. 2, *ASJS*, Caixa *Marxist Analysis*.

pobres era uma “opção de classe?”. Para o teólogo chileno Pablo Richard, ligado ao Departamento Ecumênico de Investigações (DEI) de Costa Rica, um dos mais influentes centros de difusão da Teologia da Libertação, essa polêmica havia sido superada pela própria dinâmica assumida pela Igreja latino-americana no período entre as Revoluções Cubana (1959) e Nicaragüense (1979). Este seria o marco simultâneo da crise da Igreja da Neo-Cristandade e do nascimento da “Igreja Popular”, também chamada “Igreja dos Pobres”. Considerando essa última expressão quase uma redundância – “a Igreja ou é dos pobres ou não é Igreja” –, ele avalia que, no percurso desta Igreja Popular,

os cristãos descobrem no pobre a “classe social”. O pobre deixa de ser percebido como objeto e passa a ser percebido como sujeito, sujeito de sua própria história e, eventualmente, sujeito de evangelização, sujeito responsável na construção da comunidade cristã. (...) A “classe” não suprime o “pobre”. É mantida a dialética “pobre-classe”, “luta pela justiça-luta de classes”.⁶⁷³

Para um padre como Richard, que levou alguns anos afastado do ministério sacerdotal, devia ser mais fácil raciocinar e se pronunciar nestes termos em plena Era Polonesa no Vaticano. Mas não era essa a orientação que vinha de Roma. Em sua primeira viagem ao Brasil, naquele mesmo ano de 1980, o Papa João Paulo II conheceu de perto a pobreza das periferias urbanas, ao visitar a favela carioca do Vidigal, no dia 2 de julho. Apesar de verdadeiramente comovido com a realidade da pobreza, não descuidou da reta doutrina:

Entre vocês são muitos os pobres. E a Igreja, em terra brasileira, quer ser a *Igreja dos pobres*. (...) Assim, pois, a Igreja dos pobres fala primeiro e acima de tudo ao homem. A cada homem e, por isto, a todos os homens. É a Igreja universal. (...) *Não é a Igreja de uma classe ou de uma só casta*. (...) A Igreja dos pobres não quer servir aquilo que causa as tensões e faz explodir a luta entre os homens. A única luta, a única batalha a que a Igreja quer servir é a nobre luta pela verdade e pela justiça e a batalha pelo bem verdadeiro.⁶⁷⁴

Mesmo um jesuíta do PaPo imerso no mundo dos pobres, como o Pe. Castejón, com uma vida inteira devotada aos moradores do Morro de Santa Marta, no Rio de Janeiro, não estava seguro se um posicionamento “do lado de”, “a favor” e “junto com” os oprimidos significava uma opção de classe⁶⁷⁵. Entra aqui outra destas divergências, talvez a mais dilacerante. Como compaginar (para usar uma expressão cara aos jesuítas) essa inserção nos ambientes populares

⁶⁷³ Pablo Richard, “A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança”, **Cadernos do CEAS**, 69, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1980, p. 41-42.

⁶⁷⁴ Papa João Paulo II, **A palavra de João Paulo II no Brasil**, p. 60; 64-65, grifos no original.

⁶⁷⁵ Castejón, “Favela, uma experiência de vida”, p. 2, *Campo*.

com a mentalidade pequeno-burguesa corrosiva da vida religiosa? Em que medida essa opção pelos pobres implicava numa conversão de classe? Enfim, estamos diante dos limites do “classismo” e do “desclassamento”, tema recorrente nos debates do PaPo deste período. Mas que dizia respeito ao corpo todo da Companhia, é bom não esquecer. A 66ª Congregação dos Procuradores, reunida em Roma, em 1977, já chamava a atenção para as dificuldades dos jesuítas em viver o Decreto da Pobreza⁶⁷⁶.

A melhor reflexão sobre o tema (pelo menos, que temos conhecimento) foi feita pelos jesuítas mexicanos, por conta da unificação das suas Províncias (eram duas) em 1969. Ao discernir acerca da integração das atividades apostólicas, aflorou inevitavelmente a contraposição entre o Apostolado Educacional e o Apostolado Social. Infelizmente, temos apenas a versão dos envolvidos na pastoral popular, para quem um dos problemas do Apostolado Educacional consistia no “classismo relativo que de fato existe em muitas das instituições católicas de educação a todos os níveis”⁶⁷⁷. Partindo da constatação de que o aparelho educativo “transforma-se num gigantesco dispositivo para garantir a permanência através das gerações, de uma estrutura social, política e econômica contrária à justiça”⁶⁷⁸, eles não desconheciam o valor do papel educativo da Companhia de Jesus mas faziam questão de frisar que este não se identificava, ao nível corporativo, com um apostolado direto, imediato e exclusivo nas classes populares, de maneira que “não é possível educar para a justiça partindo unicamente do campo educacional”⁶⁷⁹. Contudo, a repercussão mais grave desse estilo de vida burguês se dava na formação dos escolásticos, “incapazes de perceber a realidade do país tal qual é objetivamente”⁶⁸⁰. Daí porque, concluíam,

o engajamento para a justiça, consequência de nossa fé, implica a “conversão” que, no contexto da justiça, é como um “declassamento”, porque o espírito de classe fecha o homem numa estrutura de valores que prejudica a justiça. No contexto atual da América Latina, esta conversão deve-se expressar num engajamento para a mudança em favor da justiça.⁶⁸¹

Não vamos aqui enveredar por esta encruzilhada entre educação formal e missão popular, seminal na Ordem, como se verifica na passagem acima citada das **Constituições**, quando se

⁶⁷⁶ Carta dos Padres Jacques Laberge e Cláudio Perani aos jesuítas comprometidos com a pastoral popular, Salvador, 27 de janeiro de 1979, p. 1, *Campo*.

⁶⁷⁷ Boletim do Jesedes, mai., 1974, apud *Informativo Social*, 5, Salvador, GNCS, out., 1974, p. 5, *Campo*.

⁶⁷⁸ Idem, p. 6, *Campo*.

⁶⁷⁹ Ibidem, *Campo*.

⁶⁸⁰ Ibidem, *Campo*.

⁶⁸¹ Ibidem, *Campo*.

distingue os que devem “tratar com pessoas inteligentes e instruídas” dos que seriam destinados “para o povo”. Um bom indicador da correlação de forças de cada uma destas dimensões apostólicas é a distribuição dos jesuítas no mundo por volta de 1965: nada menos que 12 mil jesuítas (1/3 do total) envolvidos na educação formal, sendo professores ou diretores de quase 5 mil colégios, nos quais comandavam 50 mil professores e eram responsáveis pela formação de 1.250.000 estudantes⁶⁸².

Em 1979, os jesuítas do CEAS tinham preocupações muito parecidas. Ao avaliar uma experiência concreta de assessoria às CEBs de Vitória da Conquista, município do sudoeste baiano no qual a entidade atuava desde meados daquela década, eles davam carne às dificuldades percebidas, principiando assim como que um “ato de contrição”:

O ponto fundamental é o impacto recebido – e que se renova continuamente – ao constataremos a situação de *tremenda injustiça* em que são violentamente mantidos os camponeses (no caso). (...) Tal impacto revela o “*pecado*” da *Companhia*, nosso comprometimento com a classe burguesa; nossa distância (em todos os sentidos) das classes populares, sutilmente favorecida desde o noviciado; e desde o berço da colonização nossa fé muito intelectualizada, que se alimenta fora de um conteúdo de justiça e de ação concreta, no vazio de leituras bíblicas ou exames de consciência e orações subjetivas; nossa ignorância do mundo (da situação da maioria dos homens), presos na armadilha de uma formação intelectualizada, fortemente abstrata, que nos impede de poder falar com camponeses e diaristas; nossa estrutura de votos e vida comunitária que nos isola numa fortaleza inacessível à maioria do povo e, por isso, também ao Espírito.⁶⁸³

Prosseguiram os padres do CEAS, agora já numa perspectiva de redenção dos pecados:

É o encontro com as classes populares, dentro de uma opção por elas, que revela a Deus como o Deus da salvação. Não é só um compromisso de justiça, mas também de *fé*, no seio da *Igreja que Renasce* no povo de Deus. (...) Daí, o *discernimento* inaciano não pode mais contar com critérios tipo “interiorização”, “oração”, “comunidade S.J.”, mas exige uma abertura ao mundo, um encontro comprometedor com as classes populares, uma análise mais científica-prática da realidade: radicalmente, discernir os espíritos significa saber distinguir (e optar, decidir-se) entre o espírito da libertação dos oprimidos e o espírito de opressão dos poderosos.⁶⁸⁴

⁶⁸² Bangert, **História da Companhia de Jesus**, p. 609. Mas as missões cresciam: 12% do efetivo de jesuítas em 1930, 15% em 1940 e 20% em 1965.

⁶⁸³ CEAS Salvador (**Encontro SJ**), Salvador, mai., 1979, p. 3, grifos no original, *Campo*.

⁶⁸⁴ CEAS Salvador, p. 4, grifos no original.

O curioso dessa “conversão” é que, para ser bem preciso, tratava-se mais de uma “reconversão”, na medida em que, confessavam os estudantes de Filosofia da época, “em geral, *os atuais estudantes da Companhia provêm do meio pobre, operário ou camponês. Trazemos em nossas raízes o vínculo natural de solidariedade coma vida sofrida dos pobres. A opção preferencial pelos pobres expressa a nossa própria identidade humana*”⁶⁸⁵. Mas como evitar que as promessas de “opção preferencial pelos pobres” não se reduzissem a meras “declarações de amor platônico”, como gostava de ironizar Castejón? Em seu Encontro de 1980, os jesuítas sugeriram que uma parte da formação dos jesuítas se desse como “uma experiência temporária forte de trabalho assalariado (industrial ou rural)”⁶⁸⁶, preferencialmente no tempo do Magistério, que dura um ou dois anos e se situa entre o curso de Filosofia e o de Teologia. Apesar de distante no tempo e no espaço, a experiência européia dos padres operários continuava presente, quando nada como uma referência. Perani, por exemplo, não a descartava facilmente, já que ela poderia “sugerir formas de maior presença no mundo dos operários e também no mundo dos bóias-frias”⁶⁸⁷. Mas alertava: “Entrar na produção não seria para ser ‘vanguarda’ do movimento, mas simplesmente para ter um canal a mais que aproxime a igreja do mundo dos assalariados e que lhe permita um maior conhecimento”⁶⁸⁸.

Independentemente da forma proposta, o certo é que havia uma forte demanda por parte do PaPo para que seus integrantes pudessem exercer uma participação cada vez mais decisiva na formação dos jesuítas noviços, de modo a favorecer futuros engajamentos no campo da pastoral social. O que, de fato, já acontecia, a julgar pela carta enviada pelo Escolástico Mota (BRS) a um dos redatores do **Boletim** do PaPo, em julho de 1980, relatando a experiência vivenciada por ele e um grupo de escolásticos em várias comunidades do interior do Ceará: “procuramos experimentar da vida dos camponeses, trabalhamos com eles na roça, fazendo cerca, capinando, plantando; procurando escutar atentamente, participando dos encontros da comunidade”⁶⁸⁹. O que se pode deduzir, porém, é que, além de assistemática, tal conversão resultava muito mais do carisma individual do jesuíta em formação do que de uma orientação institucional. O destino das chamadas comunidades de inserção nas periferias aponta nesta direção. Em carta enviada ao seu Provincial, os 25 jesuítas do PaPo da BRM reunidos em

⁶⁸⁵ **Boletim Pastoral Popular**, 10, Rio de Janeiro, dez., 1980, p. 17, grifos no original, *Campo*.

⁶⁸⁶ **Boletim Pastoral Popular**, 7, Rio de Janeiro, jun., 1980, p. 11, *Campo*.

⁶⁸⁷ Cláudio Perani, “Pastoral Popular e assalariados rurais”, **Cadernos do CEAS**, 89, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1984, p. 34.

⁶⁸⁸ Perani, “Pastoral Popular e assalariados rurais”, *idem*.

Curitiba, em julho de 1982, lastimavam a interrupção de várias dessas experiências, numa clara preferência pela presença junto às classes mais favorecidas, “em prejuízo dos pobres, que continuam relegados a seus sofrimentos”⁶⁹⁰. Na carta, eles pediam expressamente que tais comunidades fossem “promovidas, animadas, acompanhadas e defendidas (...), tanto em tempos de formação como depois”⁶⁹¹.

O aburguesamento dos jesuítas, sobretudo os mais jovens, era um problema capital. Reunidos na Casa da Gávea, em 1982, um grupo de jesuítas ligados à Educação Popular caracterizou como “perigosa a excessiva facilidade com que muitos jesuítas nos justificamos e eximimos de não compartilhar nem experimentar a vida dos pobres, com cuja causa todos devemos ser solidários. Essa falta de experiência dos pobres nos leva com facilidade a viver a vida burguesa com consciência tranqüila”⁶⁹². Pesquisador do CIAS-Ibrades, o Pe. Carlos James dos Santos foi mais ferino quanto às “missões de férias”, assumidas pelos jesuítas geralmente nos interiores mais pobres: “Sentimos uma grande satisfação de ter visto pobres e ter visto muita pobreza”⁶⁹³. Mas ponderava:

Por outro lado, não é possível querer mudar tudo, destruir o tradicional, implantar o “revolucionário”. Atitude tipicamente pequeno-burguesa, que prescinde do povo como sujeito de sua própria história. (...) Somente quando experimentamos nossa mediocridade, nossa vacilação e omissão diante da realidade de miséria e opressão de nosso povo, certamente aí estaremos nos abrindo a um verdadeiro espírito de conversão. (...) Não somos mais os maiores, nem os melhores. Temos que nos sentir *pobres* diante da realidade, para sabermos pedir ajuda na *humildade*.⁶⁹⁴

O texto é a práxis

Para nos aproximarmos das noções de pobreza que guiavam estes jesuítas da Pastoral Popular tomemos de empréstimo a tipificação proposta por Perani, em 1978, motivado, sobretudo, pelos Encontros Intereclesiais das CEBs, os quais vinham consolidando o conceito de “Igreja que nasce do Povo”. Bem ao estilo weberiano, intencionalmente exagerado, visava demarcar

⁶⁸⁹ **Boletim Pastoral Popular**, 8, Rio de Janeiro, ago., 1980, p. 9, *Campo*.

⁶⁹⁰ **Boletim Pastoral Popular**, 16, Rio de Janeiro, set., 1982, p. 6, *Campo*.

⁶⁹¹ Idem, *Campo*.

⁶⁹² **Boletim Pastoral Popular**, 15, Rio de Janeiro, mai., 1982, p. 6, *Campo*.

⁶⁹³ Carlos James dos Santos, “Missão de férias”, **Boletim Pastoral Popular**, 9, Rio de Janeiro, set., 1980, p. 2, grifos no original, *Campo*.

⁶⁹⁴ Santos, “Missão de férias”, p. 2, grifos no original, *Campo*.

didaticamente as posições extremas então existentes na relação entre os agentes de pastoral e o povo, sabendo que nenhuma delas poderia ser encontrada em estado puro na realidade mas, certamente, orientavam as práticas concretas destes intelectuais religiosos.

De um lado, portanto, havia os que *sacralizavam* o povo, suas afirmações, suas ações, preconizando a não-interferência (sobretudo dos intelectuais) nas comunidades: “Há uma grande valorização de tudo o que é popular, cultura, religião... e, do outro lado, uma desconfiança de tudo o que vem de fora do ambiente do povo”⁶⁹⁵. Em consequência, era preciso apoiar o povo em todas as suas ações, mesmo discordando delas. Do outro, aqueles que, apesar de cômicos da importância fundamental do direito de escolha do povo, negavam a possibilidade de uma consciência popular lúcida acerca da realidade, já que a mesma estaria maculada pela ideologia da classe dominante. Dessa maneira, “a consciência libertadora não é do povo e deve vir necessariamente de fora”, ou seja, dos agentes portadores da visão crítica⁶⁹⁶.

Bem se vê a inconsistência lógica de ambas: a presença do agente externo, com sua aparência, hábitos, linguagem, expressões etc., já implica numa intervenção, além do que, malgrado toda a sua ciência supostamente neutra, tampouco ele está imune à ideologia dominante. Encaminhando a solução do problema pelo viés da prática, Perani afirma que tanto “os agentes e o povo estão contaminados pela ideologia dominante e, ao mesmo tempo, têm capacidade para pensar e atuar num caminho de libertação”⁶⁹⁷. Os exemplos destas concepções abundam. Para nossa discussão, entretanto, pinçaremos desse extenso rol apenas aqueles que permitam recompor o “retrato falado” deste povo, seja pela ótica dos seus idealizadores, seja pela dos que se colocavam como seus tutores. Começemos pela *Espiritualidade da Libertação em concordância com o Apostolado Social* intentada pelo Pe. Paco:

Os camponeses com que vivemos têm o instinto da fé, uma afinidade natural com Deus, um coração de criança, de filho pródigo, de pobre. Nós, não, somos “doutores na fé”. (...) Nós geralmente analisamos, valorizamos, criticamos, gostamos ou não da religiosidade do povo, mas não a vivemos, não participamos nem assumimos a fé dos camponeses, acreditamos pouco naquilo

⁶⁹⁵ Cláudio Perani, “Comunidades Eclesiais de Base: alguns questionamentos”, **Cadernos do CEAS**, 56, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1978, p. 45. Perani se preocupava particularmente com a solidificação do “dogma do povo”, idem, p. 44-46.

⁶⁹⁶ Perani, “Comunidades Eclesiais de Base”, idem.

⁶⁹⁷ Ibidem, p. 46.

que eles acreditam; e é o pobre, mais do que ninguém, quem sabe quem é Deus: as expressões religiosas (deles e também as nossas) são sempre relativas, o que importa é aonde estas expressões apontam, pois o povo tem o verdadeiro Deus.⁶⁹⁸

De fato, a religiosidade é de longe o elemento mais proeminente desta fisionomia dos pobres. Assim concluíram os jesuítas da Pastoral Popular da BRM reunidos em São Leopoldo, em 1980, confirmando que “o povo é muito religioso, estimando procissões e novenas como forma de expressar a sua fé”⁶⁹⁹. Assim ratificou o próprio Perani, defendendo que “o povo, vivendo o concreto, sabe unir com maior facilidade vida e religião”⁷⁰⁰. A formulação mais teológica continuava sendo a de Paco: “*O pobre é sacramento de Deus*, mediação de salvação, mistério: no pobre, Jesus Cristo está *realmente presente*; encontrar o pobre é encontrar o Deus de Jesus Cristo, acolhê-lo é acolher a Deus”⁷⁰¹. Desse modo, posto que os pobres partilham de uma intimidade maior com Deus, pontuava ele,

é necessário que reconheçamos de coração, na humildade (na verdade), que nós temos necessidade de ser evangelizados (cf. CG XXXII, 72), e que os pobres são nossos evangelizadores, enquanto que nos interpelam constantemente, nos chamam à conversão e realizam em sua vida os valores evangélicos de solidariedade, serviço, simplicidade e disponibilidade para acolher o dom de Deus.⁷⁰²

Engana-se redondamente, todavia, quem supuser um pobre idealizado qual serafim, imaculado, celestial, pio. Além desse caráter mais espiritual, uns vêem nos pobres “um profundo sentido de justiça”⁷⁰³; outros, em função de sua posição de classe, reputam-nos como os “agentes privilegiados da crítica social que leva à justiça, ainda que imperfeita”⁷⁰⁴. Ao avaliar sua práxis pastoral, os jesuítas dos diversos CIAS latino-americanos presentes no famoso Seminário do CLACIAS realizado na Argentina defenderam que “a religiosidade popular, expressa mais em ações que em palavras, possui uma coerência lógica escondida, não facilmente acessível. Há que se acercar dela como cuidadoso observador participante,

⁶⁹⁸ Paco, “Desenvolvimento de uma Espiritualidade em concordância com o Apostolado Social”, I, p. 10; 13, *Campo*.

⁶⁹⁹ **Boletim Pastoral Popular**, 10, Rio de Janeiro, dez., 1980, p. 10, *Campo*.

⁷⁰⁰ Perani, “A Pastoral Popular é um lugar jesuítico?”, p. 2, *Campo*.

⁷⁰¹ Paco, “Desenvolvimento de uma Espiritualidade...”, I, p. 13, grifos no original, *Campo*.

⁷⁰² Paco, “O jesuíta da América Latina como é desejado por ‘Puebla’”, **Boletim Pastoral Popular**, 8, Rio de Janeiro, ago., 1980, p. 3, *Campo*. A passagem citada da CG XXXII, porém, não define quem seriam os “evangelizadores”, explicitando apenas a necessidade de “encontrar Cristo atuando hoje no mundo com o poder do seu Espírito”, Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXI: Documentos**, 72.

⁷⁰³ “Encontro dos Jesuítas do Setor Social do Brasil” (Mar Grande, fevereiro, 1974), **Informativo Social**, 1, Salvador, GNCS, mar., 1974, p. 6-7, *Campo*.

investido de uma sensibilidade que implique tanto o respeito como a crítica, num processo de discernimento espiritual”⁷⁰⁵. Ou seja, mesmo entre os crentes num povo heróico, a um só tempo fervoroso e revolucionário, subsistia uma postura de discrição: “Fazer o que o povo quer, dentro de uma atitude crítica. (...) Pôr as premissas para o povo se organizar”⁷⁰⁶.

Refletindo sobre a presença que “vem de fora” e sua importância no desenvolvimento das comunidades populares, Perani admitia, já em 1974, o papel desempenhado pelos educadores, habitualmente de classe média, no processo de libertação dos oprimidos, visto que, sozinhos, estes “não conseguem por falta não de vivência, mas de consciência crítica (...). Neste sentido, algo deve vir ‘desde fora’, de uma consciência já esclarecida, alimentada com conceitos que provêm de uma análise da realidade”⁷⁰⁷. E mesmo advertindo para a necessidade de uma revisão contínua desse arsenal conceitual a partir da prática, não se constrangia em insistir que o mesmo “não se encontra na consciência do oprimido”⁷⁰⁸. Mais que isso, o jesuíta italiano se permitia colocar sob suspeita a concordância de muitos agentes pastorais (estrangeiros ou não) diante da religiosidade do povo: o fato de “serem de outra classe, de outra cultura e formação, poderia provocar um certo complexo de culpa que se procura superar, aceitando sem mais as atitudes das outras classes”⁷⁰⁹.

No Encontro do Setor Rural da Companhia, ocorrido na Casa de Retiro de Beberibe (PE), em junho de 1974, voltou-se mais uma vez ao ponto. Naquela ocasião, os jesuítas então reunidos não procuraram esconder o risco de assumir iniciativas e criar dependência do povo. Isso porque, de acordo com eles,

o povo não está ainda preparado para se autopromover, vamos aos poucos concentrando as responsabilidades em nossas mãos e dando a impressão de domínio, mais do que de serviço. O problema é importante, mas o grupo está atento a este particular e vai revendo suas atitudes para evitar este tipo leve de dominação. Um caminho é o da diversificação das tarefas, o incentivar a comunicação nas reuniões para que os membros da cooperativa exerçam o “poder da palavra”, que adquiriu entre eles a dimensão de dominação

⁷⁰⁴ Ivern et al, **Documento de trabalho...**, p. 5, *Campo*.

