

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

EZEQUIEL WESTPHAL

**NOS BASTIDORES DA IGREJA:
REFLEXOS DO DECLÍNIO DA INFLUÊNCIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
NAS PASTORAIS DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1981-1992)**

PONTA GROSSA/PR

2008

EZEQUIEL WESTPHAL

**NOS BASTIDORES DA IGREJA:
REFLEXOS DO DECLÍNIO DA INFLUÊNCIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
NAS PASTORAIS DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1981-1992)**

Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, Área: Sociedade, Direito e Cidadania, Linha de Pesquisa: História, Cultura e Cidadania da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Edson Armando Silva

PONTA GROSSA/PR

2008

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Processos Técnicos BICEN/UEPG

W537n Westphal, Ezequiel
Nos bastidores da igreja : reflexos do declínio da influência da teologia da libertação nas pastorais da arquidiocese de Curitiba (1981-1992). / Ezequiel Westphal. Ponta Grossa, 2008.
234f.
Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas), Universidade Estadual de Ponta Grossa.
Orientador: Prof. Dr. Edson Armando Silva

1. Teologia da Libertação. 2. Pastoral. 3. Poder.
4. Representação social. I. Silva, Edson Armando.
II. Título.

CDD 253

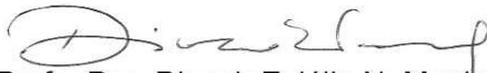
TERMO DE APROVAÇÃO

EZEQUIEL WESTPHAL

**NOS BASTIDORES DA IGREJA:
REFLEXOS DO DECLÍNIO DA INFLUÊNCIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
NAS PASTORAIS DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA (1981-1992)**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Aplicadas, Setor de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pela seguinte banca examinadora:


Orientador: Prof. Dr. Edson Armando da Silva - Presidente
Universidade Estadual de Ponta Grossa


Profa. Dra. Divanir Eulália N. Munhoz.
Universidade Estadual de Ponta Grossa


Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho
Universidade Federal do Paraná

Ponta Grossa, 28 de fevereiro de 2008.

Para **Marili Lorusso** (*in memoriam*): amiga inseparável, companheira de todas as lutas, trabalhadora incansável e mãe profundamente afetuosa e querida. Alguns dias antes da entrega deste texto fez uma “travessia”. No entanto, a cada dia, está tão próxima na memória e em meu cotidiano impulsionando-me a desbravar novos caminhos. A você, minha eterna gratidão pelo seu amor e amizade.

Meus amores, *Arno* e *Lourdes*. Meu pai, do seu universo simples e envolvente me fez ler o mundo e a compreender o sentido das entrelinhas dos discursos, a integridade da pessoa e o atributo da ética; minha mãe fez-me enxergar o mundo por meio do trabalho, da palavra e dos valores, lapidando-me enquanto pessoa, pela força que possui sintetizada em um amor supremo. Ambos fizeram-me conjugar a leitura da realidade com a palavra escrita: meu maior aprendizado!

Ao filho que não tive, mas que escolhi para conviver e amar: *Nicolas*.

Para *Augusto* e *Lincoln*: amigos fiéis, idealizadores de histórias e sonhos em comum... O meu afeto e gratidão!

“E a vida, o que é? Diga lá meu irmão (...) Há quem diga que a vida da gente é um nada no mundo...”

Há quem fale que é um divino mistério profundo...

Somos nós que fazemos à vida, como der puder, ou quiser...” Dedico esta pesquisa ao inesquecível e querido *Elzeário Pitz (in memorian)*, o maior dos amigos, um lutador dos movimentos sociais e pastorais de Curitiba que sonhava na construção de uma nova sociedade com justiça e inclusão social. Disseminou com sua práxis o afã para outros continuarem, com novas lutas e outros significados, o desejo de uma vida a ser vivida de maneira mais digna.

AGRADECIMENTOS

Aprender é um ato contínuo de convivência, partilha, esforço, erro e superação das dificuldades encontradas. Ensinar também pode representar a condição de escuta, do diálogo, do caminho a percorrer e do respeito e admiração ao outro enquanto sujeitos de um mesmo processo. Agradeço, de maneira especial, ao **Orientador Prof. Dr. Edson Armando Silva** pela sua competência profissional, amizade e imensa dedicação nesta pesquisa, fazendo-me enxergar pelas entrelinhas dos textos e das fontes, a controlar a paixão de pesquisador sobre o objeto pesquisado, a saber ouvir e dialogar quando mais precisei e a me fazer perceber o tempo da pesquisa, o tempo de aprendizagem e o tempo de maturidade intelectual para a construção de uma síntese sobre um assunto. Isto foi possível pela sua grandeza enquanto pessoa e competência de historiador do qual agradeço imensamente. Muito obrigado!

Agradeço à banca examinadora que não mediu esforços ao pontuar reflexões significativas para qualificar o texto no âmbito teórico-metodológico e da normalização acadêmica, no respeito ao trabalho conjunto de orientação e no intuito de poder crescer enquanto pesquisador. A *Profa. Dra. Divanir Eulália Naréssi Munhoz*, *Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho* e *Profa. Dra. Solange Aparecida Barbosa de Moraes Barros*, agradeço pelo profissionalismo, competência e minuciosas correções realizadas nesta pesquisa que sem as mesmas o trabalho não teria a mesma consistência.

À *UEPG* pelo privilégio e oportunidade de ampliar minha formação acadêmica em uma Universidade Pública de qualidade.

Com carinho especial, aos *professores doutores do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais Aplicadas* da *UEPG* pelos bons momentos de reflexão e discussões, em particular aqueles dos quais cursei disciplinas: *Divanir, Edson, Constantino, Jussara, Solange, Cunha, Robson, Silvana, Gadini e Andréa*.

Aos agradáveis momentos vividos na companhia dos amigos do Curso, em especial *Andréa, Anery, Antonio, Audrey, Benedito, Elizabeth, Juliano, João Carlos, Kátia, Nelson, Ricardo, Roberto Sene e Rosemeri*.

A minha família, pelo acompanhamento das dificuldades e pelo carinho dos irmãos *Beto, Flávio e Wagner* e das cunhadas *Thaís e Alessandra*.

O apoio da *Toni e do Pedro* foi fundamental para que me dedicasse aos estudos. Com afeto e força para lutar, souberam ajudar-me profissionalmente quando mais precisei. Minha gratidão a vocês!

Há amigos que são especiais e como obras raras são repletas de valor. Ao *Benjamin*, pela riqueza de uma longa amizade; a *Meg