⁷⁰⁵ CLACIAS, **Práxis Pastoral**, São Miguel, jul., 1974, p. 3, tradução nossa, *Campo*.

⁷⁰⁶ **Boletim Pastoral Popular**, 1, Salvador, abr., 1979, p. 1, *Campo*.

⁷⁰⁷ Cláudio Perani, “A ação da igreja nas bases: da integração à libertação”, **Cadernos do CEAS**, 31, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1974, p. 67.

⁷⁰⁸ Perani, “A ação da igreja nas bases”, *idem*.

⁷⁰⁹ Cláudio Perani, “Religiosidade popular e mudança social”, **Cadernos do CEAS**, 30, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1974, p. 68.

cultural.⁷¹⁰

Em algumas “notas sobre a assessoria popular”, a Equipe do CEAS avança na compreensão das relações de tensão, poder e dominação entre assessores e assessorados, conscientes de que, mesmo quando se parte da experiência popular, valorizando-a, as possibilidades de dominação continuam presentes. Mais ainda: a condução por parte do assessor seria “muito eficiente na medida em que se verifica de forma sutil e não autoritária”⁷¹¹. O trabalho de assessoria se move entre tensões inelutáveis, que vão sendo encaminhadas, redefinidas e equacionadas na própria prática do movimento popular, do qual o assessor é parte integrante:

O assessor não contribui só com o conhecimento. Sua simples presença é uma *interferência*. Deve-se considerar seu poder, o poder da classe e da *instituição* a que pertence, além das *intenções* e do *discurso*. (...) A relação entre o saber do assessor e do assessorado é dialética (e conflitiva). (...) Neste sentido, não há igualdade, nem é desejável. Existe, por certo, uma ideologia do assessor, mas conseguir detectá-la claramente já seria superá-la.⁷¹²

Nada melhor para precisar os termos desta conflitividade do que o depoimento de um camponês, recolhido (por assessores, é claro) num encontro de lavradores ocorrido na Bahia, no início da década de 1980. A narrativa é longa, mas vale a pena:

Nós tudo aqui tá no caminho da luta. Vinte, trinta anos de luta neste mundo de mato. (...) Mas, agora que nós se juntou mais, daqui, da Bahia, de toda parte, tudo num só caminho de luta. (...) Nós trabalhador conhece bem as vereda desse mato do mundo. Cá enfrenta cobra e onça, todo dia. (...) Meu pai dizia: tudo vem do entroncamento. (...) Nós se juntou de todo canto. As vereda tudinho se juntou neste caminho com nós, pau na cobra, olho na onça. Quer dizer: nós quer seguir pro entroncamento. Nós caminhou um bocado do nosso jeito: pé no chão, pau na cobra, orelha na direção do curral das onça lá no entroncamento. Mais na frente nós encontrou o padre, um padre querendo ajudar ao trabalhador: “Vejam só, esse caminho de vocês vai longe, a pé não vai dar. Vocês querendo taí o cavalo da Igreja...”. A gente bem que suspeitou: “Padre empresta cavalo mas é para não correr”. (...) Quer dizer, que com cavalo de padre eu posso continuar caçador de onça ou posso virar sacristão. (...) Depois nós entrou no asfalto. (...) Chegou, com aquele barulhão todo a nossas costas, foi a Rural⁷¹³. Nós toc-toc, a cavalo, bem na beira, quando a Rural breiou. É o pessoal amigo, o advogado, os técnicos. De novo a conversa,

⁷¹⁰ **Ata do Encontro do Setor Rural**, Casa de Retiro de Beberibe, 30 de junho de 1974, apud **Informativo Social**, 4, Salvador, GNCS, ago., 1974, p. 11, grifos no original, *Campo*.

⁷¹¹ CEAS, “Notas sobre a assessoria popular”, **Cadernos do CEAS**, 84, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1983, p. 27.

⁷¹² CEAS, “Notas sobre a assessoria popular”, p. 30, grifos no original.

⁷¹³ A Rural é um jipe fabricado no Brasil entre 1956 e 1977, inicialmente pela Willys, depois pela Ford. Um dos primeiros utilitários brasileiros, ganhou fama por reunir a resistência do jipe e o conforto do carro de passeio.

a história das cobras, do entroncamento longe e o cavalo cansado, cavalo de padre, aí eles também quer ajudar: “Vocês querendo a gente pode seguir de Rural”. Este motorista é bom na direção! (...) Dá até pra uma boa dormida, nem sonho com cobra e onça... Aí a gente acorda. Tamos parado. – O que foi? Chegou? – Chegou nada. Deu prego. Dois doutor foi na cidade trocar a peça. (...) Aí já muda a conversa: “Vai dar pra chegar no entroncamento mas vai demorar”. É a Rural que não presta, até cavalo velho era melhor... – Mas será que a gente não entrou no desvio? – Mas o advogado falou que era atalho. (...) Nesta conversa, o miolo é que a onça é onça, gato é gato, doutor é doutor, trabalhador é trabalhador. Padre vai a cavalo, doutor vai de Rural, trabalhador vai a pé. Também padre e doutor podem enfrentar a onça, do jeito deles. Então, eu vou sim, mas vou do nosso jeito, do jeito do trabalhador, pelo caminho do trabalhador, que não é o dos doutor. O atalho deles é arrodeio pra nós. Ora, eles querem entrar no atalho da gente? Mas talvez vai ser arrodeio pra ele...⁷¹⁴

A formulação gramsciana acerca da relação intelectuais-massa pode nos ajudar a compreender a construção desta consciência crítica por parte das classes exploradas. Segundo o pensador sardo, uma massa humana não se diferencia nem se torna independente por si, sem organizar-se, e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem um estrato de pessoas “especializadas” na elaboração conceitual, num processo demorado, recheado de contradições, avanços, recuos, cisões e agrupamentos:

O estrato de intelectuais se desenvolve quantitativa e qualitativamente, mas todo progresso para uma nova “amplitude” e complexidade do estrato dos intelectuais está ligado a um movimento análogo da massa dos simplórios, que se eleva a níveis superiores de cultura e amplia simultaneamente o seu círculo de influência, através de indivíduos, ou mesmo grupos mais ou menos importantes, no estrato dos intelectuais especializados. No processo, porém, repetem-se continuamente momentos nos quais entre a massa e os intelectuais (ou alguns deles, ou um grupo deles) se produz uma separação, uma perda de contato; disto decorre, portanto, a impressão de “acessório”, de complementar, de subordinado.⁷¹⁵

Para dar conta desta cisão produzida no seio das classes populares, Perani sentiu necessidade de refinar sua tipologia inicial. Entre o assessor (no caso, religioso) e o povo (a massa, na acepção gramsciana), entre o padre (assessor da pastoral) e o trabalhador (membro das comunidades), ele inseriu a figura do agente de base, esse intelectual popular, verdadeiro intermediário entre os dois grupos. Nas já referidas notas sobre a assessoria popular, os assessores do CIAS baiano também deram visibilidade a este agente intermediário,

⁷¹⁴ “Conversa de um caboclo para os assessores” (depoimento), **Cadernos do CEAS**, 78, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1982, p. 48-49.

⁷¹⁵ Gramsci, **Concepção dialética da história**, p. 22.

identificando-o como o “animador que anda pelas vilas e bairros, com a população desses lugares”⁷¹⁶. Mas Perani estava mais interessado em problematizar a questão: num Encontro do PaPo do Nordeste, realizado em João Pessoa, em fevereiro de 1982, ele discutiu alguns dos entraves advindos da relação do assessor com estes agentes de base, alertando para o fato de que, mesmo os agentes mais críticos, “não deixam de filtrar a situação do povo. O assessor não pode ficar só com a visão dos agentes; há necessidade de um contato direto com o povo para ajudar os mesmos agentes”⁷¹⁷. Anos depois, refletindo acerca das dificuldades da formação das lideranças, Perani afirmaria que,

apesar de estar consciente e procurar evitar os riscos do vanguardismo e do basismo, fundamentando numa teoria dialética do conhecimento (prática-teoria-prática), o resultado, muitas vezes, é a formação de lideranças com grande “consciência crítica”, mas que não sabem mais lidar com os companheiros nem encaminhar ações concretas. É só falha metodológica?⁷¹⁸

Logo depois, ao discutir os “novos rumos da pastoral popular”, Perani sinalizava para outro ‘ismo’, mais grave ainda: o elitismo. Reportando-se novamente tanto aos agentes como aos participantes populares das CEBs, lamentava que não eram poucos os que, por sua consciência, linguagem ou tipos de engajamento, acabavam se distanciando da maioria do povo: “saem do lugar para um congresso ou um treinamento e voltam com uma linguagem e uma perspectiva dificilmente compreensível pelos companheiros. Como atender às exigências da formação das lideranças, sem provocar este distanciamento?”⁷¹⁹. O depoimento dos agentes da PJMP da Bahia e Sergipe confirmam esse elitismo: “Nós não conseguimos chegar aos mais marginalizados mesmo. É uma falha da Pastoral. Quando o jovem semi-analfabeto participa do grupo, ele é marginalizado. O jeito de falar, as coisas que diz, provocam o riso dos outros (...). Estamos acostumados a trabalhar com outra classe, e nossos métodos trazem essa herança”⁷²⁰.

Esta não era, portanto, uma deficiência exclusiva desta ou daquela Pastoral, atingindo um universo muito mais amplo de grupos e deixando descobertos segmentos significativos das classes exploradas, justamente as populações mais marginalizadas e carentes de praticamente tudo: bóias-frias, peões, biscateiros, limpadores de rua, operários não-qualificados,

⁷¹⁶ CEAS, “Notas sobre a assessoria popular”, p. 27.

⁷¹⁷ Perani, **A prática intelectual e social dos nossos Centros Sociais...**, p. 7.

⁷¹⁸ Perani, “Notas sobre educação popular”, p. 78.

⁷¹⁹ Perani, “Novos rumos da pastoral popular”, p. 40.

⁷²⁰ Agentes da PJMP. “Pastoral de Juventude do Meio Popular”, p. 61.

desempregados, indigentes etc. Como diz Perani, apesar das CEBs serem as que mais têm contato com a massa dos despossuídos, “sempre tiveram dificuldade para aproximar-se daqueles – não são poucos – que estão no último degrau da sociedade”⁷²¹.

Igualmente dedicado ao tema, ainda que no âmbito mais amplo da América Latina, Pablo Richard considera os agentes de pastoral e os teólogos como os *intelectuais orgânicos* da Igreja dos Pobres, mas ressalta que “a Igreja dos pobres não é um movimento de intelectuais, mas uma dimensão específica do movimento popular”⁷²². Os “caminhantes” estavam atentos para tais desafios. Os participantes do IIIº Encontro Intereclesial de CEBs (1978), por exemplo, tinham tanta consciência dos riscos implícitos na relação com os agentes de pastoral que, ao procurar definir sua atuação na Igreja, exigiam maior participação das comunidades populares junto aos conselhos pastorais e paroquiais, a fim de que “nossa presença não seja substituída pela do agente pastoral”⁷²³.

A tentação de cair no extremo oposto à interferência, isto é, o antiintelectualismo, não era pequena. Derivado, em grande medida, daquela idealização vista anteriormente, ele parte da contraposição entre o povo, que “têm o instinto da fé, uma afinidade natural com Deus”, e os assessores, reduzidos à condição de “doutores na fé”⁷²⁴. Alguns dos jesuítas do PaPo davam eco a essa tendência ao indagar se era “necessária a presença do agente externo”⁷²⁵. Mas poucos chegaram tão longe quanto os participantes da experiência nicaragüense. No Encontro Latino-Americano de Teologia, realizado em Manágua, em setembro de 1980, no ano seguinte ao triunfo da Revolução, o jesuíta espanhol González Faus sentenciava: “O texto agora é a práxis: aqueles que em sua Teologia não parte da práxis revolucionária não pode fazer Teologia, simplesmente por falta de texto”⁷²⁶. Em sua comunicação neste mesmo Encontro, o dirigente da Juventude Sandinista e futuro ministro da Educação, Fernando Cardenal, declarou sobre seus quatro anos de estudo de teologia:

Destes quatro anos não há uma só tese, uma só página, uma só alínea que sirva, nenhuma, nenhuma. E manifesto-o aqui e diante de quem quer que seja, que toda a Teologia que estes grandes professores jesuítas me ensinaram não me

⁷²¹ Perani, “Novos rumos da pastoral popular”, p. 39.

⁷²² Richard, “A Igreja que nasce do povo na América Latina”, p. 50.

⁷²³ “IIIº Encontro Intereclesial de CEBs: Conclusões”, apud Teixeira, **Os Encontros Intereclesiais de CEBs no Brasil**, p. 166.

⁷²⁴ Paco, “Desenvolvimento de uma Espiritualidade...”, I, p. 11, *Campo*.

⁷²⁵ **Boletim Pastoral Popular**, 1, Salvador, abr., 1979, p. 2, *Campo*.

⁷²⁶ Apud Kloppenburg, **Igreja Popular**, p. 171.

serviu para nada. No ano seguinte tive que esquecê-la. Não digo agora, já no ano seguinte não servia.⁷²⁷

Menos contagiados pelos arroubos revolucionários, os jesuítas do PaPo entendiam que “o pecado não é o ‘saber’, mas o saber a serviço do poder”, e acrescentavam que “o poder de decisão deve estar com o povo”⁷²⁸. Já os assessores do CEAS, jesuítas e leigos, consideravam um equívoco “querer negar o *conhecimento* que [o assessor] tem em nome da defesa da experiência e do *saber popular*, que seria o verdadeiro saber. Mesmo porque o camponês ou o operário esperam algo do conhecimento teórico (e prático também) acumulado pelo assessor”⁷²⁹. As lavadeiras também, como bem o demonstra a poesia de Iracema Lima, de Nova Brasília, bairro popular de Salvador:

Olhe minhas companheiras
Nós não andamos só
Temos um ajudador
Temos o Padre José
Que é um homem de valor.
Temos umas lindas moças
Igual a um beija-flores.
E também temos Geraldo
Esse é dos desbravadores.
Parece um anjo adorado
No meio dos pecadores.⁷³⁰

Como vimos no capítulo anterior com relação à fé e à política, também este dualismo entre o povo e seus intelectuais não se resolve senão no plano da práxis. Ao Paco contrapor a “fé natural” do povo à “fé doutoral” dos assessores, por exemplo, Paco propunha a superação dessa dicotomia pela articulação entre a teologia que o povo faz nas CEBs (discursos religiosos, elaborações da fé etc.) e a teologia sistemática dos estudiosos. Mas este plano parece não ter ido avante. De fato, nessa instigante operação de superar a lógica teológica mais intelectualizada não pela fé abstrata num Deus onipotente mas pela vivência popular deste mesmo Deus, Paco questionava se a Teologia da Libertação, então eferescente, se

⁷²⁷ Fernando Cardenal, **Apuntes para uma Teologia Nicaragüense**, San José, DEI; Manágua, CAV/IHCA, 1981, p. 162, apud Kloppenburg, **Igreja Popular**, p. 94-95.

⁷²⁸ **Boletim Pastoral Popular**, 1, Salvador, abr., 1979, p. 2, *Campo*.

⁷²⁹ CEAS, “Notas sobre a assessoria popular”, p. 27, grifos no original.

⁷³⁰ “Poesia das Lavadeiras, de uma Lavadeira que não teve sucesso com este trabalho de lavar roupa de ganho”, 20 de junho de 1993, **Alarques**, 37, Salvador, Associação das Lavadeiras da Região Metropolitana de Salvador, jul., 1993, p. 3. O Padre José Antônio Pecchia, membro do PaPo, assessorou o movimento de lavadeiras desde seu início, em 1983, enquanto o Padre Geraldo Luiz de Mori, de outra geração (ingressou na Companhia de Jesus em 1981 e se ordenou em 1992), assessorou o mesmo movimento a partir de 1987, tendo trabalhado na Equipe Urbana do CEAS até meados da década de 1990.

constituiria na articulação pretendida. Ouçamo-lo:

*Não é que nela falta alguma coisa. (...) Mas é que seu botão ainda não desabrochou em flor. Desabrochará quando o próprio povo começar a verbalizar o novo que vive, a sua experiência espiritual, experiência de fé, experiência de Deus, experiência do mistério da Cruz e Ressurreição de Jesus, ao longo desta sua caminhada para a Libertação total.*⁷³¹

É realmente longa e penosa a caminhada dos pobres em direção à Libertação. Os termos não são escolhidos aqui ao acaso: sem dúvida, em sua vida, a idéia de *caminhada* prevalece sobre a de *projeto*; a de *direção* sobre a de *meta*. Aliás, na segunda parte da “Espiritualidade em tempos de Revolução”, Paco revelava uma de suas inspirações bíblicas, os quatro cânticos do Servo Sofredor: “O Servo Sofredor total (assim como o Evangelho) não é uma meta a alcançar, mas uma direção a seguir, que sempre pode crescer... até Deus completar”⁷³². A esse respeito, Pe. Andrés costumava dizer que “o importante é encontrar o rumo certo de caminhar com o povo”⁷³³.

Os intelectuais que o apóiam nem sempre têm a sensibilidade e a paciência para acertar o prumo. Na ânsia da construção da “nova sociedade”, não raro atropelam o passo, impõem atalhos, desrespeitam o ritmo. Como lembrava Perani em 1986, num congresso de educação popular promovido em Salvador, o projeto dessa *sociedade nova* “não nasce da vontade de um grupo político ideológico particular, mas é uma tarefa coletiva e é fruto de uma prática que se pensa permanentemente”⁷³⁴. O sujeito do novo, contudo, está imerso na velha sociedade, na condição de explorado, dominado, oprimido, de modo que “sua consciência na origem está dividida: recebe a influência do dominador e, ao mesmo tempo, tem uma raiz de rebeldia”⁷³⁵. Como foi se construindo na prática essa superação? É o que veremos a seguir.

Em tudo amar e servir

A noção de serviço é estruturante na Companhia de Jesus. As **Constituições** prescrevem um

⁷³¹ Paco, “Desenvolvimento de uma Espiritualidade...”, I, p. 16, grifos no original, *Campo*.

⁷³² Paco, “Desenvolvimento de uma Espiritualidade em concordância com o Apostolado Social”, II, p. 10, *Campo*. Sobre o Servo Sofredor, cf. Isaías, 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-9; 52, 13-53, 12.

⁷³³ **Boletim Pastoral Popular**, 14, Rio de Janeiro, mar., 1982, p. 5, *Campo*.

⁷³⁴ Perani, “Notas sobre educação popular”, p. 76.

⁷³⁵ *Ibidem*.

bom número de vezes que “o fim que a Companhia tem em vista (...) é o serviço de Deus nosso Senhor”⁷³⁶. Nesse firme propósito de “em tudo amar e servir a sua divina majestade”, esclarece noutras tantas passagens os **Exercícios Espirituais**, quer-se referir a um “amor que se deve pôr mais nas obras que nas palavras”⁷³⁷. Paco faz a tradução dessa máxima para o vocabulário da pastoral popular: “Todo serviço ao pobre é um culto espiritual”⁷³⁸. Tudo isso nos remete diretamente à questão do poder: não basta servir ao pobre (ao invés das classes dominantes, como tanto se fez...), há que precisar de que forma se pretende fazê-lo. Os próprios jesuítas do PaPo faziam o *mea culpa* da “tendência a sermos fazedores de coisas mais que animadores de pessoas e comunidades”⁷³⁹. Colocar-se no lugar de servidores do povo implicava numa conversão de mentalidades e estruturas, numa renúncia à definição de projetos grandiosos em prol do papel humilde daquele que acompanha a prática das comunidades e faz seu o compromisso desses mesmos movimentos populares. Num Encontro realizado em novembro de 1981, no Ibrades, um grupo do PaPo tentava ultrapassar a mera análise pessoal, enfocando o caráter mais estrutural do problema:

Será que isso revela uma problemática de fundo, quer dizer, que sempre atuamos por meio de obras *Nossas* (onde o sujeito é a Companhia, a iniciativa e o controle são nossos) e, por isso, a Pastoral onde o povo dos pobres seja sujeito, onde a iniciativa deva ser crescentemente dos pobres, do “povo”, nos é estranha, nos assusta? Estamos acostumados a trabalhar em “instituições” (...). A respeito da Pastoral popular, é justamente o modo não-institucionalizado (...) que faz problema, no sentido que ela parece perder-se em esforços isolados, individuais e fragmentários...⁷⁴⁰

Falando a partir de sua experiência de inserção nas favelas cariocas, Pe. Castejón pressentia que, mesmo no caso das atitudes dos jesuítas a favor dos pobres, “ainda há um ar de superioridade, de paternalismo, ou uma forma subliminar de poder em muitos desses documentos, declarações e posicionamentos”⁷⁴¹. Outro membro do PaPo, o Ir. Pedro Caldana, concluía o relato de sua atuação no campo social dizendo que “os jesuítas não são uma casta, mas, sim, servos, e como servos têm a obrigação de viver no meio do povo filho do mesmo Pai e da mesma Igreja”⁷⁴². Não foi por outra razão que o segundo Decreto da **Congregação Geral XXXII**, reunida em Roma entre dezembro de 1974 e março de 1975, tomou a tarefa de

⁷³⁶ Loyola, **Constituições**, p. 204.

⁷³⁷ Loyola, **Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola**, 230, tradução nossa.

⁷³⁸ Paco, “Desenvolvimento de uma Espiritualidade...”, I, p. 13, *Campo*.

⁷³⁹ **Boletim Pastoral Popular**, 7, Rio de Janeiro, jun., 1980, p. 3, *Campo*.

⁷⁴⁰ Ivern et al, **Documento de trabalho...**, 3, grifo no original, *Campo*.

⁷⁴¹ Castejón, “Favela, uma experiência de vida”, p. 5, *Campo*.

⁷⁴² Pedro Caldana, **Experiência de Caldana**, Salvador, mai., 1979, *Campo*.

atualizar o carisma fundador: “Queremos aprender daqueles a quem servimos a maneira de os servir”,⁷⁴³.

Entre o final dos anos 70 e meados da década seguinte, estes intelectuais orgânicos das classes populares se aventuraram num rico (e arriscado) enfrentamento da contraposição entre a Igreja-Poder e a Igreja-Serviço, sem mascarar-la no dualismo teórico-abstrato Fé-Justiça. No seu documento preparatório para o Encontro Latino-Americano da Pastoral Popular de 1979, no Peru, o Grupo da BAH admitia que, mesmo numa prática popular, o jesuíta se revestia do poder de sua instituição, asfixiando o poder popular: “Um braço desse poder é seu *saber*, intelectualizado e sistemático, fechado ao diálogo das práticas em nome do rigor científico-acadêmico”,⁷⁴⁴. Num empolgante debate travado nas páginas do Boletim do PaPo, os padres Cláudio Perani, Thierry Linard e Antônio Abreu (o primeiro da BAH, os dois últimos da BRC) refletiam em torno da Pastoral Popular enquanto lugar jesuítico, em termos abrangentes, e, numa dimensão mais delicada, das posturas dos agentes diante do povo.

Um dos polemistas, o Pe. Abreu, do Ibrades, preocupava-se com o retorno da Cristandade⁷⁴⁵, agora sob as vestes da “Igreja que nasce do povo”, a qual, ironizava ele, muitas das vezes quer dizer: “os agentes de pastoral que pensam como eu e o povo que nos acompanha”. Em correspondência a Perani, ele questionava se a postura de isolamento assumida por alguns jesuítas sob a alegação de que “sua atitude muito radical e evangélica e sincera não foi entendida pelo povo” não seria indicativa “da ‘pureza moral’, à qual se dá primazia sobre a eficácia e que se ‘ilumina’ desta transferência do absoluto da fé para as suas concretizações operacionais relativas”,⁷⁴⁶.

Nem todos adotaram uma postura tão crítica. Alguns assessores do CEAS, por exemplo, parecem ter se contentado em resolver o problema numa dimensão meramente retórica, beirando o populismo, ao definir o assessor em geral como “aquele que ajuda, assiste, auxilia

⁷⁴³ Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXII: Decretos**, 2: 39.

⁷⁴⁴ Jesuítas da Pastoral Popular da BAH, **Pueblo brasileño en busca de su camino político (Servicios de la Iglesia y de la Compañía)**, Huachipa, jun., 1979, p. 11, tradução nossa, *Campo*.

⁷⁴⁵ Trata-se do modelo de Igreja assentado na concepção filosófico-teológica do Estado Cristão e marcado pelo progressivo envolvimento do Estado na Igreja e, em períodos de papado forte, da intervenção da Igreja em assuntos dos Estados Nacionais. Apesar de podermos afirmar que a Cristandade emergiu no século IV, a partir do Edito de Milão de Constantino, foi somente na Idade Média que tal projeto se consolidou. Com a consagração dos países ibéricos enquanto monarquias cristãs, tal modelo de Catolicismo se expandiu para as colônias. No caso brasileiro, ver Rioldo Azzi, **A crise da Cristandade e o projeto liberal**, São Paulo, Paulinas, 1991.

⁷⁴⁶ Carta de Antônio Abreu para Cláudio Perani, Rio de Janeiro, 8 de julho de 1982, **Boletim Pastoral Popular**, 16, Rio de Janeiro, set., 1982, p. 9, *Campo*.

a quem tem poder”. Nesta perspectiva, afirmam, “*o assessor está numa posição inferior ao assessorado, o qual se serve dele; embora o assessor tenha prestígio e influência*”⁷⁴⁷. As razões alegadas para esta “inferioridade” do assessor em relação ao assessorado são muito nobres mas carecem de respaldo material: “a) porque é contratado por ele e, por isso, não tem iniciativa própria; b) porque serve a ele e, por isso, se sujeita a seus objetivos”⁷⁴⁸. Ora, o único “contrato” que vincula o assessor às comunidades populares é de ordem ética e política, sem qualquer valor jurídico, além do que a “sujeição aos objetivos”, como vimos, é bastante subjetiva... Já outro assessor, Pe. Geraldo, um “dos desbravadores”, é mais criterioso: explicando a dinâmica organizativa do movimento por ele acompanhado, o das lavadeiras, afirmava que os agentes (que chegaram a dezenas no auge deste movimento) não dirigiam as reuniões, estabeleciam as pautas ou enquadravam a discussão em seu esquema lógico (um assunto é proposto, esgota-se sua discussão, tira-se conclusões, passe a outro assunto e assim por diante). Mas não justificava isso por sua condição de “anjo adorado no meio dos pecadores”: “Eu reconheço que, muitas vezes, por mais boa vontade que a gente tenha, ainda somos tentados a puxar esse esquema. Mas geralmente elas explodem até esse esquema”⁷⁴⁹.

A teorização desenvolvida neste período foi de fato bastante consistente. No caso de Perani, por exemplo, é realmente notável seu empenho na reflexão acerca da construção de um novo poder a partir do serviço. Nada menos que cinco artigos publicados por ele na primeira metade da década de 1980 permitem recuperar este *tour de force* intelectual. O primeiro deles resultou de uma exposição na Mesa Redonda sobre Cidade e Cidadania da 33ª Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), realizada em Salvador em julho de 1981 e traz riquíssimos questionamentos sobre a relação agentes externos-animadores intermediários-povo. Perani parte da constatação de que o movimento popular sempre foi ajudado por pessoas “externas” (que ele chama de agentes intelectuais), os quais, apesar de desejosos de servir à mesma causa popular, eram motivados por ideologias, posições políticas ou inspirações religiosas diferentes, daí porque a relação entre esses agentes e as bases nem sempre foram fáceis, não apenas por conta da resistência popular a certos aspectos teóricos:

Muitas vezes, porém, trata-se de divergências entre os mesmos agentes que são introjetadas no povo: a recusa da teorização é mais recusa da idéias desse ou

⁷⁴⁷ CEAS, “Notas sobre a assessoria popular”, p. 24, grifos no original.

⁷⁴⁸ Idem, p. 31.

⁷⁴⁹ José Antônio Pecchia, Geraldo Luiz de Mori e Beatriz Costa, **Lavadeiras: mulheres construindo um movimento**, **Cadernos do CEAS**, número especial, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan., 1989, p. 16.

*daquele grupo! Por parte dos agentes há uma dificuldade em compreender consciência e organização do povo, avançando demasiadamente (ou freando?), isolados nas linguagens abstratas e politizadas somente nas idéias, ou em objetivos doutrinários (...). Os animadores facilmente repetem o modelo autoritário dos agentes e se constituem como elo transmissor de um controle que mata a iniciativa das bases.*⁷⁵⁰

Coerente com sua tipologia, Perani identifica os diversos estratos intermediários em confronto (assessores, agentes e base) e identifica a circularidade cultural existente⁷⁵¹. Ele irá proceder a um primeiro exame dela num artigo publicado no ano seguinte, apropriadamente chamado “Pastoral popular: poder ou serviço?”. Indagando se a presença da Igreja junto ao movimento popular não trairia um desejo de “querer influir”, insiste na pergunta-chave: “qual é o significado do serviço? que conteúdo tem?”⁷⁵². Como bom pastoralista, Perani recorre às fontes bíblicas e esclarece que, no Evangelho, quando Jesus usa a palavra *serviço* (no episódio do lava-pés, cf. Jo 13, 1-20), esta não possui qualquer acepção de poder, dignidade ou domínio e, sim, “indica claramente inferioridade. O servo é aquele que depende do dono, trabalha de empregado, serve a mesa”⁷⁵³. E complementa que não se trata aqui de “enaltecer ou ratificar a situação de ‘empregado’, mas de sublinhar a dimensão de entrega aos outros sem exercer domínio”⁷⁵⁴.

Perani, porém, não elimina da análise a necessária tensão. Para conferir-lhe substrato empírico, recorre ao estudo elaborado por José Augusto Guilhon Albuquerque a partir de cartilhas e documentos preparados por vários setores da pastoral popular para as eleições de 1978, pinçando deles expressões como “formular um projeto para a nova sociedade” e “encontro com grupos que somam na mesma proposta”⁷⁵⁵. Perani provoca: “Não será que estas expressões indicam a tendência da pastoral popular a se constituir, de fato, numa alternativa política? Não seria nova forma de cristandade?”⁷⁵⁶. Com relação ao temor de uma Neo-Cristandade, aliás, desde o artigo anterior, no qual discutiu a relação entre as CEBs e o movimento popular, ele já revelava seu receio de que as Comunidades Eclesiais se convertessem no embrião de um novo projeto de hegemonia católica, na medida em que sua

⁷⁵⁰ Cláudio Perani, “Comunidades Eclesiais de Base e movimento popular”, **Cadernos do CEAS**, 75, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1981, p. 31, grifos no original.

⁷⁵¹ Aprofundaremos esta discussão sobre a circularidade no próximo item.

⁷⁵² Perani, “Pastoral popular: poder ou serviço?”, p. 11.

⁷⁵³ Perani, “Pastoral popular”, p. 13.

⁷⁵⁴ Idem.

⁷⁵⁵ Cf. José Augusto Guilhon Albuquerque, “Fé em Deus e Pé na terra”, **Cadernos do CEAS**, 65, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1980, p. 66-72.

⁷⁵⁶ Perani, “Pastoral popular”, p. 11.

atuação social fosse compreendida como uma iniciativa dos cristãos das CEBs enquanto cristãos e não enquanto participantes de uma problemática social comum a muitos, independente de suas filiações religiosas.

Dois anos depois ele desenvolveria melhor sua crítica sobre esse ponto. Tendo como mote o livro em que Frei Betto apresenta o Vº Encontro Intereclesial das CEBs, realizado em Canindé (CE), em 1983 (cf. **CEBs, rumo à nova sociedade**, São Paulo, Paulinas, 1983), Perani escreve uma resenha na qual, mais do que uma refutação à obra do referido autor, dirige-se ao próprio encontro, mais exatamente ao tema que o presidiu: “CEBs, povo unido, semente de uma nova sociedade”. De acordo com ele, tal concepção de CEBs é bastante equívoca por sugerir que serão elas as construtoras da “nova sociedade”, o que pode excluir os demais grupos sociais ou, no mínimo, relegá-los a segundo plano. No limite,

significaria afirmar que é a Igreja que organiza a sociedade em todos seus níveis, político também. É evidente que quem tem responsabilidade de organizar a sociedade é o povo todo enquanto tal e não a Igreja. Não significa introduzir um dualismo: fica a responsabilidade das CEBs, mas como fermento, sol, luz, serviço, que são as imagens que se encontram no Novo Testamento. (...) Quando o problema é a construção de uma nova sociedade, isto é, um problema político, a pretensão de ter tudo e de dever ser melhor que os outros é perigosa e pode dificultar a missão de serviço própria das CEBs. Corre-se o risco de utilizar a fé de maneira ideológica.⁷⁵⁷

Mesmo reconhecendo que se tratava de uma questão muito sutil, Perani não despreza sua importância prática. Citando a concepção de um certo assessor do referido Intereclesial de que “há coisas que todos fazem, mas para as quais as CEBs têm especial sensibilidade, como o cuidado dos pequenos, a preocupação de que todos sejam livres e participem de olhos abertos”, o jesuíta do CEAS julga que é mais prudente não favorecer tal opinião, “pois a Igreja sempre teve a tendência de se preferir aos outros”⁷⁵⁸. O tema não o abandonava. No final deste mesmo ano de 1984 ele esboçou umas notas histórico-críticas sobre a Igreja do Nordeste, deixando patente uma percepção cada vez mais lúcida e incisiva. Na verdade, Perani via que as CEBs, criadas inicialmente como instrumentos de renovação da estrutura interna da Igreja, assumiam progressivamente a aspiração de formuladoras de um padrão organizativo para toda a sociedade, o que lhe parecia muito perigoso. Em primeiro lugar,

⁷⁵⁷ Cláudio Perani, “CEBs, rumo à nova sociedade” (resenha), **Cadernos do CEAS**, 89, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1984, p. 79.

⁷⁵⁸ Idem. O depoimento do assessor se encontra na página 102 do livro de Frei Betto.

faltava-lhes uma autocrítica mais realista de sua situação, o que as levaria a reconhecer (1) que se tratava de pequenos grupos, (2) muitas vezes fechados e (3) sob permanente ameaça de esvaziamento. O pior não era isso, no entanto, mas a mistura confusa de duas linguagens, teológica e sociológica, com conseqüências desastrosas:

Quando, na pastoral popular, se fala da nova sociedade, existe um certo triunfalismo eclesial e muito idealismo. Confunde-se a perspectiva da utopia evangélica com o concreto da realidade eclesial e política. (...) A nova sociedade deve ser construída com a participação de todas as forças integrantes [d]a sociedade. Quando as CEBs pensam “seu projeto de sociedade”, correm tremendo perigo de isolamento e, mesmo não querendo, vai ser difícil evitar a solução tipo “cristandade” ou “neo-cristandade de esquerda”.⁷⁵⁹

Em 1985, Perani completaria este ciclo de análises sobre a tensão entre o serviço e o poder e, dentro deste, entre o poder popular e o clerical. Retrocedendo ao Concílio Vaticano II, encerrado exatos vinte anos antes, lamentava que a prioridade aí outorgada ao Povo de Deus frente à Hierarquia tivesse ficado quase que só no papel. A grande discussão então necessária para que conseguisse colocar o capítulo sobre o *Povo de Deus* antes do capítulo sobre a *Hierarquia* havia sido um sinal eloqüente dos desafios que tal mudança exigiria. A conclusão de Perani não era nada alvissareira: “Devemos reconhecer que a voz e o poder do povo dentro da Igreja ainda são bem fracos. (...) A Igreja está dizendo que nas CEBs o povo está falando. Se analisamos com sinceridade, podemos constatar que também aí ainda prevalece o poder clerical. Devemos reconhecer que a caminhada é comprida. Estamos ensaiando os primeiros passos”⁷⁶⁰. Com efeito, do ponto de vista oficial não havia dúvida alguma no tocante à hierarquia de poder ao interior da Igreja Católica. Mesmo um documento avançado como o **Evangelii Nuntiandi**, a Exortação Apostólica do Papa Paulo VI acerca da evangelização no mundo contemporâneo, publicada em dezembro de 1975, reputava estas “pequenas comunidades” ou “comunidades de base” (assim ele se refere às CEBs) como destinatárias especiais da evangelização e, ao mesmo tempo, evangelizadoras, mas definia meridianamente as condições para que estas pudessem “merecer” tal projeção:

- evitar a tentação ameaçadora da contestação sistemática e do espírito hipercrítico, sob o pretexto de autenticidade ou espírito de colaboração;
- permanecer firmemente unidas à Igreja local e à Igreja universal, evitando o perigo de se

⁷⁵⁹ Perani, “A Igreja do Nordeste: breves notas histórico-críticas”, p. 62.

isolar em si mesmas, terminando por crer-se a única Igreja autêntica;

– guardar uma sincera comunhão com os Pastores e o Magistério oficial;

– não se achar jamais o único destinatário ou o único agente de evangelização, isto é, o único depositário do Evangelho, aceitando que a Igreja é muito mais vasta e se encarna de formas bastante diversas⁷⁶¹.

Diante disso, um hipercrítico como Roberto Romano não perderia a chance de trocar da presunção da hierarquia católica em apresentar-se como “a síntese imaginária entre povo empírico e ‘povo de Deus’, (...) como ‘a voz dos que não têm voz’”. E inquirir: “Quando, finalmente, se poderá ouvir a voz dos próprios dominados?”⁷⁶². Por sua vez, um intérprete protestante, como o sociólogo Jether Ramalho, não tem maiores pudores em desqualificar o pretenso caráter transformador das CEBs dentro da Igreja Católica, reduzindo-as a “apenas um novo modo de que aquela instituição mantenha a tradicional influência, agora com sutilezas historicamente novas e, portanto, desconhecidas”⁷⁶³. Para prosseguir em nosso papo, vai ser preciso afinar a linguagem.

Chamem o tradutor

Em sua belíssima novela acerca da história do Peru no tempo da reforma agrária dos governos militares nacionalistas (1968-1980), o antropólogo Rodrigo Montoya narra a complexidade dos “contatos culturais” entre andinos (em sua grande maioria, quéchuas) e limenhos (falantes hispânicos). Já no final do romance, quando integrantes da Associação *O Inca voltará* são levados a Cuzco diante da justiça, acusados de agitação,

cada um falou muito, sem dizer nada. O juiz pediu um tradutor.⁷⁶⁴

Tomemos aqui este desfecho como emblemático de uma série de problemas de ordem

⁷⁶⁰ Perani, “Rumos da Igreja no Brasil”, p. 73.

⁷⁶¹ Cf. Papa Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 58, tradução nossa.

⁷⁶² Romano, *Brasil: Igreja contra Estado*, p. 257.

⁷⁶³ Apud Moraes, *Os bispos e a política no Brasil*, p. 137.

⁷⁶⁴ Rodrigo Montoya, *O tempo do descanso*, trad. de Urpi Montoya Uriarte, São Paulo, Marco Zero, 1998, p. 219.

metodológica que não apenas esta mas boa parte das pesquisas históricas se vê compelida a enfrentar. A *mediação* é, inequivocamente, o mais elementar deles. Como ensina Peter Burke aos aprendizes no ofício de escrever a história da cultura popular,

os textos raramente são produzidos diretamente pelos artesãos e camponeses cujo comportamento tentamos reconstruir; não nos aproximamos deles diretamente, mas através de mediadores (...). Estudar a história do comportamento dos iletrados é necessariamente enxergá-la com dois pares de olhos estranhos a elas: os nossos e os dos autores dos documentos que servem de mediação entre nós e as pessoas comuns que estamos tentando alcançar.⁷⁶⁵

Seja o relatório de um assessor acerca de um evento específico, a descrição do mesmo pela imprensa, a opinião mais franca derramada numa correspondência, a análise mais circunstanciada publicada num artigo, enfim, estamos diante de níveis de *tradução*. E, na medida em que estamos partindo de um conceito de cultura que combina elementos residuais, autoproduzidos e produzidos externamente⁷⁶⁶, outra ferramenta metodológica tem sido de imensa valia: a mencionada idéia de *circularidade* entre a cultura popular e a erudita, a oral e a letrada. Vejamos rapidamente o que nos diz sobre isso o historiador italiano Carlo Ginzburg:

[Entre a cultura das classes dominantes e a cultura das classes subalternas] temos, por um lado, dicotomia cultural, mas, por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica.⁷⁶⁷

Em se estabelecendo, pois, a circularidade entre as culturas de classes distintas, para quais as mediações residem em operações corriqueiras e inexoráveis, não vemos como abordar os contatos culturais daí decorrentes senão como “dois mundos [que] se diluíram nas margens e até certo ponto fundiram-se”⁷⁶⁸. Para tanto, parece-nos de imensa valia o conceito, formulado por Richard White, de “universo cultural intermediário”:

um processo de acomodação mútua, resultando na constituição de universo cultural intermediário (*middle ground*), onde os dois grupos podiam interagir. Neste universo intermediário, as partes envolvidas ajustariam suas diferenças através do que ele chama de uma série de mal-entendidos.⁷⁶⁹

⁷⁶⁵ Peter Burke, **A cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**, trad. de Denise Bottmann, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 93-94.

⁷⁶⁶ Cf. Raymond Williams, **Cultura**, p. 226.

⁷⁶⁷ Carlo Ginzburg, **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**, trad. de Maria Betânia Amoroso, São Paulo, Companhia das Letras, 1987, p. 21.

⁷⁶⁸ Lígia Bellini, **Reflexões sobre colonização e interação cultural no Brasil e na América do Norte**, Salvador, UFBA, [s.d.], p. 12.

⁷⁶⁹ Bellini, **Reflexões sobre colonização e interação cultural no Brasil e na América do Norte**, p. 11.

Sim, é sempre arriscada a posição de *intérprete* que sujeitos de ambas as classes (exploradas ou médias) são impelidos a assumir, sob pena, inclusive, de adentrarem num espaço mental híbrido. Temos percorrido alguns destes mal-entendidos ao longo destas páginas. Os acidentes são praticamente inevitáveis, haja visto que, neste campo dos contatos culturais, nada está definido de saída. Para cada projeto, um risco, como pontua Sahlins:

Os indivíduos, em seus projetos práticos e em sua organização social, informados por significados de coisas e de pessoas, submetem as categorias culturais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é, deste modo, pragmático, o sistema é uma síntese, no tempo, da reprodução e da variação.⁷⁷⁰

Ao tempo em que se conserva, imprimindo na ação as digitais que lhe identificam, a cultura também se transforma e modifica, sob o influxo destas mesmas ações práticas. Mas os jesuítas são doutores em acomodação (Roberto de Nobili e Matteo Ricci que o digam). E em riscos (não apenas interpretativos, de morte mesmo...). Descrevendo os métodos missionários adotados pela Companhia de Jesus durante séculos, Jonathan Wright observa que as experiências recolhidas em regiões longínquas do Oriente e do Ocidente teriam sido suficientes para alertar aos jesuítas das dificuldades intrínsecas na tradução de imagens, conceitos e palavras religiosas, sem falar no risco sempre presente de trocar significados ou derrapar em conotações não intencionais.

Certamente, “adaptar-se a uma convenção secular, usar um tipo certo de chapéu era uma coisa, mas mexer com as preciosas palavras das escrituras ou com as normas sacramentais e ritualísticas da Igreja Católica era outra bem diferente. Seria realmente aceitável estender a política de adaptação e acomodação para arenas mais evidentemente religiosas?”, questionavam os críticos da Companhia⁷⁷¹. A isso se juntava, acresce Wright, a tendência dos jesuítas em tolerar, até mesmo admirar, as fés existentes, “em buscar um terreno espiritual comum ou em sentir alegria ao encontrar nas Escrituras Sagradas de outra cultura uma imagem ou idéia que parecesse cristã”⁷⁷².

Os membros do PaPo estavam bem informados do caráter ambivalente da cultura popular. Em 1974, o jesuíta e estudioso da cultura Michel de Certeau veio ao Brasil para orientar seminários sobre religião popular com agentes de pastoral, em Recife e João Pessoa. Já o

⁷⁷⁰ Marshall Sahlins, **Islas de historia**, p. 10, tradução nossa.

⁷⁷¹ Wright, **Os jesuítas**, p. 121.

conhecemos das denúncias à tortura no Brasil do final da década de 1960 (vide capítulo 4). “Seria um erro querer construir uma pastoral tomando a cultura popular como um solo estável. De fato, pisamos em areia movediça”, ensinava ele⁷⁷³. Sua conclusão a respeito disso é mais interessante ainda, ao refutar aqueles que desprezavam a atuação junto aos militantes (os nossos agentes intermediários) por estes não serem *povo* no sentido estrito da palavra... Segundo De Certeau, o trabalho “com pessoas engajadas nos meios populares é menos enganador que o ponto de vista objetivista e folclorizante que constitui em bloco o povo como objeto, impedindo por isso mesmo a percepção desse movimento que se faz no interior da estabilidade das representações”⁷⁷⁴. Com relação à linguagem popular, o professor de antropologia religiosa e antropologia histórica da Universidade de Paris VII chamava a atenção para seu caráter metafórico, que diz uma coisa querendo significar outra:

O tipo de relação é diferente: na linguagem popular, supõe-se o interlocutor inteligente; na linguagem técnica, supõe-se a linguagem inteligente. Daí um engano constante para o interlocutor letrado (ou com formação técnica) que julga a linguagem popular unívoca, [que] designa o que diz.⁷⁷⁵

Uma boa forma de tomar contato com o debate que então se dava ao interior do PaPo sobre a cultura popular pode ser a leitura de algumas das contribuições preliminares das distintas Províncias ao Seminário do CLACIAS sobre *Fé-Povo-Poder*, coincidentemente ocorrido no mesmo ano do périplo de De Certeau pelo Brasil. O texto elaborado pelo grupo baiano, por exemplo, abordava a tensa relação entre Pastoral e Cultura Popular, mapeando as diversas posições esposadas: a que considerava a religião popular como um fenômeno inferior, “mais presente nos agentes de pastoral estrangeiros, seja conservadores, seja renovadores”; a que promovia “a exaltação romântica do conceito de ‘povo’, consciente ou inconscientemente” e, por fim, o terceiro grupo, cuja compreensão crítica do fenômeno considerava “a religião popular como ponto de partida para um ulterior aprofundamento que leve a questionar e parte da alienação nela contida para descobrir o caminho evangélico de encontro com Deus”⁷⁷⁶. Conduzindo às últimas conseqüências a discussão em torno da intrincada relação entre fé,

⁷⁷² Idem, p. 122.

⁷⁷³ Michel de Certeau, “Cultura popular e religiosidade popular”, *Cadernos do CEAS*, 40, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1975, p. 55. Infelizmente, os únicos registros de que dispomos de sua passagem pelo Brasil são a entrevista concedida em Recife e o debate final realizado em João Pessoa.

⁷⁷⁴ De Certeau, “Cultura popular e religiosidade popular”, p. 55.

⁷⁷⁵ Ibidem.

⁷⁷⁶ Jesuítas das Regiões do Norte, Nordeste Centro-Oeste do Brasil, *Fe-Pueblo*, s.l., [1974], p. 4, tradução nossa, *Campo*. Apesar de existir uma versão em português, intitulada **Fé-Povo**, preferimos utilizar o texto em espanhol por estar mais completo.

cultura e classe social, os jesuítas baianos perguntam:

Tanto a Igreja proclamante quanto o povo têm uma fé. É a mesma fé expressa em culturas diferentes? E quando essas culturas são simples reflexos de classes sociais? Uma fé, quando é expressão de classe, pode pretender para si uma ortodoxia? E, nesse caso, a fé não seria envolta numa luta ou tensão ideológica de classe? Ou ficaria “voando” e, nesse caso, que fé seria essa?⁷⁷⁷

Como se vê, tal análise reeditava, em outros termos, e de maneira mais complexa, a que havia sido feita em torno da noção de povo. Mas o grupo da BRM discordava do tom geral da contribuição baiana, por sua “linguagem dogmática e ausência de uma linguagem crítico-científica”. Na relação entre fé e poder, apontava a limitação dos companheiros do Norte por haverem restringido a Igreja à Hierarquia⁷⁷⁸. Entre as conclusões do Seminário, merece destaque uma das “orientações para resgatar poder para o povo”. De acordo com os jesuítas então reunidos, uma das tarefas dos CIAS seria justamente

possibilitar aos grupos interessados nas mudanças macro-estruturais (geralmente grupos de oposição e, muitas vezes, marxistas) o uso de uma linguagem menos esotérica para o povo, de forma que seus programas sejam popularmente aceitáveis. A invenção de tal linguagem viria de um diálogo com esses grupos, o que incluiria uma instância crítica desde a fé, a ideologia mesma desses grupos e as ciências sociais.⁷⁷⁹

A questão da linguagem é crucial. E, no caso dos religiosos desta época, possui uma base demográfica nem sempre levada em conta nas análises. Por volta de 1946, a porcentagem de estrangeiros entre o clero e os religiosos em atividade no Brasil era da ordem de 70%. Em 1979, esse índice havia recuado para 40%, conforme se constata no *Quadro II* (na página seguinte), o que ainda era bastante elevado⁷⁸⁰. Para o final do período por nós analisado, 1/3 do clero brasileiro era composto de estrangeiros. Ao desagregar os dados entre o Clero Diocesano e o dos Institutos Religiosos (que nos interessa mais de perto, abarcando os jesuítas do PaPo e os demais religiosos da pastoral popular), constatamos que a participação de estrangeiros nesta última categoria sempre foi maior, oscilando entre 52% em 1974 e 44% em

⁷⁷⁷ Jesuítas das Regiões do Norte, Nordeste Centro-Oeste do Brasil, **Fe-Pueblo**, p. 4, tradução nossa.

⁷⁷⁸ Jesuítas da BRM, **Observaciones del Grupo Social del Brasil Meridional a los puntos “Pueblo-Poder” y “Fe-Poder” como son apresentados en el informe**, s.l., [1974], p. 11-12, tradução nossa, *Campo*. No caso da contribuição meridional, dispomos apenas da versão em espanhol.

⁷⁷⁹ CLACIAS, **Pueblo**, p. 2, tradução nossa.

⁷⁸⁰ Em seu estudo, Luiz Gonzaga Lima fala em 50% (cf. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**, p. 19), o que é desmentido pelos dados do CERIS, organismo vinculado à CNBB. Ainda assim, a porcentagem é alta.

1985.

QUADRO II
NACIONALIDADE DO CLERO BRASILEIRO (1970-1985)

NACIONALIDADE	1974		1980		1985	
BRASILEIROS	7.444 (59%)		7.653 (60%)		8.916 (68%)	
	3.784 (77%)	3.660 (48%)	4.010 (78%)	3.643 (48%)	4.623 (83%)	4.293 (56%)
ESTRANGEIROS	5.166 (41%)		4.986 (40%)		4.291 (32%)	
	1.147 (23%)	4.019 (52%)	1.102 (22%)	3.884 (52%)	928 (17%)	3.363 (44%)
TOTAL	4.931 (39%)	7.679 (61%)	5.112 (40%)	7.527 (60%)	5.551 (42%)	7.656 (58%)
	12.610		12.639		13.207	

Fonte: Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS), www.ceris.org.br. Sem sombreamento, os dados referentes ao Clero Diocesano. Sombreados, os do Clero dos Institutos Religiosos.
Organização da Tabela feita pelo Autor.

Este seguramente era um componente adicional. Seja qual fosse sua nacionalidade, porém, o intelectual trazia sua consciência dividida, seus “pensamentos quebrados”, por estar ideologicamente condicionado pelas idéias dominantes. Também ele carecia da totalidade dos elementos requeridos para uma mudança estrutural, sobretudo conhecia pouco da cultura das classes populares, sua linguagem, sua maneira simbólica de se expressar, sua experiência histórica de luta. Como confessava Perani, “nós, intelectuais, com facilidade identificamos um excesso de simbolismo com um vazio de conteúdo. Não sabemos reconhecer esse tipo de linguagem, particular e global, localizado e crítico; linguagem própria de uma classe que é explorada e que deve defender-se”⁷⁸¹.

Um exemplo desta dificuldade de decodificação pode ser constatado num episódio ocorrido no final da década de 1970 e início de 1980 na cidade de Alto Paraguai (MT), Diocese de Diamantino. Atuando nesta região desde a época da Missão Anchieta, os jesuítas se envolveram na questão da festa do padroeiro, Bom Jesus. Leiamos o relato do Pe. José Pedro Lisboa (BRC), do PaPo, em carta-circular de 18 de junho de 1980: “Quem comandava a festa eram as pessoas de melhores recursos econômicos, dentro da pobreza de Alto Paraguai, e, além disto, pessoas bem desligadas da vida da igreja. Com isso, a festa deixou de ser festa do povo, no sentido de poderem ter vez e voz, embora o povo gostasse do movimento. Este o 4º

⁷⁸¹ Perani, “Notas sobre educação popular”, p. 79.

ano que estamos querendo dar uma outra coloração a ela, tentando *conscientizar o povo sobre o verdadeiro sentido de uma festa do povo*”⁷⁸².

O Pe. Lisboa percebeu o paradoxo de sua afirmação, a ponto de acrescentar imediatamente uma ponderação: “Para mim, este é um dos momentos desafiantes: estabelecer um certo equilíbrio entre respeitar a vontade e o direito de o povo festar, de um lado, e impedir que a festa tome um rumo que contradiga todo um esforço de caminhada pastoral”. De todo modo, mesmo admitindo estar “numa situação de cansaço” e ameaçado de transferência pelo bispo, reconhecia que seria irresponsabilidade e incoerência sair, uma vez que “o povo não poderia ficar abandonado uma vez despertado”⁷⁸³. Estamos diante de um daqueles “riscos empíricos” de que nos alertava Sahlins? Não dispomos de indícios que permitam uma conclusão neste sentido. Sabemos apenas que o Pe. Lisboa aproveitava a carta para solicitar do PaPo a visita de um jesuíta do CEAS, que os ajudasse a avaliar a caminhada pastoral da Diocese. Com efeito, cinco dias depois do pedido o Pe. Andrés chegou à região, onde permaneceu por dois dias e fez inúmeros contatos, desde o bispo até os grupos de base.

Um mês depois, por ocasião do Encontro de Avaliação da Pastoral da Diocese, o Pe. Lisboa relataria que, “nas lutas do povo, devagarzinho a liderança do agente de pastoral foi ‘se escondendo’ para que se evidenciassem as lideranças populares e sindicais”⁷⁸⁴. Ainda que louvável do ponto de vista da proposição de protagonismo popular, não subjazeria aí uma involuntária admissão da impossibilidade de convivência das classes populares e dos agentes intermediários? Cremos que não, a julgar pela convicção do atormentado padre da necessidade de que pelo menos uma parte dos agentes fosse popular: “A presença de trabalhadores no grupo (que falem as duas linguagens) deve ser no sentido de serem um dos critérios para se avaliar até que ponto estamos contribuindo positivamente na caminhada popular”⁷⁸⁵. Não sabemos o destino preciso do Pe. Lisboa, se o cansaço triunfou sobre suas convicções pastorais, se ele conseguiu seus agentes “bilíngües” para operar a tradução mais adequada à comunidade de fiéis⁷⁸⁶.

⁷⁸² **Boletim Pastoral Popular**, 8, Rio de Janeiro, ago., 1980, p. 8, grifos nossos, *Campo*.

⁷⁸³ Idem. Com relação à ameaça de transferência, havia uma campanha movida, entre outros, pelos estudantes locais, que diziam que “a festa do Bom Jesus só vai sair quando o padre for transferido”.

⁷⁸⁴ José Pedro Lisboa, “Relatório de Encontro e Avaliação, julho, 1980”, **Boletim Pastoral Popular**, 9, Rio de Janeiro, set., 1980, p. 7, *Campo*.

⁷⁸⁵ **Boletim Pastoral Popular**, 8, p. 9, *Campo*.

⁷⁸⁶ De qualquer maneira, a Companhia de Jesus não abandonou a Diocese, antes aprofundou sua presença ali,

O que nos interessou neste caso foi chamar a atenção para a ambigüidade de uma certa concepção e prática pastorais no que tange a este “despertar” da consciência do povo. Mais do que isso, pareceu-nos uma excelente oportunidade de confrontar um discurso, invariavelmente mais compreensivo, com sua árdua implementação na prática. De fato, era corrente nos encontros do PaPo a reafirmação da grande importância de “contar a história das lutas do povo, reconstituindo as lutas do passado para servir de base nas lutas presentes e futuras, em linguagem que o povo entenda, (...) [além] de celebrar acontecimentos marcantes e conquistas dos grupos, bem como aproveitar valores da cultura popular da região (músicas, festas, diversões etc...)”, como concluiu o grupo sulista do PaPo, em julho de 1980⁷⁸⁷. Vez por outra, contudo, eles traíam sua concepção de uma consciência externa, como se deduz de uma das deliberações dos jesuítas latino-americanos reunidos no Peru em 1979, para os quais “o fruto do trabalho intelectual seja canalizado até aos pobres em forma inteligível para eles”⁷⁸⁸. Como bem o sabia o Pe. João Bosco Burnier, a “Igreja não é católica por impor sua língua a todas as nações, mas por aprender a língua de todas as nações”⁷⁸⁹.

O problema da comunicação com as classes populares não era um privilégio da Companhia de Jesus. Desde pelo menos a década de 1970 a CNBB vinha enfrentando sérias dificuldades na condução das missas com “pessoas simples” (ou populares) e crianças, segundo depoimento do bispo de Nova Friburgo (RJ), Dom Clemente Isnard, OSB, tanto mais que apenas 30% das celebrações dominicais em paróquias e comunidades eram realizadas por sacerdotes, enquanto 70% eram organizadas por equipes de celebração formadas por agentes de pastoral ou dirigentes leigos da própria comunidade, de acordo com pesquisa da própria Conferência Episcopal⁷⁹⁰. Assim, o Setor de Liturgia da CNBB e a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos (de Roma) optaram pela elaboração de um “Diretório Litúrgico para missas com grupos populares” por volta de 1975, de maneira a “facilitar uma penetração mais plena da liturgia no coração desta gente simples, através de uma forma de celebração que seja mais adequada à cultura e às circunstâncias que lhe são próprias”⁷⁹¹. Na XV^a

com a consagração de episcopal de Dom Agostinho Kist em fevereiro de 1983.

⁷⁸⁷ **Boletim Pastoral Popular**, 10, Rio de Janeiro, dez., 1980, p. 11, *Campo*.

⁷⁸⁸ **Propostas aos Provinciais da Companhia de Jesus na América Latina...**, p. 8.

⁷⁸⁹ Apud Fernando Prandini, Victor A. Petrucci e Frei Romeu Dale, OP, (org.), **As relações Igreja-Estado no Brasil durante o governo do General Geisel. Volume 4**, São Paulo, Loyola; Centro de Pastoral Vergueiro (CPV), 1987a, p. 278.

⁷⁹⁰ Cf. Dom Clemente Isnard, “O movimento litúrgico: a liturgia no Brasil nos últimos anos”, in Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.), **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 220. Os índices se elevaram para 15% e 85%, respectivamente, na década de 1990.

⁷⁹¹ CNBB, “Diretório para missas com grupos populares”, **Documentos CNBB**, 11, São Paulo, Paulinas, 1977,

Assembléia Geral da CNBB, ocorrida em 1977, depois de dois anos de estudos e discussões, o Diretório foi enfim aprovado.

Todavia, mesmo sancionado pela instância da CNBB, ele não obteve a sanção da referida Congregação vaticana, receosa com a difusão de uma teologia “popular” e por entender que “a liturgia não deve descer ao povo, mas o povo deve ser elevado à liturgia”, como afirmou o Cardeal James Robert Knox, em dezembro de 1979⁷⁹². Refeito duas vezes por uma comissão mista, o texto, rebatizado como “Orientações Litúrgico-Pastorais sobre a Celebração da Missa”, foi rejeitado pela XIXª Assembléia da CNBB, de fevereiro de 1981, tal a sua descaracterização. Mas não pararia aí o bloqueio da Cúria Romana às tentativas de tradução da liturgia para grupos populares: concebidas a partir de uma perspectiva inculturada, seja em relação ao universo mítico guarani, seja na evocação da saga dos escravos fugidos, a *Missa da Terra Sem Males* e a *Missa dos Quilombos*, ambas com textos poéticos de Dom Pedro Casaldáliga, CMF, e Pedro Tierra, foram igualmente proibidas por aquela Congregação no começo dos anos 1980⁷⁹³.

Os jesuítas talvez levem uma discreta vantagem sobre o conjunto do episcopado brasileiro e, mesmo até, da maioria das ordens religiosas, em virtude de sua decantada tradição missionária. Num dos seus “testamentos”, Pedro Arrupe realçava a intuição inaciana de uma espécie de estágio avançado de tradução: “Levar em consideração não o que eles dizem, mas o que eles querem dizer e o que eu quero lhes dizer”⁷⁹⁴. Pe. Castejón justificava sua inserção no meio dos pobres não como uma estratégia para *convertê-los* mas de *converter-se*, uma vez que “a leitura do Evangelho através dos olhos dos pobres é mais nítida e mais transparente”, daí porque ele havia procurado formas concretas de “passar para o outro lado”⁷⁹⁵. De vez em quando Pe. Perani mencionava a grande caminhada “que nos espera para nos deixarmos ensinar pelo povo”⁷⁹⁶.

Mas a “perfeita tradução” não dependia apenas de uma disposição de espírito; requeria instrumentos, e instrumentos muito bem aperfeiçoados. A começar pelo arcabouço teológico disponível. O próprio Perani criticava o grande abismo existente entre, de um lado, a

p. 3, apud Beozzo, **A Igreja no Brasil**, p. 219.

⁷⁹² Idem, p. 221.

⁷⁹³ Para a narração detalhada destas proibições, ver Beozzo, **A Igreja no Brasil**, p. 219-224.

⁷⁹⁴ Arrupe, **Itinerário de um jesuíta**, p. 55.

⁷⁹⁵ Castejón, “Favela, uma experiência de vida”, p. 5, *Campo*.

linguagem técnica e o intelectualismo de certos documentos oficiais e da reflexão sociológica e teológica (inclusa a Teologia da Libertação) e, de outro, o antiintelectualismo presente no trabalho de base. Para ele, ao invés de combater tal distanciamento, a maioria dos agentes de pastoral e assessores conscientemente o reproduzia, na medida em que considerava como tarefa exclusivamente sua a produção de instrumentos de análise, a sistematização de dados e a formulação de projetos alternativos. Muito pelo contrário, se a possibilidade de análise e teorização se mantiver reservada aos intelectuais, “os setores populares continuarão sempre dependentes e serão levados onde eles não querem pelo ‘padre’ ou pelo ‘doutor’”⁷⁹⁷. Do ponto de vista da produção teológica mais formal, Perani apontou de maneira corajosa as limitações da Teologia da Libertação,

que trata dos pobres e reinterpreta a fé a partir dos pobres, mas habitualmente não é por eles lida e entendida. (...) A teologia é verdadeiramente cristã não somente quando trata com amor os pobres, mas quando contribui para que eles possam falar, assume sua linguagem e sua sabedoria.⁷⁹⁸

Com isso, evidentemente, ele não estava desprezando a grande contribuição desta corrente teológica, mas estimulando-a a recolher a expressão de fé do povo, sua linguagem simbólica, sua visão de Deus, e incorporar todo esse fértil manancial em seu próprio corpo teórico. A propósito, um dos nomes mais representativos da Teologia da Libertação, o jesuíta João Batista Libânio, reprovava com veemência o desrespeito praticado por agentes de pastoral letrados que impunham às camadas populares questões teológicas próprias, nem sempre condizentes com os problemas vivenciados por elas. Entendendo que o pluralismo na Igreja “se exprime não na existência de identidades católicas diferentes mas na maneira como uma mesma identidade se elabora em termos culturais diferenciados”, ele propunha uma articulação mutuamente enriquecedora entre os dois tipos de grupo (letrados e populares), sob a hegemonia das comunidades de base⁷⁹⁹.

Outro instrumento poderoso de tradução foi a realização de cursos de formação sobre a realidade brasileira e nordestina mencionados no capítulo 2. Entre seus professores, seja no Ibrades, seja no CEAS, os jesuítas do PaPo desempenharam um papel preponderante. Sua criação respondeu precisamente à necessidade de “traduzir em linguagem popular o fruto de

⁷⁹⁶ Perani, “A Pastoral Popular é um lugar jesuítico?”, p. 2, *Campo*.

⁷⁹⁷ Perani, “A Igreja do Nordeste”, p. 62.

⁷⁹⁸ Perani, “Rumos da Igreja no Brasil”, p. 72.

⁷⁹⁹ Libânio, *A volta à Grande Disciplina*, p. 165. Infelizmente, Libânio não dá nenhuma pista de como construir

nossa reflexão”, já que “o povo tem seus gestos, palavras e mundivisão própria”, como afirmaram os jesuítas do Setor Social reunidos em Mar Grande, na Baía de Todos os Santos, em fevereiro de 1974⁸⁰⁰. Sua proposição se inseria claramente no universo cultural intermediário, visto que eles sublinharam a “importância de levarmos ao povo os elementos de autopromoção *por meio de agentes populares, mais sensíveis do que nós*”⁸⁰¹. Um de seus mais entusiastas defensores, Perani não descuidava de seus possíveis deslizes. Reconhecia nos cursos um precioso mecanismo de aprofundamento da relação entre a *fé* (bíblia-culto) e a *vida*, o que terminava impulsionando a linguagem de libertação a assumir os problemas concretos das camadas populares. Mas a busca de atalhos pelos “doutores” era uma constante no caminho do trabalhador. Os desvios eram de dois tipos basicamente. No primeiro,

levanta-se a realidade, fala-se da vida do povo, em medida menor se programam ações concretas, mas acontece que muitas vezes tudo isso fica esvaziado por uma certa *pressa* de abençoar com a Palavra de Deus escrita ou com o Culto. A realidade não é suficientemente analisada em seu nível mais sociológico e o julgamento é feito só na base do evangelho, desrespeitando outro aprofundamento mais político. Passa-se logo a utilizar a Bíblia, procurando nela uma resposta que não pode dar. A mesma identificação da Bíblia e do Culto com a vida pode ser perigosa, pois leva a não agir, se a Missa já resolve tudo.⁸⁰²

Neste caso, a *Bíblia* suplantava a *vida*, e a *pressa* do formador compromete a crítica social pretendida. Mas havia outra espécie de risco embutido nestes cursos, o tantas vezes aludido distanciamento das lideranças, que acabavam por se descolar do seu tecido social de base e se reagrupar em universos (igualmente intermediários), onde permaneciam “dependentes dos ‘formadores’ (mais intelectualizados), ao mesmo tempo em que [perdiam] a capacidade de diálogo com os seus primeiros iguais”⁸⁰³. Aqui, o responsável pela distorção era o nível excessivamente acadêmico da formação e a absolutização da lógica do pensamento científico, quando, então, a racionalização da *vida* extrapolava e minava a *fé*.

Como se deu concretamente o diálogo destes jesuítas do PaPo com seus alunos e alunas? Teriam eles conseguido equacionar tais desvios, evitando a tentação dos “arrodeios”? Inegavelmente, o desafio de uma formação científica rigorosa que não resvasse no

esta articulação.

⁸⁰⁰ “Encontro dos Jesuítas do Setor Social do Brasil”, **Informativo Social**, 1, p. 6-7, *Campo*.

⁸⁰¹ Idem, grifos nossos, *Campo*.

⁸⁰² Perani, “A Pastoral Popular é um lugar jesuítico?”, p. 1, grifos no original, *Campo*.

⁸⁰³ Perani, “Pastoral popular e movimentos sociais”, p. 19.

academicismo está na história da Pastoral Popular dos jesuítas, sobretudo nos diversos CIAS, e de maneira especial na trajetória do Ibrades. Um dos seus membros mais ativos e proeminentes, Pe. Abreu recordava que a imagem do Instituto ficou por muitos anos marcada enquanto “escola de pós-graduação em realidade brasileira”. Todavia, ainda que louvando a excelência acadêmica, ele esclarecia em 1980 que “o candidato ‘ideal’ para o Ibrades é o agente de pastoral social, pastoral popular, que queira dar uma parada de estudo. O estudo aí é rigorosamente instrumental, para revisão da própria experiência, para contribuir um pouco mais informadamente à caminhada de um grupo”⁸⁰⁴.

No início dos anos 80 ocorreu um interessante debate ao interior do grupo do PaPo em torno do papel dos jesuítas como formadores de agentes de pastoral social. Para os padres sediados no Rio de Janeiro, a questão se colocava de maneira mais específica: “é relevante o curso do Ibrades para os agentes de pastoral social que atuam nas comunidades espalhados pelo Brasil?”⁸⁰⁵. A reflexão do Pe. Thierry Linard de Guertechin revela uma forte reação, por parte dos cursistas, à utilização de um instrumental rigoroso de análise que fosse capaz de focalizar a realidade de maneira profunda, entender os processos sociais, propor critérios para a ação e discernir as prioridades pastorais. Segundo ele, “este exercício de reflexão pastoral parece pouco crível da parte de bom número de agentes de pastoral. Certa pressa, compreensível, faz com que se tomem posições “ideológicas” acríticas, por medo de que a reflexão crítica afastaria da vida do povo. A opção preferencial pelos pobres corre, assim, o risco de se esvaziar no imediatismo que se confunde com o idealismo popular a baixo custo”⁸⁰⁶.

Como se vê, retorna a “pressa” dos agentes de pastoral, captada não apenas em sua prática concreta (como o fizera Perani) mas na própria condição de alunos, que é a situação sob a qual Thierry os encontra. Ao lado da crescente preferência por um curso de caráter mais prático, com mais vivência e troca de experiências e menos conteúdos teóricos e científicos, Thierry identifica “uma ‘cobrança’ de posições prévias e claras do Ibrades em prol da Igreja ‘popular’”⁸⁰⁷, para, enfim, enunciar seu veredicto:

Através desta insistência sobre a prática-prática e a desconfiança em relação com a teoria, há uma opção prévia e pouco criticada em favor do imediatismo,

⁸⁰⁴ **Boletim Pastoral Popular**, 8, Rio de Janeiro, ago., 1980, p. 11, *Campo*.

⁸⁰⁵ Thierry Linard de Guertechin, “O Ibrades, um curso para agentes de pastoral social?”, **Boletim Pastoral Popular**, 16, Rio de Janeiro, set., 1982, p. 2, *Campo*.

⁸⁰⁶ Guertechin, “O Ibrades, um curso para agentes de pastoral social?”, p. 2, *Campo*.

⁸⁰⁷ Idem, p. 3, *Campo*.

o “concreto”, que se confunde com a Igreja “popular”. Um “querer ser povo” confunde-se com o sujeito real da transformação sócio-religiosa que é o povo ao serviço do qual trabalha o agente de pastoral. Assim, se observa certa tendência à sacralização da “base” (...) como referencial teórico-prático. Elimina-se a tensão necessária, tanto na prática quanto na teoria, entre a objetividade relativa da análise da realidade e o engajamento crítico num campo determinado da realidade.⁸⁰⁸

As considerações de Abreu, como de costume, irônicas e refinadas, foram feitas não num texto, o que exigiria uma construção mais acabada, mas numa carta particular publicada no boletim do PaPo. O parecer, melhor dizendo, sua suspeita (para ser fiel a suas palavras) é que se tratava de uma “regurgitação inconsciente de coisas bem reacionárias, sob forma aparentemente popular e progressista. Algo assim na linha do lado bom do inconsciente coletivo católico aflorando”⁸⁰⁹. Para explicar-se, Abreu recorre a duas analogias, que ele chama de “síndrome de Bonifácio VIII” e “síndrome de Gregório XVI”:

A “síndrome de Bonifácio VIII” consiste na tentativa de reconstruir uma totalidade inconsútil chamada Cristandade, só que agora do lado popular. (...) A “Igreja que nasce do povo”, nesta visão, é efetivamente “una, sancta!”. (...) Quem, então, vai ser a *vanguarda*? Os partidos? Os sindicatos? Mas eles todos têm atuação limitada, campo limitado de ação. Nós temos a fé, a fé abrange tudo, não há setor que escape dela! (...) A “síndrome de Gregório XVI” é a rejeição do técnico, do urbano, do moderno. Assim me cheira que, em parte, a luta de muita gente boa para manter na terra o camponês não vem só (ou não vem tanto) de assumir a luta “deles”, mas quer defendê-los do Dragão da Maldade que é a modernidade, a urbe, *pelaí*. A crítica ao capitalismo é saudade do passado como queríamos que tivesse sido, não exigência de futuro mais humano para lá deste presente. O capitalismo é atacado por ter destruído o mundo encantado do rural.⁸¹⁰

Sem considerar estanques tais síndromes, antes acentuando seu fundo comum – a garantia do poder e do controle pastorais –, Abreu descreve uma série de pequenos e médios desastres pastorais, vistos por ele ou a ele relatados, nos quais diagnostica uma “reação traumática ao autoritarismo eclesiástico”. No episódio em que o padre se recusou a participar de uma festa

⁸⁰⁸ Idem, p. 4, *Campo*.

⁸⁰⁹ “Carta de Antônio Abreu para Cláudio Perani”, Rio de Janeiro, 8 de julho de 1982, **Boletim Pastoral Popular**, 16, Rio de Janeiro, set., 1982, p. 6, *Campo*.

⁸¹⁰ “Carta de Antônio Abreu para Cláudio Perani”, p. 7, grifos no original, *Campo*. Ambos Papas da Igreja Católica, Bonifácio VIII (1294-1303) teve seu pontificado marcado pelo declínio do poder do Vaticano. Defensor da imunidade eclesiástica, opôs-se violentamente a Felipe, o Belo, rei da França (a quem excomungou), chegando a ser aprisionado, para falecer logo após recuperar a liberdade. Encarnou a luta entre a concepção teocrática absoluta e o direito natural dos Estados. Já Gregório XVI (1831-1846) enfrentou insurreições ao interior dos próprios Estados Pontifícios, onde combateu o espírito liberal. No seu tempo, a Cúria assumiu uma atitude francamente hostil ao crescente movimento de unificação italiana (Hugo Schlesinger e

popular por causa da presença de políticos (que lá sempre estiveram), o jesuíta pergunta se a prioridade seria estar ao lado do povo ou resistir ao autoritarismo (neste caso, dos fazendeiros, mas poderia também ser do bispo)? Por seu turno, a incapacidade emocional (palavras de Abreu) de alguns agentes em apreender o pensamento marxista no que ele tem de moderno e racional poderia explicar porque a opção pelos pobres vez por outra é “a opção pelos não-modernos; e, no fundo, (...) esteja a idéia de que Deus está no passado a ser recuperado”⁸¹¹.

No caso do CEAS, os cursos surgiram no início da década de 1970 dentro da estratégia de conferir maior “praticidade” à reflexão, mediante a aproximação com grupos ativos da classe média e da população marginalizada. As implicações institucionais consistiram na realização de cursos dirigidos a agentes comprometidos em algum trabalho, na animação de grupos e, no caso da revista, na opção por “uma análise mais conjuntural, mais política”⁸¹². O método utilizado, chamado de “aproximações sucessivas”, tinha como ponto de partida as experiências dos participantes, aprofundadas na sua própria realidade, confrontadas com outras ao longo dos encontros, inseridas no contexto nordestino e nacional pelos professores, tudo isso auxiliado por conceitos e princípios das ciências sociais⁸¹³.

A composição do público variava em função do tipo de curso. O “Curso Nordeste e Desenvolvimento” de 1972, por exemplo, contou com 25 alunos, dos quais 11 eram professores, 3 estudantes, 2 comerciantes, 2 funcionários de escritório, 2 lavradores, 2 catequistas e 3 profissionais com nível universitário. No ano seguinte o número reduziu para 22 pessoas, oriundos de quase todos os estados nordestinos e de São Paulo e diluídas em diversas categorias sociais: 2 sacerdotes, 2 religiosos, 3 professores, 5 estudantes, 3 lavradores, 2 funcionários públicos e 3 pessoas com formação universitária (2 não deram informação). O que os unificava é que eles deveriam ser “representativos de áreas diferentes; que tenham uma boa penetração em seu meio, que possam desempenhar um papel multiplicador em seu trabalho. (...) [que sejam] ‘agentes de agentes’, integrados com o trabalho”⁸¹⁴.

No caso do “Mobral de Economia” de 1975, por exemplo, foram oferecidas apenas 16 vagas

Humberto Porto, **Líderes religiosos da Humanidade, Tomo 1**, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 206; 595-596).

⁸¹¹ Ibidem, *Campo*.

⁸¹² CEAS, “CEAS: 15 anos a serviço do movimento popular”, **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial), Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 80-81.

⁸¹³ “Projeto de treinamento CEAS”, Salvador, CEAS, 1973, p. 1, *Campo*.

para “coordenadores de trabalhos populares”. Já os “Cursos ISPAC Nordeste 3”, dirigidos pelo jesuíta Dionísio Sciuchetti e coordenados pela Equipe do CEAS, eram bem maiores (o de 1973 contou com 60 alunos, o de 1975 com 46) e mais eclesiais: o Curso de 1975 tinha nada menos que 21 religiosas e 3 religiosos, mais da metade da turma. Procedentes não apenas do Nordeste mas de outros Estados do Sul e Sudeste do país, além de um lazarista de Moçambique, estes alunos estavam majoritariamente vinculados à catequese (27), com o restante se dividindo entre a pastoral de jovens (12), de adultos (12) e a animação das CEBs (2)⁸¹⁵.

Qual sua interação com os jesuítas do PaPo, coordenadores de todos estes Cursos? Que tipo de papo estes “agentes de agentes” batiam com seus professores jesuítas? No que diz respeito à condução do curso, a primeira reação era sempre de impacto,

pois a expectativa era mais de um curso, com aulas, do que um treinamento propriamente dito. A princípio vários acharam a coordenação pouco firme e a direção a seguir nada clara. O CEAS era às vezes pressionado no sentido de “segurar mais as rédeas” do trabalho, de intervir mais, dar mais respostas e conclusões. O equilíbrio, ou desequilíbrio, entre “dirigismo” e “espontaneísmo”, entre mais conclusões ou maior questionamento, foi um problema constante de quase todas as avaliações que se fizeram no decorrer do treinamento.⁸¹⁶

Reforçando o parecer de Thierry a respeito dos alunos do Ibrades, aqui também se reclamava de que se “explorava o potencial dos alunos mas deixava muitas dúvidas”⁸¹⁷. A liderança dos jesuítas do PaPo, porém, era inegável, como se depreende da avaliação final do Curso CEAS/ISPAC de 1973: “Insegurança da equipe e dos alunos quando ausentes Cláudio e Andrés”⁸¹⁸. Com relação à possibilidade de diálogo, alguns dos alunos se questionavam “como juntar num só trabalho agentes e elementos de base, levando em conta as diferenças de nível?”, o que nos remete uma vez mais para a ruptura entre os agentes de base e a base propriamente dita⁸¹⁹. O certo é que, em sua esmagadora maioria, os alunos não se identificavam como membros das classes populares, apesar dos reiterados votos de servi-la

⁸¹⁴ “Planejamento do Seminário do CEAS/1974”, [Salvador], CEAS, [1974], p. 3, *Campo*.

⁸¹⁵ “Dados referentes ao grupo que participará do Curso sobre Realidade Nordestina, 1975”, [Salvador], ISPAC, [1973], p. 3, *Campo*. A soma das categorias ultrapassa a quantidade de alunos porque alguns deles exerciam mais de uma atividade em sua comunidade.

⁸¹⁶ “Relatório Final”, Salvador, CEAS, 1973, p. 11-12, *Campo*.

⁸¹⁷ “Avaliação Final do ISPAC 1973”, [Salvador], CEAS/ISPAC, [1973], p. 2, *Campo*.

⁸¹⁸ *Idem*, *Campo*.

⁸¹⁹ “Questões Gerais”, [Salvador], CEAS, [1974], p. 2, *Campo*.

eternamente. No Mobral de 1976, um dos alunos avaliou que “a nossa LABUTA ficou CLARIFICADA enquanto ficou situada DENTRO daquela do povo, que, por sua vez, revelou seus MÚLTIPLOS ASPECTOS, um dos quais é o ‘nosso’ [ideológico?]”⁸²⁰. Um outro cursista deste mesmo Mobral ficou tão sensibilizado pela nova perspectiva de análise da realidade que não economizou na redundância: “Problemas-chave vistos pelo OLHO MAIS POPULAR DO POVO”⁸²¹.

Diante disso, não deve surpreender a predominância de uma abordagem que Perani classificaria como de tutela das classes populares por parte dos agentes externos, que se consideravam os verdadeiros portadores da tocha sagrada da consciência crítica e libertadora. Obviamente que tal postura afluía de maneira confusa, quase querendo significar o contrário do que realmente dizia, como nos ensinou De Certeau. Assim, alunos do curso do ISPAC de 1973 se propunham a “fazer o povo chegar a uma ação coletiva no meio em que vive”, “a uma visão da Realidade e não só a uma percepção, quer dizer, ver a raiz, o porquê da situação”⁸²². Outro se determinou a “levar o povo a ser agente”, sem se dar conta do paradoxo de sua proposição⁸²³. Outros ainda acreditavam que conseguiriam “mudar meus objetivos para atender os do povo”, uma vez que “a fidelidade ao pobre vai garantir autenticidade do Cristianismo”⁸²⁴. Nenhum deles, no entanto, atingiu a transparência desse aluno do Curso Nordeste e Desenvolvimento de 1974:

O povo é o centro e ponto de partida de qualquer estratégia. (...) A comunidade recebe interferência de fora e reage. Nós, agentes de pastoral, também interferimos, provocamos, manipulamos, dirigimos. Aceitamos esta interferência como necessária, porém, sempre sujeita a questionamento como todas as outras interferências. A possibilidade de uma reação crítica à nossa interferência é diminuída por nosso poder de prestígio moral, afetivo.⁸²⁵

Para compor o perfil destes alunos-agentes, há que incorporar mais um dos desvios usuais, o antiintelectualismo, que levava alguns deles a postular que “a realidade não se ensina; se traz. Podemos sistematizá-la e reinterpretá-la, dentro de certos limites. A conversa não pode substituir a experiência”⁸²⁶. Mas não só por via oral, em catequeses e cursos, se dava a

⁸²⁰ “A nossa Avaliação do Mobral”, [Salvador], CEAS, [1976], p. 1, maiúsculas no original, *Campo*.

⁸²¹ “Ainda preparação do Mobral”, [Salvador], CEAS, [1976], p. 1, maiúsculas no original, *Campo*.

⁸²² “Pistas para reflexão crítica”, [Salvador], ISPAC, [1973], p. 2, *Campo*.

⁸²³ “Hipóteses para reflexão crítica”, [Salvador], ISPAC, [1975], p.5, *Campo*.

⁸²⁴ “Pistas para reflexão crítica”, p. 1, *Campo*.

⁸²⁵ “Relatório”, Salvador, CEAS, 1974, p. 5, *Campo*.

⁸²⁶ “Curso Realidade – ISPAC-CEAS – Avaliação Final”, [Salvador], CEAS/ISPAC, [1973], p. 1, *Campo*.

tradução da Pastoral Popular. Os materiais impressos exerceram um grande papel neste processo. No início da década de 1980 inclusive ocorreu uma explosão de livretos, boletins e cartilhas, uma parte dos quais elaborada por segmentos da Igreja Católica e intensamente utilizada como instrumento de educação popular. No Encontro do PaPo da BRM de 1982 via-se neste fenômeno “a revitalização da Igreja na sua caminhada de libertação ao meio popular”, na qual os próprios jesuítas estavam dando sua parcela de contribuição, haja vista os *slides* e trilhas sonoras produzidas por Luiz Passos (BRM) ou mesmo o encarte popular dos **Cadernos do CEAS**, o “De Olho na conjuntura”, já referido⁸²⁷.

Outro recurso bastante empregado foram as revistas periódicas. Não há muito que acrescentar em termos do seu conteúdo, uma vez que o desenrolar de nossa argumentação deve ter demonstrado sobejamente a qualidade dos debates nelas veiculados. O que está em discussão aqui é sua *linguagem* e em que medida elas podem ser consideradas efetivamente um instrumento de comunicação “popular”. O espaço não nos permite analisar cada uma das publicações, de maneira que elegemos os **Cadernos do CEAS** para testar nossa hipótese. A julgar pela pesquisa de opinião realizada com seus leitores no final de 1984, a resposta seria rotundamente negativa. Construída a partir de uma amostra de cerca de 20% dos 2.500 assinantes de então (523 leitores, para ser exato), revela um público composto predominantemente de padres e religiosos (23,2%), os quais, somados às religiosas (8%) e agentes de pastoral (3,7%), representavam 35% do total. Num segundo bloco podem ser agregados professores (19%) e estudantes (12%), numa fatia de 31%. Outra presença importante é a de profissionais liberais (16,2%). Os demais leitores seriam trabalhadores (apenas 4,7%), distribuídos em operários (2,1%), empregados no comércio (1,6%), camponeses (0,6%) e autônomos (0,4%). Por fim, aposentados (1%), desempregados (0,4%) e donas de casa (0,1%), além de associações e entidades (2,3%) e os que declararam outras profissões (8,6%) ou não responderam (0,8%)⁸²⁸.

No entanto, como vimos há pouco, nem mesmo as CEBs e as diversas pastorais atingiam a fração mais espoliada das classes exploradas, bem como os cursos de formação, voltados prevalentemente para o público intermediário dos agentes. Quanto a estes, a referida pesquisa não permite aferir com precisão sua real dimensão, mas tudo indica que ela era bem maior que

⁸²⁷ Relatório – Encontro sobre Pastoral Popular – SULBRÁS, p. 3, *Campo*.

⁸²⁸ CEAS, “Resultado da pesquisa entre os leitores”, **Cadernos do CEAS**, 98, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1985, p. 72.

os 3,7% indicados, uma vez que muitos agentes se “ocultam” em outras categorias, especialmente estudantes, professores e religiosas. A avaliação específica da linguagem dos **Cadernos** parece um termômetro mais calibrado para o nosso objetivo: ela foi tida como *satisfatória* para 42% dos leitores, *fácil* para 22,5%, *direta* para 19,4%, *popular* para 7%, *difícil* para 4,1%, *complicada* para 2,5% e *abstrata* para 2,5%. No caso dos agentes de pastoral, a parcela que avaliou a linguagem do periódico como *difícil* elevou-se para 20% (cinco vezes maior que a média), indicando um maior grau de dificuldade no manejo deste instrumento.

Um jesuíta pelo menos se preocupou com esta dificuldade de acesso dos grupos populares à revista e tratou de atenuá-la, fazendo uma série de “traduções” de textos importantes nas décadas de 1970 e 1980: o Pe. Andrés. Em janeiro de 1977 ele já havia escrito “A vida é uma luta”, um artigo decisivo na inflexão dos **Cadernos do CEAS** para uma orientação mais propositiva, não apenas comentando e analisando a realidade brasileira mas também acompanhando “a luta dos brasileiros por direitos humanos, liberdades democráticas e melhores condições de vida, tendo em vista a ampla participação das classes populares na construção de uma sociedade independente, livre e justa”⁸²⁹. Sua atenção para com a questão da linguagem se revelava em momentos inusitados: em setembro de 1979, quando entrevistado por conta da ameaça de expulsão sofrida, ele se defendeu, dizendo que não criticava diretamente o governo, mas admitiu usar “a linguagem do povo”⁸³⁰. O que pretendia dizer com isso? Uma análise meticulosa do seu labor ainda está por ser feita. Por ora, limitamo-nos a indicar os pontos mais relevantes deste percurso.

Por ocasião da Conferência de Puebla, Andrés arregaçou as mangas e fez não apenas uma mas duas adaptações. Na primeira, condensou o próprio texto das **Conclusões**, numa linguagem “simplificada para utilização das classes populares”⁸³¹. Meses depois, elaborou outra versão, através da qual oferecia “alguns pontos para aprofundar criticamente a imagem e o sentido que os documentos de Puebla apresentam do povo. Destina-se, sobretudo, aos agentes de pastoral social em setores populares, preocupados com a necessidade de uma análise sempre

⁸²⁹ CEAS, “CEAS: 15 anos a serviço do movimento popular”, p. 81. Ver ainda CEAS, “Cadernos do CEAS: 50 números pela participação do povo” (editorial), **Cadernos do CEAS**, 50, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1977, p. 3-4.

⁸³⁰ **A Tarde**, Salvador, 29 de setembro de 1979.

⁸³¹ Apud CEAS, “Documento de Puebla – A Igreja está mais do lado dos pobres”, (documento), **Cadernos do CEAS**, 62, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1979, p. 50.

mais objetiva da realidade”⁸³². Um ano depois sairia seu “Livro do Êxodo no Brasil”, igualmente escrito “em linguagem simples, preparado para encontros de camponeses”⁸³³. Em 1981, o lançamento da Encíclica do Papa João Paulo II sobre o Trabalho (a **Laborem Exercens**) motivaria mais “um texto sintetizado e popularizado”⁸³⁴. Ainda neste ano ele faria mais uma condensação popular, dessa feita a partir do livro de José de Souza Martins, **Os camponeses e a política no Brasil**⁸³⁵.

Por maior que seja a energia despendida nestas traduções, a solução para estes “mal-entendidos” da linguagem não estava na relação que esta guarda entre o “enunciado” e a “verdade”, mas, como nos ensinou De Certeau, num contrato entre os interlocutores, de maneira que “a linguagem se introduz no fazer como fragmento de uma prática”⁸³⁶. Sendo assim, só nos resta indagar mais uma vez que tipo de contrato firmaram os jesuítas do PaPo com seus parceiros de diálogo...

Um clima de gratuidade e eficácia

Após a experiência de um mês na progressista Diocese cearense de Crateús, o então Escolástico, hoje padre, Antônio Raimundo de Souza Mota (BRS), referiu-se ao processo de conscientização como “lento, mas eficaz”⁸³⁷. Quase nesta mesma época, Pe. Paco, pertencente à mesma Província Setentrional, e igualmente conhecedor da realidade de Crateús, meditava sobre esta lentidão, enriquecendo-a significativamente, contudo:

*A transformação do mundo inteiro só será verdadeira, radical e realmente libertadora, subversiva de todo o sistema imoral que não respeita a vida, quando nascer da vivência do amor gratuito de Deus por nós. (...) Ficar sem fazer nada, à toa, quase preguiçoso diante de Deus, sentir a gratuidade da vida e alegrar-se com isso, sem nenhum outro objetivo, a não ser o de sentir a alegria de viver com Deus e com os irmãos: “amostra grátis” da liberdade que Deus oferece!*⁸³⁸

⁸³² Manuel Andrés Mato, “O ‘povo’ dos Bispos e o povo real”, **Cadernos do CEAS**, 64, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1979, p. 55.

⁸³³ Manuel Andrés Mato, “Livro do Êxodo no Brasil”, **Cadernos do CEAS**, 65, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1980, p. 19.

⁸³⁴ Cf. João Paulo II, “Carta do Papa João Paulo sobre o trabalho”, texto sintetizado e popularizado por Manuel Andrés Mato, **Cadernos do CEAS**, 76, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1981, p. 50-53.

⁸³⁵ Cf. Andrés Mato, “Os camponeses e a política no Brasil”, p. 34-44.

⁸³⁶ De Certeau, “Cultura popular e religiosidade popular”, p. 55.

⁸³⁷ **Boletim Pastoral Popular**, 8, Rio de Janeiro, ago., 1980, p. 9, *Campo*.

⁸³⁸ Paco, “Desenvolvimento de uma Espiritualidade...”, II, p. 1, grifos no original, *Campo*.

A gratuidade é outra das especialidades inicianas. Seria a maior delas? Se não a maior, seguramente a mais profunda. Quem percorre a vida e a obra de Inácio há de topar com ela sem estar devidamente preparado. Nos **Exercícios Espirituais**, se é convidado a devolver, com gratidão, todos os bens recebidos, inclusive a liberdade, a memória, o entendimento e a vontade, e pedir “somente o Vosso amor, a Vossa graça”⁸³⁹. Nas **Constituições**, a “dar gratuitamente o que gratuitamente receberam”⁸⁴⁰. Mas nada disso se opera sem o influxo da eficácia:

Os meios que unem o instrumento [no caso, a própria Companhia de Jesus] com Deus, e o dispõem a deixar-se conduzir fielmente pela mão divina, vencem em eficácia os que o dispõem com relação aos homens. (...) Pois são os dons interiores que devem dar eficácia aos exteriores com relação ao fim que se pretende.⁸⁴¹

Para tornar complexa de vez a equação, o famoso Decreto 4, de 1975, aquele que confirmou a vocação pela justiça da Companhia contemporânea, indicava o ritmo lento:

Caminhando nós, paciente e humildemente ao lado dos pobres, ficaremos a saber qual o auxílio que lhes poderemos levar, depois de termos primeiro aceitado receber muito deles. Sem este caminhar lento ao lado deles, a ação a favor dos pobres e oprimidos estaria em contradição com as nossas intenções e impediria esses mesmos, que nós desejamos ajudar, de tomarem sobre si os meios eficazes para atingir o seu destino pessoal e coletivo.⁸⁴²

Como compatibilizar na opção resoluta pelos pobres a vivência gratuita, a ação eficaz e o ritmo lento? Para tentar compreendê-lo, peçamos auxílio não a um jesuíta, mas a um teólogo tantas vezes tomado erroneamente por companheiro de Jesus... Aliás, no capítulo 3 prometemos apresentar uma hipótese para a recorrente confusão de se referir ao padre Gustavo Gutiérrez, atualmente dominicano, como jesuíta, cometida não só pelo ex-jesuíta Malachi Martin mas por pesquisadores cuidadosos da história da Igreja Católica, como Michael Löwy⁸⁴³. Isso se deve provavelmente a sua profunda identificação com a mística de Santo Inácio. De fato, apesar de mais conhecido como um dos fundadores da Teologia da Libertação, este teólogo peruano é também um dos expoentes da espiritualidade latino-

⁸³⁹ Loyola, **Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola**, 234, tradução nossa. Não há como enveredar nesse nosso papo pela discussão teológica entre a *graça* e o *livre arbítrio*, centrais na história da Companhia de Jesus. Fica, porém, a indicação de sua importância e a promessa de voltar a ela no futuro.

⁸⁴⁰ Loyola, **Constituições da Companhia de Jesus**, 565.

⁸⁴¹ Idem, 813.

⁸⁴² Companhia de Jesus, **Congregação Geral XXXII**, 4: 99.

⁸⁴³ Cf. Löwy, **A guerra dos deuses**, p. 78.

americana. Num dos seus livros mais belos, intitulado **Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo**, Gutiérrez apresenta-nos essa Teologia como uma espiritualidade que penetra cada vez mais no mistério de Deus. E o faz recorrendo, entre outras, à matriz inaciana, “sua insistência sobre a eficácia e para com uma caridade inteligente”, recordando que muitas vezes elas “foram mal compreendidas e, inclusive, constituíram objeto de comentários mordazes”⁸⁴⁴.

Para ele, trata-se, muito ao contrário dessa interpretação, de uma contribuição importante ao cristianismo, seja por que “a verdadeira caridade tenta partir das necessidades concretas do outro”, seja porque este desejo de eficácia “atribui uma nova vigência à vivência da gratuidade”⁸⁴⁵. Nesta perspectiva, o amor cristão deve a um só tempo ser *gratuito* e buscar a *eficácia* história. Ou, nas palavras de Gutiérrez,

isto é mais do que uma síntese. A gratuidade torna-se, desta forma, um clima que invade e se instala em toda a busca de eficácia. É algo de mais fino e precioso do que o próprio equilíbrio a ser mantido entre dois aspectos importantes de uma mesma questão. Esta perspectiva não significa uma renúncia da eficácia; antes, sim, trata-se de colocá-la dentro de um contexto profundo e plenamente humano, segundo o Evangelho: espaço de um encontro gratuito com o Senhor.⁸⁴⁶

Como demonstração de que o Gutiérrez orante não se afasta do formulador de um dos pensamentos mais ativos e combativos da história, é possível encontrar no livro-fundador daquela escola, **Teología de la Liberación**, publicado originalmente em 1971, um prenúncio desta síntese:

Uma espiritualidade da libertação deve estar impregnada de vivência da gratuidade. A comunhão com o Senhor e com todos os homens é, antes de tudo, um dom. Daí a universalidade e a radicalidade da libertação trazida por ele. Um dom que, longe de ser um chamado à passividade, exige uma atitude vigilante.⁸⁴⁷

Em 1994, uma década depois do momento mais denso das vivências e debates aqui narrados, Pe. Cláudio Perani escreveu um dos seus mais lúcidos textos. Intitulado “Sobre as eficácias”,

⁸⁴⁴ Gustavo Gutiérrez, **Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo**, trad. de Hugo Pedro Boff, 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1987, p. 119.

⁸⁴⁵ Gutiérrez, **Beber no próprio poço**, idem.

⁸⁴⁶ Idem, p. 120.

⁸⁴⁷ Gustavo Gutiérrez, **Teologia da Libertação: perspectivas**, trad. de Jorge Soares, Petrópolis, Vozes, 1975, p.

ele analisou “as diversas experiências libertadoras” então em curso no Brasil⁸⁴⁸. Que não nos enganemos. Apesar de, efetivamente, o artigo se reportar às mais distintas iniciativas do movimento popular da época, das cooperativas de produção ao vasto (e impreciso) mundo da educação popular, é claro que Perani recolheu muitas das intuições acumuladas ao longo de sua atuação no PaPo, alguma das quais tivemos ocasião de expor anteriormente. Adotando uma taxonomia assumidamente tradicional, ele classificava tais experiências em três categorias, conforme predominasse nelas a “dimensão econômica”, a “dimensão política” ou a “dimensão de presença”.

Mas seu interesse não era o do taxologista. A finalidade de sua reflexão consistia em avaliar as vantagens e limites de cada opção, sobretudo no que dizia respeito à eficácia. Assim, ele reconhecia que as primeiras experiências (como grupos de produção, lutas pela terra etc.), aquelas nas quais prevalece a orientação econômica, certamente resultam numa eficácia imediata muito grande. Já naquelas onde a dimensão política é determinante (a exemplo dos sindicatos e partidos) o processo de organização geralmente favorece uma centralização e uma globalização aparentemente mais eficazes. Por fim, é quase constrangido que Perani fala das iniciativas de simples presença nos meios populares, “questionadas exatamente por não apresentarem eficácia histórica”⁸⁴⁹. Mas é um constrangimento passageiro, pois

também nesse âmbito podemos descobrir uma grande eficácia. A história recente dos movimentos sociais no Brasil nos revela que muitos espaços e categorias vieram a ocupar o palco dos atores históricos a partir de presenças mais gratuitas. (...) É através desta presença menos orientada para determinadas ações eficazes que podemos favorecer novos tipos de sociabilidade que integram melhor o econômico-político com o cultural, tradições com novidades, espaços e tempos...⁸⁵⁰

Segundo ele, não se trata de privilegiar um caminho em detrimento do outro, bem mais favorecendo uma rede de articulações de eficácias alternativas. Mas não resta dúvida de que Perani fez sua opção: assim como na discussão em torno da relação entre a mística e a política, aqui também se recomenda “pensar em ritmo lento e em perspectiva de longo prazo, mesmo quando certas situações não podem esperar”⁸⁵¹. Diante do quase inevitável

174.

⁸⁴⁸ Cláudio Perani, “Sobre as eficácias”, **Cadernos do CEAS**, 150, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1994, p. 49.

⁸⁴⁹ Perani, “Sobre as eficácias”, p. 52.

⁸⁵⁰ Idem, p. 53.

⁸⁵¹ Ibidem.

beneficiamento de poucos por parte dos projetos econômicos, do risco praticamente incontornável de distanciamento das direções em relação às bases nas organizações mais políticas, ele ressaltava a importância da presença solidária junto a grupos nem tão organizados, do acompanhamento de iniciativas nem tão promissoras, na perspectiva da construção de novas experiências igualmente portadoras de eficácia, uma vez que a “gratuidade também inclui uma particular eficácia. Está relacionada ao amor e à liberdade e pode favorecer energias insuspeitas, capazes de criar novas esperanças e novas autonomias”⁸⁵².

Ora, esta é uma síntese mais avançada que aquela esboçada em 1987, quando Perani ainda contrapunha a *fé gratuita* a uma *política eficaz* (cf. capítulo 6). Mesmo continuando numa “dialética pouco compreensível e difícil”, ela é sensivelmente mais rica, ao perceber na gratuidade uma eficácia toda particular. Num encontro realizado pela Pastoral Popular em dezembro de 1986, esta dialética entre a eficácia e a gratuidade ganhou uma formulação mais orientada para as estratégias de ação. Depois de admitir que, malgrado os muitos escritos e os diversos apelos feitos ao longo da história da Companhia, pouco se avançou na mentalidade e no serviço da fé e promoção da justiça, os jesuítas ali reunidos concluíram que

devemos testemunhar a nossa opção preferencial pelos pobres por um estilo de vida simples, que dá credibilidade ao nosso ministério e por uma peculiar eficácia no uso de meios que concretizem esta opção (...). Mas estes meios nem sempre precisam ser os mais eficientes em recursos materiais, em grandiosidade e na força do poder, porque a eficácia da nossa missão caracteriza-se por uma eficácia evangélica. (...) Esta busca de eficácia na mudança das estruturas nos faz apostar naqueles grupos que são, verdadeiramente, agentes de transformação e cuja atuação ajude a conscientizar e organizar as grandes maiorias desfavorecidas, com vistas à sua libertação (...); exige a inserção que compreende todos os passos necessários para perceber a alma, a mente e os costumes do povo e impõe, como consequência, uma inequívoca opção pela classe popular.⁸⁵³

Como de praxe, em se tratando da lógica jesuítica, o raciocínio não se esgotava aí. De fato, reprisando que “esta dialética é tipicamente inaciana”, estes pastores populares ponderavam que

⁸⁵² Ibidem, p. 54.

⁸⁵³ Pastoral Popular Jesuíta, “O que fundamenta a Pastoral Popular Jesuíta. O que caracteriza a Pastoral Popular Jesuíta”, VIIº Encontro da Pastoral Popular Jesuíta (Curitiba, dezembro de 1986), in Companhia de Jesus, **Pastoral popular: fundamentação inaciana**, São Paulo, Loyola, 1996, p. 190-191.

esta perspectiva não invalida, mas, ao contrário, exige uma atuação junto às minorias, como é o caso dos índios (...). Nesta linha se pode colocar também o trabalho que se realiza junto a grupos sociais que fazem parte do submundo ou que vivem à margem da sociedade (os assim chamados “lumpen”) e que nunca assumirão um protagonismo histórico na transformação das estruturas. (...) É necessário conviver e manter esta polarização dialética entre inserção local e a assessoria mais ampla e de maior alcance.⁸⁵⁴

Até mesmo o conjunto de assessores do CEAS, formado em sua maioria por leigos sem qualquer formação inaciana, se encaminhava por uma “ausência de pressa” que não se confundia jamais com espontaneísmo, somente querendo referir-se ao cuidado em “não levar preocupações que estão muito distantes da capacidade [dos trabalhadores] de compreensão e ação imediatas”⁸⁵⁵. Longe de nós pretender afirmar, entretanto, que tal visão refletiu a totalidade dos jesuítas do PaPo, sequer sua maioria, nem mesmo no próprio núcleo baiano. Um exemplo foi a postura abertamente distinta de Tomás Cavazzuti, um dos mais importantes teóricos que a Companhia brasileira produziu na segunda metade do século XX. Igualmente convencido de que a presença do cristão no mundo devia ser um testemunho de amor, Cavazzuti não aceitava

o amor ineficaz de quem ama a todos e a ninguém, oprimidos e opressores da mesma forma; não o amor de quem fala de paz sem considerar as diversas situações; mas o amor que reconhece as exigências da justiça, sabe enfrentar as contradições que dividem os homens e acredita que o caminho para a plena comunhão entre as pessoas é um caminho de privações e de lutas.⁸⁵⁶

Para ele, a *eficácia* desse amor não provinha do Evangelho mas do uso adequado das ciências sociais. O Evangelho poderia mostrar o motivo e o sentido último do compromisso cristão e fornecer critérios morais que garantissem sua eficácia num plano meta-histórico, nunca no plano histórico. É bem provável que Perani tivesse em algum momento concordado com isso. Em época de confusão, como a inaugurada na década de 1980, a discrição recomenda desconfiar de respostas prontas: “a situação de crise impõe a necessidade de pensar em *ritmos lentos*: a pressa que nos leva a retomar esquemas velhos e superados pode ser muito prejudicial ao movimento popular”⁸⁵⁷. É bom esclarecer: esse ritmo lento jamais significou renunciar a pensar o processo de mudança para deixar-se levar pelas circunstâncias diante das dificuldades encontradas, apenas quer-nos recordar que “o ritmo do povo não coincide com o

⁸⁵⁴ Pastoral Popular Jesuíta, “O que fundamenta a Pastoral Popular Jesuíta”, p. 191.

⁸⁵⁵ CEAS, “Notas sobre a assessoria popular”, p. 28.

⁸⁵⁶ Cavazzuti, “Pastoral e análise social”, p. 67.

⁸⁵⁷ Perani, “Pastoral popular e movimentos sociais”, p. 21, grifos no original.

nosso calendário político, mas que não deixa de ser *ritmo*, quer dizer, povo que se movimenta”⁸⁵⁸.

Sim, o povo se movimenta. Para penetrar mais intimamente no vai-vem do povo cristão entre a eficácia e a gratuidade, recorramos novamente ao místico Paco:

O Deus que pela oração nos chama dizendo “Vem!”, na mesma oração nos ativa e lança ao compromisso de libertação dizendo-nos “Vai!”. (...) O Deus do êxtase é menos “seguro” que o Deus do pobre, mas os dois devem ser o Único Deus Verdadeiro. Se somos cristãos, não devemos temer as escolhas parciais da prática, que nunca são puras pelos simples fato de serem encarnadas, escolhas que são misturadas. (...) Mas, ao mesmo tempo, uma práxis auto-suficiente que se coloca a si mesma como norma última (fechada sobre si, absoluta), ou uma práxis que tem como único critério a pura eficácia, não suporta a semente humilde da contemplação que é exigente na linha da gratuidade.⁸⁵⁹

Seria esta a concepção do cristianismo ingênuo, ou, no dizer de Antônio Gramsci, “do cristianismo jesuitizado, transformado em simples ópio para as massas populares”⁸⁶⁰? Parece que não. E a melhor prova de que é possível uma articulação entre a contemplação e a práxis está no próprio continente latino-americano, em que “os leigos, religiosos, padres e bispos mais comprometidos pela causa dos pobres são também os mais comprometidos com a oração, são profundamente contemplativos”⁸⁶¹. O exemplo de Gutiérrez, apesar de ser o mais célebre, é apenas mais um...

O problema da organização e do poder popular é certamente fundamental. Mas uma maior organização implica no mais das vezes uma maior presença do povo nas instituições tradicionais: associações, sindicatos, partidos, conselhos. A ocupação destes espaços garante por si só o reforço do poder popular? A pressa, sempre ela, afirma Perani, “pode levar a querer encaixar os movimentos populares em modelos de unificação que, em lugar de aumentar o poder popular, o enfraquecem”⁸⁶². A solução estaria em combinar um alto grau de articulação e uma estrutura descentralizada? No Encontro Latino-Americano da Pastoral Popular, de 1979, o grupo do PaPo da Bahia refletia sobre estas questões e notava que, ao

⁸⁵⁸ Ibidem.

⁸⁵⁹ Paco, “Desenvolvimento de uma Espiritualidade...”, II, p. 3, *Campo*.

⁸⁶⁰ Gramsci, *Concepção dialética da história*, p. 25.

⁸⁶¹ Paco, “Desenvolvimento de uma Espiritualidade...”, II, p. 3, *Campo*.

⁸⁶² Perani, “Notas sobre educação popular”, p. 80.

contrário do que esperam (até mesmo cobram) alguns setores de esquerda, os grupos populares nem sempre se rebelam diretamente contra a direção sindical, a Conferência dos Bispos, a Junta de Governo. O jeito do povo é outro. Como diziam estes jesuítas, “povo que não tem cão caça com gato. Começa ocupando ‘suas’ instituições com *um pé na frente outro atrás*”⁸⁶³.

Sim, não há dúvida que as classes populares se movimentam. Um pé na frente e outro atrás. Resta saber se os intelectuais, religiosos ou não, agentes ou assessores, montados a cavalo ou motorizados numa Rural, têm a necessária paciência para acompanhá-las, o requerido discernimento para um diálogo que não descambe em traição. Quem não dispôs desses atributos abandonou o movimento popular. Retirou-se de cena. Muitos até trocaram de lado. Não caçam mais ao lado das classes populares, nem com cão, muito menos com gato: viraram “amigos da onça”. A trajetória da Pastoral Popular, com seus avanços e recuos, percepções geniais e equívocos retumbantes, tem muito a contribuir para a reflexão e a ação, seja das classes populares, cada vez mais exploradas e menos articuladas, seja da Companhia de Jesus, nos últimos anos vacilante em sua opção pela promoção da justiça...

Fim de papo? Creio que não...

⁸⁶³ Jesuítas da Pastoral Popular da BAH, **Pueblo brasileño en busca de su camino político...**, p. 7, tradução nossa, grifos no original.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARQUIVOS

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Roma, Itália.
Casa da Memória Popular (Campo), Salvador, Brasil.
Arquivo do Secretariado de Justiça Social (ASJS), Roma, Itália.

2. PERIÓDICOS

Acta Romana Societatis Iesu, Roma, Cúria Geral da Companhia de Jesus, vol. XV-XX. 1972-1989.
Informativo Social, 1-6. Salvador, Grupo Nacional de Coordenação Social (GNCS), mar.-dez., 1974.
Boletim Social Inter-Provincial do Apostolado Social S.J. no Brasil, 1-4. São Leopoldo/São Paulo, Comissão Nacional do Apostolado Social (CNAS), mai., 1976 - mai., 1978.
Boletim Pastoral Popular, 1-32. Salvador/ Rio de Janeiro/São Leopoldo/Curitiba, Comissão Nacional do Apostolado Social (CNAS), abr., 1979 - nov., 1992.
Cadernos do CEAS, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, 1-200, 1969-2002.
Revista Eclesiástica Brasileira (REB), Petrópolis (RJ), Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil; Instituto Teológico Franciscano.
Síntese Política, Econômica e Social, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), Pontifícia Universidade Católica (PUC-RJ), 1-40, 1959-1968.

3. ARTIGOS, LIVROS, DISSERTAÇÕES E TESES

Abreu, Antônio José Maria de. "Paralopômenos, ou Notas do relator". **Boletim Pastoral Popular**, 7. Rio de Janeiro, jun., 1980, p. 5.
 Academia de Letras e Artes Mater Salvatoris. **Mons. Eugênio Veiga, a Universidade e o Direito Canônico**. Salvador, ALAMS, 2004.
 Agentes da PJMP. "Pastoral de Juventude do Meio Popular" (entrevista). **Cadernos do CEAS**, 99. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1985, p. 59-64.
 Albuquerque, José Augusto Guilhon. "Fé em Deus e Pé na terra". **Cadernos do CEAS**, 65. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1980, p. 66-72.
 Almeida, Dom Luciano Mendes de. "Igreja e regime militar de 64. A Igreja no Brasil e Puebla". In Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 15-39.
 _____. "Entrevista". In Couto, Ronaldo Costa. **Memória viva do regime militar, Brasil: 1964-1985 (depoimentos)**. Rio de Janeiro, Record, 1999, p. 29-34.
 Almeida, Gilberto Wildberger. "As experiências do Convênio Cultural e do Trabalho Conjunto de Salvador (1973-1979)". **Cadernos do CEAS**, 194. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 2001, p. 21-46.
 Andrés Mato, Manuel. **El hombre en Karl Marx y en el actual materialismo dialéctico**.

- Tese de Doutorado em Filosofia. Roma, Pontifícia Universidade Gregoriana, 1969.
- _____. “A vida é uma luta”. **Cadernos do CEAS**, 47. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1977, p. 15-30.
- _____. “O ‘povo’ dos bispos e o povo real”. **Cadernos do CEAS**, 64. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1979, p. 55-59.
- _____. “Livro do Êxodo no Brasil”. **Cadernos do CEAS**, 65. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1980, p. 19-25.
- _____. “Os camponeses e a política no Brasil” (condensação popular). **Cadernos do CEAS**, 82. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1982, p. 70-76.
- Andrés Mato, Manuel et al. “Notas para uma releitura do artigo de Nell-Breuning em contexto latino-americano”. **Cadernos do CEAS**, 7. Salvador, jun., 1970, p. 12-18.
- Antoncich, Ricardo. **Historia del Sector Social: materiales para una historia del sector de apostolado social de la Compañía de Jesús en América Latina (1950-2000)**. Rio de Janeiro, CPAL. (www.cpslsj.org.br, acessado em 20 de outubro de 2002).
- “A perseguição contra a igreja popular na América Latina”. **Cadernos do CEAS**, 47. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1977, p. 66-71.
- Arns, Dom Paulo Evaristo. “Apresentação”. In Camargo, Cândido Procópio Ferreira de et al. **São Paulo 1975: crescimento e pobreza**. São Paulo, Loyola, 1976, p. 7-11.
- Arrupe, Pedro. **La Carta del Padre Arrupe: Requiem por el Constantinismo**. Com comentários de Alfonso C. Comín et al. Barcelona, Nova Terra, 1968.
- _____. “Carta a Todos los Superiores Mayores”, 8 de setembro de 1973. **Acta Romana Societatis Iesu**, Vol. XVI, Fasc. I, Anno 1973. Roma, Cúria Geral, 1974, p. 126-131.
- _____. “Carta a Todos los Superiores Mayores”, 19 de outubro de 1979. **Acta Romana Societatis Iesu**, Vol. XVII, Fasc. III, Anno 1979. Roma, Cúria Geral, p. 829-832.
- _____. **Análise Marxista. Arraigados e Firmados na Caridade**. Trad. de Mirian Leite de Almeida. São Paulo, Loyola, [1981].
- _____. **La iglesia de hoy y del futuro**. Bilbao, Mensajero; Santander, Sal Terrae, 1982.
- _____. **Itinerário de um jesuíta. Diálogos com Jean-Claude Dietsch, S.J.** Trad. de Luiz João Gaio. São Paulo, Loyola 1985.
- _____. “Um canto de cisne...” (documento). **Cadernos do CEAS**, 133. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1991, p. 83-87.
- Assis, Sillas Ribeiro de. “Carta Aberta”. **Boletim Pastoral Popular**, 2. Salvador, mai., 1979, p. 1-2.
- Assmann, Hugo. “Medellín: a ilusão que nos amadureceu”. **Cadernos do CEAS**, 38. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1975, p. 51-57.
- [Ávila, Fernando Bastos de]. “Apresentação”. **Síntese Política, Econômica e Social**, 1. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), jan.-mar., 1959, p. 1-3.
- _____. **Neo-Capitalismo, Socialismo, Solidarismo**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Agir, 1963.
- _____. “O momento nacional e a presença da Igreja”. **Síntese Política, Econômica e Social – Nova fase**, 34. Rio de Janeiro, CIAS João XXIII; Belo Horizonte, Grupo de Reflexão, mai.-ago., 1985, p. 5-25.
- _____. **A alma de um padre: testemunho de uma vida**. Bauru, Editora da Universidade do Sagrado Coração; Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 2005.
- Azevedo, Marcello de Carvalho. “O papel da Conferência dos Religiosos do Brasil”. In Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 45-73.
- Azevedo, Simão Rodrigues de. “As origens da Companhia de Jesus: memória”. Trad. de José Bulfoni. In Carlos Bresciani (org.). **Companhia de Jesus: 450 anos a serviço do povo brasileiro**. São Paulo, Loyola, 1999.
- Azevedo, Thales de. **A guerra aos párocos: episódios anticlericais na Bahia**. Salvador,

- Empresa Gráfica da Bahia, 1991.
- Azzi, Riolando. **A crise da Cristandade e o projeto liberal**. São Paulo, Paulinas, 1991.
- Bandeira, Marina. “Alguns aspectos. Acentuações”. In Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 73-82.
- Bangert, William V. **História da Companhia de Jesus**. Trad. de Joaquim dos Santos Abranches e Ana Maria Lago da Silva. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa; São Paulo, Loyola, [1985].
- Barros, Raimundo Caramuru de. “A tensão escatológica e a pastoral”. In Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 161-185.
- Bellini, Lígia. **Reflexões sobre colonização e interação cultural no Brasil e na América do Norte**. Salvador, UFBA, [s.d.]. (mimeo)
- Beozzo, José Oscar. **A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo**. Petrópolis, Vozes, 1993.
- Betto, Frei. **Diário de Puebla**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- _____. **Batismo de sangue: os dominicanos e a morte de Carlos Marighella**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1982.
- _____. **Sombras da Inquisição**, 16 de março de 2007. (www.adital.com.br, acessado em 22 de março de 2007)
- Bigo, Pierre. **Marxismo e Humanismo: introdução à obra econômica de Karl Marx**. Trad. de Ubiratan de Macedo. São Paulo, Herder, 1966.
- _____. “Concepto marxista y concepto cristiano del conflicto de clases”. **Medellín: teologia y pastoral para América Latina**, 8. Medellín, Instituto Pastoral do Celam, dez., 1976, p. 473-482.
- _____. “Nexo entre el análisis marxista y el materialismo dialético?”. **Medellín**, 15-16. Medellín, Instituto Teológico Pastoral do Celam, set.-dez., 1978, p. 481-491.
- _____ e Ávila, Fernando Bastos de. **Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo, Paulinas, 1981.
- Bispos do Centro-Oeste. “Marginalização de um povo: gritos das Igrejas” (documento). **Cadernos do CEAS**, 27. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, out., 1973, p. 6-36.
- Bispos e superiores religiosos do Nordeste. “Eu ouvi os clamores do meu povo” (documento). **Cadernos do CEAS**, 27. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, out., 1973, p. 37-60.
- Boff, Clodovis. **Comunidade eclesial – Comunidade política: ensaios de eclesiologia política**. Petrópolis, Vozes, 1978.
- Boff, Leonardo. **O caminhar da Igreja com os oprimidos: do Vale de Lágrimas à Terra Prometida**. Rio de Janeiro, Codecri, 1980.
- _____. **Igreja, carisma e poder: ensaios de eclesiologia militante**. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 1982.
- Brasil: nunca mais**. Prefácio de D. Paulo Evaristo Arns. 11ª ed. Petrópolis, Vozes, 1985.
- Brentan, Mariano. **Reunião dos Jesuítas: Experiência de Mariano**, Salvador, mai., 1979. (mimeo)
- Bruneau, Thomas C. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. Trad. de Margarida Oliva. São Paulo, Loyola, 1974.
- Burke, Peter. **A cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

- Burriel, Francisco Almenar (Paco). "O jesuíta da América Latina como é desejado por 'Puebla'". **Boletim Pastoral Popular**, 8. Rio de Janeiro, ago., 1980.
- _____. "Desenvolvimento de uma Espiritualidade em concordância com o Apostolado Social: Espiritualidade de Libertação. Espiritualidade em tempos de Revolução (Parte 1)". **Boletim Pastoral Popular**, 12. Rio de Janeiro, set., 1981.
- _____. "Desenvolvimento de uma Espiritualidade em concordância com o Apostolado Social: Espiritualidade de Libertação. Espiritualidade em tempos de Revolução (Parte 2)". **Boletim Pastoral Popular**, 13. Rio de Janeiro, dez., 1981.
- Cabestrero, Teófilo. **Ministros de Deus, ministros do povo: testemunho de três sacerdotes no Governo Revolucionário da Nicarágua – Ernesto Cardenal, Miguel d'Escoto, Fernando Cardenal**. Petrópolis, Vozes, 1983.
- Caldana, Pedro. **Experiência de Caldana**. Salvador, mai., 1979. (mimeo)
- Calvez, Jean-Ives. **O pensamento de Karl Marx**. 2 Volumes. Trad. de Agostinho Veloso. Porto, Livraria Tavares Martins, 1959.
- Camacho, Ildefonso. **Doutrina Social da Igreja: abordagem histórica**. Trad. de J. A. Ceschin. São Paulo, Loyola, 1995.
- Camargo, Cândido Procópio Ferreira de et al. **São Paulo 1975: crescimento e pobreza**. São Paulo, Loyola, 1976.
- Campos, Fernando Arruda. **Tomismo e neotomismo no Brasil**. São Paulo, Grijalbo, 1968.
- Cardenal, Ernesto. **Salmos (poemas)**. Trad. de Thiago de Mello. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- Carvalho Neto, Joviniano Soares de. "O Papa no Brasil: impacto e sentido de uma viagem". **Cadernos do CEAS**, 69. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1980, p. 9-24.
- _____. "Analisando as eleições". **Cadernos do CEAS**, 83. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 7-19.
- "Carta aberta à comunidade baiana" (documento). **Cadernos do CEAS**, 38. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1975, p. 63-64.
- Casaldáliga, Dom Pedro Maria. "Escravidão e feudalismo no norte do Mato Grosso". **Cadernos do CEAS**, 20. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, ago., 1972, p. 60-67.
- _____. **Antologia Retirante (poemas)**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- _____. "Operação da Polícia Militar e outras Forças Armadas na área da Prelazia de São Félix (MT)". **Cadernos do CEAS**, 26. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, ago., 1983, p. 57-64.
- _____. **Nicarágua: combate e profecia (edição completa, com os anexos sobre Cuba e El Salvador)**. Trad. de Antônio Carlos Moira. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1986.
- Castejón, Agustín. "Favela, uma experiência de vida". **Boletim Pastoral Popular**, 10. Rio de Janeiro, dez., 1980, p. 5.
- Cava, Ralph Della. "A Igreja e a Abertura, 1974-1985". In Kriskhe, Paulo José e Mainwaring, Scott (org.). **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)**. Porto Alegre, L&PM; São Paulo, Cedec, 1986, p. 13-45.
- Cavazzuti, Tomás. **Marxismo, estruturalismo e humanismo: a antropologia marxista e os fundamentos teóricos do marxismo na controvérsia suscitada por Louis Althusser**. Tese de Doutorado em Filosofia. Roma, PUG, 1977.
- _____. "A epistemologia de Louis Althusser". **Separata da Revista de Cultura Vozes**, 71 (5). Petrópolis, Vozes, jun.-jul., 1977, p. 403-413.
- _____. "O pensamento científico de Marx", **Separata da Revista de Cultura Vozes**, 71

- (6). Petrópolis, Vozes, ago., 1977, p. 481-492.
- _____. “Uma desideologização do marxismo?”. **Separata da Revista de Cultura Vozes**, 71 (7). Petrópolis, Vozes, set., 1977, p. 589-596.
- _____. “Observações a respeito de um documento do Celam”. **Cadernos do CEAS**, 80. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1982, p. 63-66.
- _____. “Violência e sociedade”. **Cadernos do CEAS**, 83. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 64-70.
- _____. “Pastoral e análise social: a contribuição do marxismo”. **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial). Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 66-73.
- _____. “A propósito de um documento: algumas distinções necessárias”. **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial). Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 74-79.
- CEAS. “O Primeiro Encontro Latino-Americano de Cristãos para o Socialismo”. **Cadernos do CEAS**, 24. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, abr., 1973, p. 36-46.
- _____. “Eleições: o povo contra o modelo?”. **Cadernos do CEAS**, 35. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1975, p. 1-8.
- _____. “Terra e posseiros na Amazônia Legal”. **Cadernos do CEAS**, 39. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1975, p. 32-49.
- _____. “Igreja na América Latina” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 43. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1976, p. 1-2.
- _____. “A cidade pelos direitos humanos” (documento). **Cadernos do CEAS**, 48. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1977, p. 69-71.
- _____. “Cadernos do CEAS: 50 números pela participação do povo” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 50. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1977, p. 1-4.
- _____. “Um ano de lutas” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 52. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1977, p. 3-6.
- _____. “Preparando a Terceira Assembléia dos Bispos da América Latina”. **Cadernos do CEAS**, 53. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1978, p. 46-56.
- _____. “Pelo fim das torturas” (dossiê). **Cadernos do CEAS**, 53. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1978, p. 58-66.
- _____. “Antes que partidos...” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 54. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1978, p. 5-9.
- _____. “A questão do socialismo”. **Cadernos do CEAS**, 56. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1978, p. 57-62.
- _____. “Trabalhadores – Democracia – Eleições” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 57. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1978, p. 5-9.
- _____. “Dez anos” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 59. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1979, p. 3-7.
- _____. “A opção irreversível da Igreja Latino-Americana”. **Cadernos do CEAS**, 60. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1979, p. 7-11.
- _____. “Documento de Puebla – A Igreja está mais do lado dos pobres” (documento). **Cadernos do CEAS**, 62. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1979, p. 50-64.
- _____. “O Papa no Brasil: riscos e esperanças” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 66. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1980, p. 3-6.
- _____. “Os rumos do movimento popular” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 67. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1980, p. 3-10.
- _____. “Os partidos e as bases” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 68. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1980, p. 3-5.

- _____. “Pe. Espinal: um crime cruel e selvagem” (documento). **Cadernos do CEAS**, 68. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1980, p. 65-66.
- _____. “A ‘abertura’ do regime e o terrorismo fascista” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 69. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1980, p. 3-8.
- _____. “A Igreja na conjuntura” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 73. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1981, p. 3-6.
- _____. “A importância das eleições” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 75. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1981, p. 3-7.
- _____. “A teoria e as exigências da prática” (introdução). **Cadernos do CEAS**, 77. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1982, p. 57-58.
- _____. “Democracia: metas e caminhos”, **Cadernos do CEAS**, 79. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1982, p. 8-13.
- _____. “Eleições 82: o Nordeste ensina” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 83. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 4-6.
- _____. “Notas sobre a assessoria popular”, **Cadernos do CEAS**, 84. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1983, p. 23-32.
- _____. “Golpe sobre golpe” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 87. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1983, p. 3-7.
- _____. “Rumos da Igreja: a necessidade da reflexão” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 91. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1984, p. 3-7.
- _____. “CEAS: 15 anos a serviço do movimento popular”. **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial). Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 80-84.
- _____. “Rumos e perspectivas do movimento popular”. **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial). Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 85-96.
- _____. “Às vésperas de um novo governo” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 95. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1985, p. 3-7.
- _____. “Nova ação da Igreja na Nova República” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 96. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1985, p. 3-7.
- _____. “Resultado da pesquisa entre os leitores”. **Cadernos do CEAS**, 98. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1985, p. 8-15.
- _____. “O Papa no Brasil” (editorial). **Cadernos do CEAS**, 134. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1991, p. 3-5.
- Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). “Repressão na Igreja no Brasil: reflexo de uma situação de opressão (1968/1978)”. **Cadernos do CEAS**, 60. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1979, p. 56-78.
- CLACIAS. **Práxis Pastoral**. São Miguel, jul., 1974. (mimeo)
- CLACIAS. **Pueblo**. São Miguel, jul., 1974. (mimeo)
- Comblin, José. **O povo de Deus**. 2ª ed. São Paulo, Paulus, 2002.
- Comissão Central da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. **Declaração da CNBB sobre a situação nacional**. Rio de Janeiro, 2 de julho de 1964. In Lima, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis, Vozes, 1979, p. 147-149.
- Comissão Nacional do Setor Social (CNAS), **Encontro de Mar Grande**, Salvador, 21-22 de fevereiro de 1977.
- Companhia de Jesus. **Congregação Geral XXXI: Documentos**. Trad. de Antônio Fazenda, Antônio Leite, Alfredo Pinto Pedras e Manuel Versos Figueiredo. [S.l.], [Companhia de Jesus], 1967.
- _____. **Congregação Geral XXXII: Decretos**. Trad. de Jesus Hortal, Quirino Weber, Joaquim Abranches, Ernesto Domingues, Antônio Leite, José Leite e João Maia. Lisboa, [Companhia de Jesus], 1975.

- _____. **Congregação Geral XXXIII: Decretos e Documentos**. Trad. de Garcia de Souza. São Paulo, Loyola, 1984.
- _____. **Pastoral popular: fundamentação inaciana**. São Paulo, Loyola, 1991.
- Confalonieri, Gianfranco. **Notas, impressões e reflexões do Pe. Confa s.j. sobre a sua viagem à Nicarágua (04-25.09.1985)**. Salvador, 1985. (mimeo)
- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). **Exigências cristãs de uma ordem política**. Documento nº 10. Indaiatuba, XVª Assembléia Geral da CNBB, fev., 1977. In Lima, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis, Vozes, 1979, p. 255-266.
- _____. **Igreja no Brasil. Diretório Litúrgico – 1995 – Ano C – São Lucas**. Brasília, CNBB, 1994.
- Conferência Regional dos Provinciais Jesuítas do Brasil (CRPJB). **Catalogus Provinciarum Brasiliae Societatis Iesu**. São Paulo, CRPJB, 1994.
- _____. **Catálogo das Províncias dos Jesuítas do Brasil**. São Paulo, CRPJB, 2001.
- _____. **Catálogo das Províncias do Brasil da Companhia de Jesus**. São Paulo, CRPJB, 2002.
- _____. **Catálogo das Províncias do Brasil da Companhia de Jesus**. São Paulo, CRPJB, 2003.
- _____. **Catálogo das Províncias do Brasil da Companhia de Jesus**. São Paulo, CRPJB, 2004.
- Conselho Episcopal Latino-Americano (Celam), **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio. Conclusões de Medellín**. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1969.
- _____. **Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Conclusões da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano**. 4ª ed. São Paulo, Paulinas, 1979.
- _____. **Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã, Jesus Cristo ontem, hoje e sempre. Conclusões da IVª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano**. 2ª ed. São Paulo, Paulinas, 1992.
- “Conversa de um caboclo para os assessores” (depoimento). **Cadernos do CEAS**, 78. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1982, p. 48-49.
- Cornwell, John. **O Papa de Hitler: a história secreta de Pio XII**. Trad. de A. B. Pinheiros de Lemos. 2ª ed. Rio de Janeiro, Imago, 2000.
- “Crônica Eclesiástica: 16/10/1970”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 30, fasc. 120. Petrópolis, Vozes, dez., 1970, p. 979-980.
- “Crônica Eclesiástica: 7/12/1970”. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 31, fasc. 121. Petrópolis, Vozes, mar., 1971, p. 193.
- Costa, Iraneidson Santos. “‘E ressuscitou ao terceiro milênio...’: em defesa da classe como categoria básica de análise”. **Cadernos do CEAS**, 198. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 2002, p. 61-80.
- _____. “A esperança dos pobres vive (considerações em torno da Igreja dos Pobres no Nordeste)”. **Cadernos do CEAS**, 205. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 2003, p. 49-67.
- Cueto, José Manuel Ruiz y Sánchez de. **Eles estão na paz!... Dados biográficos dos N. N. falecidos nos 41 anos de vida apostólica da Província da Bahia (1952-1993)**. Salvador, Comissão de História da Província Jesuítica da Bahia (Cohiba), 1993.
- _____. **Raízes de uma missão: dados para uma história da Província da Bahia da Companhia de Jesus**. Salvador, Província da Bahia da Companhia de Jesus, 2002.
- Cúnico, Domingos. “O Catolicismo brasileiro em época de transição” (resenha). **Cadernos do CEAS**, 36. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1975, p. 47-57.
- Czerny, Michael. **El apostolado social en el siglo XX**. Rio de Janeiro, Conferência dos

Provinciais Jesuítas da América Latina (CPAL). (www.cpalsj.org.br, acessado em 2 de dezembro de 2002).

- Dalle Nogare, Pedro. "O Marxismo é um Humanismo?". **Síntese Política, Econômica e Social – Nova fase**, 23. Rio de Janeiro, CIAS João XXIII, set.-dez., 1981, p. 49-63.
- _____. **Humanismos e anti-humanismos: introdução à Antropologia Filosófica**. 10ª ed. Petrópolis, Vozes, 1985.
- De Certeau, Michel. "Políticas brasileiras y movimientos cristianos". **Mensaje**, 186. Santiago, jan.-fev., 1970, p. 14-34.
- _____. "Cultura popular e religiosidade popular". **Cadernos do CEAS**, 40. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1975, p. 52-59.
- Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Econômicos (DIEESE). "Salário mínimo no Brasil: um dos menores na América Latina". **Cadernos do CEAS**, 74. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1981, p. 59-64.
- Didier, Hugues. **Francisco Xavier: pioneiro da inculturação**. Trad. de Denise Lotito. São Paulo, Paulinas, 1996.
- Doimo, Ana Maria. "Os rumos dos movimentos sociais nos caminhos da religiosidade". In Kriskche, Paulo e Mainwaring, Scott (org.). **A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)**. Porto Alegre, L & PM/Cedec, 1986, p. 101-129.
- Dussel, Enrique D. "Hipóteses para uma História da Teologia na América Latina (1492-1980)". In **História da Teologia na América Latina**. São Paulo, Paulinas, 1981, p. 165-196.
- _____. **Caminhos de Libertação Latino-Americana. Tomo I: Interpretação histórico-teológica**. Trad. de José Carlos Barcellos e Hugo Toschi. São Paulo, Paulinas, 1984.
- ECA. "Narración de los hechos". **ECA**, 493-494. San Salvador, UCA, nov.-dez., 1989, p. 1125-1132.
- Ellacuría, Ignacio. "Quinto Centenário da América Latina: descobrimento ou encobrimento". Trad. de Roberto Gonçalves. **Cadernos do CEAS**, 128. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1990, p. 74-82.
- El Tayacán. **Historia de la Iglesia de los Pobres em Nicaragua**. [Manágua], El Tayacán, 1983.
- Espinal, Luís. **Oraciones a Quemarropa (orações)**. Sucre, Asamblea Permanente de Derechos Humanos, 1981.
- Estudios Centro-Americanos (ECA). "Para onde vai a Igreja?". **Cadernos do CEAS**, 99. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1985, p. 51-58.
- Ezcurra, Ana Maria. **O Vaticano e o Governo Reagan: convergências na América Central**. São Paulo, Cristãos pelos Direitos Humanos na América Latina, 1985, p. 74.
- Farias, Damião Duque de. **Em defesa da ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)**. São Paulo, Hucitec/Universidade de São Paulo (USP), 1998.
- Follmann, José Ivo. **Igreja, ideologia e classes sociais**. Petrópolis, Vozes, 1985.
- Foyaca, Manuel. **Instrução**. Trad. de Ramón F. de la Cigoña. In Companhia de Jesus. **Pastoral popular: fundamentação inaciana**. São Paulo, Loyola, 1991, p. 115-152.
- Franca, Leonel. **Noções de Historia da Philosophia**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Livraria

Drummond, 1921.

- Gaete, Arturo. “Eucaristia y lucha de clases” (reflexiones de um cristiano). **Mensaje**, 196. Santiago, jan.-fev., 1971, p. 56; 60.
- _____. “Los cristianos y el marxismo: de Pio XI a Paulo VI”. **Mensaje**, 209. Santiago, jun., 1972, p. 328-341.
- Galleta, Ricardo. **Pastoral popular e política partidária no Brasil**. São Paulo, Paulinas, 1986.
- Gaspari, Elio. **As ilusões armadas. Volume 2: A ditadura escancarada**. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- Ginzburg, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. Trad. de Maria Betânia Amoroso. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
- Gorender, Jacob. **Combate nas trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada**. 2ª ed. São Paulo, Ática, 1987.
- Gorostiaga, Xabier. **Notas sobre la gira por Brasil (14 de agosto al 5 de septiembre 1978)**. Panamá, 15 de setembro de 1978. (mimeo)
- Gramsci, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. 5ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1985.
- _____. **Concepção dialética da história**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. 6ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1986.
- Gruen, Wolfgang. “O movimento catequético: rápida memória da caminhada da catequese no Brasil dos anos 50 aos 80”. In Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 202-210.
- Grupo de padres e religiosas da Zona Oeste do Rio de Janeiro, “Um objetivo e uma caminhada de pastoral popular na periferia do Rio de Janeiro”, **Boletim Pastoral Popular**, 11, Rio de Janeiro, mai., 1981, p. 3.
- Guertechin, Thierry Linard de. “O Ibrades, um curso para agentes de pastoral social?”. **Boletim Pastoral Popular**, 16. Rio de Janeiro, set., 1982, p. 3.
- Gutiérrez, Gustavo. “Praxis de liberación y fe cristiana”. **Signos de liberación: testimonios de la Iglesia en América Latina, 1969-1973**. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1973, p. 13-36.
- _____. **Teologia da Libertação: perspectivas**. Trad. de Jorge Soares. Petrópolis, Vozes, 1975.
- _____. **Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo**. Trad. de Hugo Pedro Boff. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1987.
- Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase). “Arrocho e nova política salarial”. **Cadernos do CEAS**, 83. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 29-37.
- Instituto Histórico Centro-Americano de Manágua (IHCA). **Sangue pelo povo: martirologio latino-americano**. Trad. de Edyla Manabeira Unger e Orlando dos Reis. Petrópolis, Vozes, 1984.
- Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**. Petrópolis, Vozes, 1994.
- “Intentos de expulsión de los jesuitas”. **Mensaje**, 186. Santiago, jan.-fev., 1970.
- Isnard, Dom Clemente. “O movimento litúrgico: a liturgia no Brasil nos últimos anos”. In

- Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 210-223.
- Ivern, Francisco et al. **Documento de trabalho a respeito da Pastoral Popular, elaborado por um grupo de jesuítas do Brasil, endereçado à CPJB**. Rio de Janeiro, 1981.
- Janssens, P. João Batista. **Instrução sobre o Apostolado Social, Roma, 10 de outubro de 1949**. In Companhia de Jesus. **Pastoral popular: fundamentação inaciana**. São Paulo, Loyola, 1991, p. 85-113.
- “Jesuíta expulsado del Paraguay”. **Mensaje**, 208. Santiago, mai., 1972.
- Jesuítas da BRM. **Observaciones del Grupo Social del Brasil Meridional a los puntos “Pueblo-Poder” y “Fe-Poder” como son apresentados en el informe**. [S.l.], [1974]. (mimeo)
- Jesuítas da Pastoral Popular da BAH. **Pueblo brasileño en busca de su camino político (Servicios de la Iglesia y de la Compañía)**. Huachipa, jun., 1979. (mimeo)
- [Jesuítas da Pastoral Popular da BRM]. **Relatório – Encontro sobre Pastoral Popular – SULBRÁS**. Curitiba, jul., 1982. (mimeo)
- Jesuítas das Regiões do Norte, Nordeste Centro-Oeste do Brasil. **Fe-Pueblo**. [S.l.], [1974]. (mimeo)
- Jiménez, Roberto. **La Iglesia Popular en America Latina**. Caracas, Tripode; San Cristóbal, Universidade Católica de Táchira; Bogotá, Centro de Estudos para o Desenvolvimento e Integração da América Latina (CEDIAL), 1987.
- João Paulo II, Papa. “Homilia na Basílica de Nossa Senhora de Guadalupe. Inauguração da IIIª Conferência do Episcopado Latino-Americano”, Puebla, 27 de janeiro de 1979. Trad. de Glória Rodríguez. In Betto, Frei. **Diário de Puebla**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p. 174-179.
- _____. “Discurso na Inauguração dos Trabalhos da IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano”, Puebla, 28 de janeiro de 1979. Trad. de Glória Rodríguez. In Betto, Frei. **Diário de Puebla**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979a, p. 185-203.
- _____. **Homilía**. Dublin, 29 de setembro de 1979b. (www.vatican.va, acessado em 11 de outubro de 2006)
- _____. **A palavra de João Paulo II no Brasil (discursos e homilias)**. Texto integral apresentado pela CNBB. 2ª ed. São Paulo, Paulinas, 1980.
- _____. **Laborem Exercens. Carta Encíclica dirigida aos veneráveis Irmãos no Episcopado, aos Sacerdotes, às Famílias religiosas, aos Filhos e Filhas da Igreja e a todos os Homens de Boa Vontade sobre o Trabalho Humano no 90º aniversário da Rerum Novarum**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. Roma, 14 de setembro de 1981. (www.vatican.va, acessado em 15 de agosto de 2004)
- _____. “Carta do Papa João Paulo sobre o trabalho”. Texto sintetizado e popularizado por Manuel Andrés Mato. **Cadernos do CEAS**, 76. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1981, p. 50-53.
- _____. **Carta à CNBB sobre a Missão da Igreja e a Teologia da Libertação**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 83-96.
- _____. “Homilia durante a Santa Missa para as Exéquias do Cardeal Paolo Dezza”. Roma, 20 de dezembro de 1999. (www.vatican.va, acessado em 5 de novembro de 2006)
- João XXIII, Papa. **Pacem in Terris. Carta Encíclica sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. Roma, 11 de abril de 1963. (www.vatican.va, acessado em 27 de março de 2006)
- _____. **Mater et Magistra. Carta Encíclica sobre a Evolução da Questão Social à luz da Doutrina Cristã**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. 8ª ed. São Paulo, Paulinas, 1984.

- José, Emiliano. **As asas invisíveis do padre Renzo**. São Paulo, Casa Amarela, 2002.
- Juventude Operária Católica (JOC). “Realidade da juventude operária”. **Cadernos do CEAS**, 41. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1976, p. 6-25.
- Kloppenburger, Boaventura. **Igreja Popular**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Agir, 1983.
- Konder, Leandro. “Marxismo e cristianismo”. **Encontros com a Civilização Brasileira**, 6 (número especial). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, dez., 1978, p. 57-65.
- Kraychete, Gabriel. “A crise econômica e suas conseqüências para as classes populares”. **Cadernos do CEAS**, 83. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1983, p. 20-28.
- Krischke, Paulo José. **A Igreja e as crises políticas no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1979.
- Lacouture, Jean. **Os jesuítas, Volume I: Os Conquistadores**. Trad. de Ana Maria Capovilla. Porto Alegre, L & PM, 1994.
- _____. **Os jesuítas, Volume II: O Regresso**. Trad. de Ana Moura. Lisboa, Editorial Estampa, 1993.
- Lamet, Pedro Miguel. **Arrupe: um profeta para el siglo XXI**. 9ª ed. atualizada. Madri, Temas de Hoy, 2002.
- Lavadores do Ceará, Pernambuco e Sergipe. “União para a libertação” (poema). **Cadernos do CEAS**, 78. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1982, p. 52-54.
- Lenz, Matias Martinho. “Notícias do Sul”. **Informativo Social**, 5. Salvador, out., 1974, p. 1.
- _____. **O Apostolado Social na Companhia hoje**. Brasília, 5 de julho de 1980. (mimeo)
- Libânio, João Batista. **O que é pastoral**. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- _____. **Pastoral numa sociedade de conflitos**. Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro, Conferência dos Religiosos do Brasil, 1982a.
- _____. **A volta à Grande Disciplina: reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja**. São Paulo, Loyola, 1983.
- _____. “Notas sobre o momento eclesial (I)”. **Cadernos do CEAS**, 120. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1989, p. 70-75.
- _____. “O caminho da teologia”. In Instituto Nacional de Pastoral/INP (org.). **Pastoral da Igreja no Brasil nos anos 70: caminhos, experiências e dimensões**. Petrópolis, Vozes, 1994, p. 191-202.
- Lima, Adelaide Mota de. “A evolução da participação do Salário Mínimo Brasileiro no PIB per capita de 1970 a 1985”. **Cadernos do CEAS**, 120. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1989, p. 35-43.
- Lima, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipóteses para uma interpretação**. Petrópolis, Vozes, 1979.
- Lisboa, José Pedro. “Relatório de Encontro e Avaliação, julho, 1980”. **Boletim Pastoral Popular**, 9. Rio de Janeiro, set., 1980, p. 5-7.
- Löwy, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Trad. de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro, LPP/UERJ; Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Loyola, Inácio de. **Exercitia Spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola. Versio litteralis. Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Texto Castellano**. Roma, Marietti, 1928.
- _____. **Constituições da Companhia de Jesus**. Trad. de Joaquim Mendes Abranches. Lisboa, Companhia de Jesus, 1975.
- _____. **Carta de Santo Inácio aos Padres e Irmãos de Pádua**. Roma, 6 de agosto de 1547.

- In **Pastoral popular: fundamentação inaciana**. São Paulo, Loyola, 1991, p. 77-84.
- _____. **El peregrino: autobiografía de San Ignacio de Loyola**. Introdução, notas e comentários de Joseph Maria Rambla Blach. 3ª ed. Bilbao, Mensajero; Santander, Sal Terrae, 1998.
- “Lucha de clases, compromiso político, cristianismo” (editorial). **Mensaje**, 209. Santiago, jun., 1972, p. 301-308.
- Mainwaring, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. Trad. de Heloísa Braz de Oliveira Pinto. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- Martin, Malachi. **Os jesuítas: a Companhia de Jesus e a traição à Igreja Católica**. Trad. de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro, Record, 1989.
- Meier, Johannes. **Bem-aventurados os que têm fome de justiça: a vida da Igreja na América Central**. Trad. de Dorotéia R. Verona. São Paulo, Paulinas, 1985.
- Mezzabotta, Ernesto. **O Papa Negro**. Trad. de Adolpho Portella. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, 1973.
- Mezzanotte, Riccardo (org.). **João XXII: pró e contra**. Trad. de Edna Franklin de A. Gimenez. São Paulo, Melhoramentos, 1976.
- Montoya Rojas, Rodrigo. **O tempo do descanso**. Trad. de Urpi Montoya Uriarte. São Paulo, Marco Zero, 1998.
- Morais, João Francisco Régis de. **Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB**. São Paulo, Cortez; Autores Associados; Campinas, Pontifícia Universidade Católica, 1982.
- Moura, Antônio Carlos et al. **A Igreja dos oprimidos**. 2ª ed.. São Paulo, Brasil Debates, 1981.
- Nell-Breuning, Oswald Von. “Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo”. **Cadernos do CEAS**, 7. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jun., 1970, p. 1-11.
- _____. ““**Quadragesimo Anno**”: como se escreveu uma Encíclica”. **Mensaje**, 214. Santiago, nov., 1972, p. 658-664.
- Neutzing, Ignácio. “Fundamentação inaciana para a pastoral popular dos jesuítas”. In Companhia de Jesus. **Pastoral popular: fundamentação inaciana**. São Paulo, Loyola, 1991, p. 9-76.
- Nunes, Maria José F. Rosado. “Amazônia: uma Igreja em transformação”. **Cadernos do CEAS**, 96. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1985, p. 63-71.
- Oliveira, Francisco de. “Salvador: os exilados da opulência (expansão capitalista numa metrópole pobre)” (prefácio). In Souza, Guaraci Adeodato Alves de e Faria, Vilmar (org.). **Bahia de todos os pobres. Cadernos Cebrap**, 34. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, 1980, p. 9-21.
- Oliveira, Nelson. “O preço dos alimentos e a ‘solução’ do governo”. **Cadernos do CEAS**, 77. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1982, p. 34-42.
- _____. “A falácia dos números: a realidade social no Brasil dos últimos 20 anos”. **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial). Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 16-28.
- Oliveira, Pedro A. Ribeiro de. “O Papa na Nicarágua: uma análise dos acontecimentos”. **Cadernos do CEAS**, 85. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1983, p. 73-76.

- _____. “Notas sobre o momento eclesial (II)”. **Cadernos do CEAS**, 120. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1989, p. 75-79.
- Oliveira, Plínio Corrêa de. “Nasce a TFP”. **Folha de S. Paulo**. São Paulo, 22 de fevereiro de 1969. (www.pliniocorreadeoliveira.info, acessado em 1º de junho de 2006)
- _____. **A Igreja ante a escalada da ameaça comunista: apelo aos Bispos silenciosos**. São Paulo, Vera Cruz, 1977.
- _____. “As metas das CEBs no contexto brasileiro”. In **As CEBs... das quais muito se fala, pouco conhece – a TFP as descreve como são**. São Paulo, Vera Cruz, 1983, p. 13-223.
- O'Malley, William J., SJ. **The voice of blood: five christian martyrs of our time**. Nova York, Orbis Books, 1980.
- Os Jesuítas: para onde caminham?** Trad. de Alexandre A. Macintyre. São Paulo, Loyola, 1978.
- Pastoral Popular Jesuíta. “O que fundamenta a Pastoral Popular Jesuíta. O que caracteriza a Pastoral Popular Jesuíta”. In Companhia de Jesus. **Pastoral popular: fundamentação inaciana**. São Paulo, Loyola, 1991, p. 187-191.
- Pastoral Vocacional dos Jesuítas do Brasil. **Santo Inácio e os jesuítas: servidores da Missão de Cristo**. Edição atualizada. Porto Alegre, Livraria Editora Pe. Reus, 2000.
- Paulo VI, Papa. **Gaudium et Spes. Constituição Pastoral sobre Igreja no mundo atual**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. Roma, 7 de dezembro de 1965. (www.vatican.va, acessado em 15 de agosto de 2004)
- _____. “Exortação”, 7 de maio de 1965. In Companhia de Jesus. **Congregação Geral XXXI: Documentos**. Trad. de Antônio Fazenda. [S.l.], [Companhia de Jesus], 1967, p. 9-15.
- _____. “Alocução”, 16 de novembro de 1966. In Companhia de Jesus. **Congregação Geral XXXI: Documentos**. Trad. de Antônio Fazenda et al. [S.l.], [Companhia de Jesus], 1967a, p. 337-345.
- _____. **Populorum Progressio. Carta Encíclica sobre o Desenvolvimento dos Povos**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. 4ª ed. São Paulo, Paulinas, 1967b.
- _____. **Sinal do Reino: Paulo VI aos religiosos e às religiosas**. Trad. das Monjas Beneditinas da Abadia de Santa Maria. São Paulo, Paulinas, 1972.
- _____. “Alocução do Santo Padre”, 3 de dezembro de 1974. In Companhia de Jesus. **Congregação Geral XXXII: Decretos**. Lisboa, [Companhia de Jesus], 1975, p. 197-218.
- _____. **Evangelii Nuntiandi. Exhortación Apostólica al episcopado, al clero y a los fieles de toda la Iglesia acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. Roma, 8 de dezembro de 1975a. (www.vatican.va, acessado em 5 de setembro de 2005)
- _____. **Octogesima Adveniens. Carta Apostólica por ocasião do 80º aniversário da Encíclica Rerum Novarum**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. 2ª ed. São Paulo, Paulinas, 1977.
- Pecchia, José Antônio; De Mori, Geraldo Luiz e Costa, Beatriz. **Lavadeiras: mulheres construindo um movimento**. **Cadernos do CEAS**, número especial. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan., 1989.
- “Pe. Pedro Belisário Velloso Rebello. SJ”. **Itaici: revista de espiritualidade inaciana**, 51. São Paulo, Loyola; Indaiatuba, Centro de Espiritualidade Inaciana (CEI), mar., 2003, p. 96-97.
- Perani, Cláudio. “Religiosidade popular e mudança social”. **Cadernos do CEAS**, 30. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1974, p. 65-73.
- _____. “A ação da igreja nas bases: da integração à libertação”. **Cadernos do CEAS**, 31.

- Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mai.-jun., 1974, p. 61-67.
- _____. “Bispos da Amazônia: a conversão ao posseiro (reflexões teológico-pastorais sobre o Encontro das Igrejas da Amazônia Legal em Goiânia)”. **Cadernos do CEAS**, 39. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1975, p. 23-29.
- _____. “Comunidades Eclesiais de Base: alguns questionamentos”. **Cadernos do CEAS**, 56. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1978, p. 36-48.
- _____. “Comunidades Eclesiais de Base e movimento popular”. **Cadernos do CEAS**, 75. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1981, p. 25-33.
- _____. “Presente (poesia), de Eugênio Lyra” (apresentação). **Cadernos do CEAS**, 76. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1981, p. 72-73.
- _____. “Breve Relatório do Encontro de alguns Jesuítas do Brasil ligados à Pastoral Popular”. **Boletim Pastoral Popular**, 1. Salvador, abr., 1979, p. 3.
- _____. **A prática intelectual e social dos nossos Centros Sociais a partir da ótica dos pobres (Decreto 4) (apontamentos)**. João Pessoa, fev., 1982. (mimeo)
- _____. “A Pastoral Popular é um lugar jesuítico?”. **Boletim Pastoral Popular**, 15. Rio de Janeiro, mai., 1982, p. 2.
- _____. “A Encíclica sobre o ‘Trabalho Humano’”. **Cadernos do CEAS**, 80. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1982a, p. 53-54.
- _____. “Pastoral popular: poder ou serviço?”. **Cadernos do CEAS**, 82. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1982b, p. 7-19.
- _____. “O Papa na América Central”. **Cadernos do CEAS**, 86. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1983, p. 54-65.
- _____. “Pastoral Popular e assalariados rurais”. **Cadernos do CEAS**, 89. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1984, p. 24-36.
- _____. “CEBs, rumo à nova sociedade” (resenha). **Cadernos do CEAS**, 89. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1984, p. 78-79.
- _____. “A Igreja do Nordeste: breves notas histórico-críticas”. **Cadernos do CEAS**, 94 (número especial). Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1984, p. 53-65.
- _____. “Rumos da Igreja no Brasil”. **Cadernos do CEAS**, 100. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1985, p. 66-73.
- _____. “Notas sobre educação popular”. **Cadernos do CEAS**, 106. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1986, p. 74-81.
- _____. “Novos rumos da pastoral popular”. **Cadernos do CEAS**, 107. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1987, p. 37-46.
- _____. “Pastoral popular e movimentos sociais”. **Cadernos do CEAS**, 119. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 1989, p. 13-22.
- _____. “Sobre as eficácias”. **Cadernos do CEAS**, 150. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1994, p. 48-54.
- _____. “CEAS: saudoso e saudável”. **Cadernos do CEAS**, 185. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jan.-fev., 2000, p. 89-91.
- Perine, Marcelo. “Pe. Vaz e o diálogo com a modernidade” (entrevista). **IHU On-Line**, 197. São Leopoldo, Instituto Humanistas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), set., 2006.
- Pinay, Maurice. **Complot contra a Igreja**. Trad. de João Afonso. Lisboa, Editorial J. Castelo Branco, 1970.
- Pio IX, Papa. **Quanta Cura. Carta Encíclica sobre os Principais Erros da Época**. Trad. de Manuel Alves da Silva. São Paulo, Paulinas, 1965.
- Pio XII, Papa. **Decreto do Santo Ofício**, 15 de julho de 1949. (www.montfort.org.br, acessado em 25 de agosto de 2006).
- Prandini, Fernando; Petrucci, Victor A. e Dale, Frei Romeu, OP. **As relações Igreja-Estado**

- no Brasil durante o governo do Marechal Costa e Silva, 1967-1970. Volume 2. São Paulo, Loyola; Centro de Pastoral Vergueiro/CPV, 1986.
- _____, _____ e _____. **As relações Igreja-Estado no Brasil durante o governo do General Médici, 1970-1974. Volume 3.** São Paulo, Loyola; Centro de Pastoral Vergueiro/CPV, 1987.
- _____, _____ e _____. **As relações Igreja-Estado no Brasil durante o governo do General Geisel. Volume 4.** São Paulo, Loyola; Centro de Pastoral Vergueiro/CPV, 1987a.
- Pressburger, Miguel e Araújo, Maria Tereza de. “A conjuntura eclesial”. **Cadernos do CEAS**, 124. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, nov.-dez., 1989, p. 42-54.
- “Reflexões de Católicos Cubanos sobre a IIIª Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano”, Havana, 10 de julho de 1978. In Betto, Frei. **Diário de Puebla**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979, p. 149-165.
- Richard, Pablo. “A Igreja latino-americana entre o temor e a esperança”. **Cadernos do CEAS**, 69. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1980, p. 37-46.
- _____. “A Igreja que nasce do povo na América Latina: sua história, identidade e missão no movimento popular”. **Cadernos do CEAS**, 93. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, set.-out., 1984, p. 47-57.
- Romano, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)**. São Paulo, Kairós, 1979.
- _____. “Com uma lanterna à cata de saída” (entrevista). **Problemas Brasileiros**, 378. São Paulo, SESC/Senac, nov.-dez., 2006.
- Romero, Dom Oscar. **Bispo e mártir (homilias)**. Org. de Luiz Alberto Gómez de Souza e Leonardo Boff, OFM. Trad. de Álvaro Cunha. Petrópolis, Vozes, 1980.
- Rossi, Pe. Renzo. “Reflexão de um novo cidadão baiano”. **Cadernos do CEAS**, 162. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, mar.-abr., 1996, p. 88-92.
- Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. **Instrução sobre alguns aspectos da “Teologia da Libertação” (Libertatis Nuntius)**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1984.
- _____. **Instrução sobre a Liberdade Cristã e a Libertação (Libertatis Conscientia)**. Trad. da Tipografia Poliglota Vaticana. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1986, p. 7-80.
- Sahlins, Marshall. **Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia**. Trad. de Beatriz López. 3ª ed. Barcelona, Gedisa, 1997.
- Salem, Helena. “Dos palácios à miséria da periferia”. Moura, Antônio Carlos et al. **A Igreja dos oprimidos**. 2ª ed.. São Paulo, Brasil Debates, 1981, p. 17-64.
- Santos, Carlos James dos. “Missão de férias”. **Boletim Pastoral Popular**, 9, Rio de Janeiro, set., 1980, p. 2.
- Santos, Francisco de Araújo. “Por que Maritain?”. **Veritas**, 133. Porto Alegre, Pontifícia Universidade Católica, mar., 1989, p. 23-45.
- Schlesinger, Hugo e Porto, Humberto. **Líderes religiosos da Humanidade, 2 Tomos**. São Paulo, Paulinas, 1986.
- Schühly, Günther; König, Hans-Joachim e Schneider, José Odelso (org.). **Consciência social: a história de um processo através da Doutrina Social da Igreja**. São Leopoldo, Unisinos, 1994.
- Serbin, Kenneth P. **Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**. Trad. de Carlos Eduardo Lins da Silva. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

- Silva, Antonio Ozai da. **História das tendências no Brasil (origens, cisões e propostas)**. 2^a ed. São Paulo, [S.l.], [s.d.].
- Silva, Edson de Oliveira. **Purgatório, inferno e céu segundo Renold Blank: os três “novíssimos” compreendidos à luz da esperança escatológica, em vista da superação do medo religioso**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, 2006. (www.faculdadejesuita.edu.br, acessado em 30 de outubro de 2006)
- Sobrinho, Jon. **Os seis jesuítas mártires de El Salvador (depoimento)**. Trad. de Mário de França Miranda et al. São Paulo, Loyola, 1990.
- Sociedade Chilena de Defesa da Tradição, Família e Propriedade. **A Igreja do silêncio no Chile: a TFP andina proclama a verdade inteira**. In Oliveira, Plínio Corrêa de. **A Igreja ante a escalada da ameaça comunista: apelo aos Bispos silenciosos**. São Paulo, Vera Cruz, 1977, p. 97-223.
- Solimeo, Gustavo Antonio e Solimeo, Luiz Sérgio. “Gênese, organização, doutrina e ação das CEBs”. In **As CEBs... das quais muito se fala, pouco conhece – a TFP as descreve como são**. São Paulo, Vera Cruz, 1983, p. 105-255.
- Souza, George Evergton Sales. “O Movimento Operário Católico no Brasil: o caso do Círculo Operário da Bahia (1937-1962)”. **Cadernos do CEAS**, 158. Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, jul.-ago., 1995, p. 47-59.
- Souza, Luiz Alberto Gómez de. **Classes populares nos caminhos da história**. Petrópolis, Vozes, 1982.
- Teixeira, Faustino Luiz Couto de. **Os Encontros Intereclesiais de CEBs no Brasil**. São Paulo, Paulinas, 1996.
- Torres, Camilo. **Cristianismo e Revolução**. Apresentação de Dom Pedro Casaldáliga. Trad. de Aton Fon Filho. São Paulo, Global, 1981.
- Vaz, Henrique Cláudio de Lima. “Marxismo e filosofia. Partes I e II”. **Síntese Política, Econômica e Social**, 1. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), jan.-mar., 1959, p. 20-44.
- _____. “Marxismo e filosofia. Parte III”. **Síntese Política, Econômica e Social**, 2. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), abr.-jun., 1959, p. 46-64.
- _____. “Marxismo e filosofia. Partes IV e V”. **Síntese Política, Econômica e Social**, 3. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Políticos e Sociais (IEPS), jul.-set., 1959, p. 48-68.
- _____. **Cristianismo e consciência histórica**. São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas, 1963.
- _____. **Depoimento**, 1976. (www.padrevaz.hpg.ig.com.br, acessado em 28 de março de 2006)
- _____. **Análise marxista e pastoral**. Brasília, CNBB, [1976]. (mimeo)
- _____. “Humanismo e anti-humanismo em face do ensinamento social da Igreja”. **São Luís: Cadernos de Formação e Cultura**, 22. São Paulo, Faculdade de Economia São Luís; Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, jun., 1977, p. 13-25.
- _____. “Um centenário: Karl Marx”. **Síntese Política, Econômica e Social – Nova fase**, 27. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, CIAS João XXIII, jan.-abr., 1981, p. 5-8.
- _____. **Escritos de Filosofia: problemas de fronteira**. São Paulo, Loyola, 1986.
- Vaz, Dom José Carlos de Lima. **A Igreja e o mundo**. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1996.
- Villaça, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
- Villot, Cardeal Jean. “Carta do Cardeal Secretário de Estado ao Padre Geral”, 2 de maio de

1975. In **Congregação Geral XXXII: Decretos**. Lisboa, [Companhia de Jesus], 1975, p. 229-233.

Williams, Raymond. **Cultura**. Trad. de Lólio Lourenço de Oliveira. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.

Wright, Jonathan. **Os jesuítas: missões, mitos e histórias**. Trad. de Andréa Rocha. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006.

Zanotto, Gizele. **É Caos!!! A luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira**. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2003. (www.cfh.ufsc.br, acessado em 30 de agosto de 2006).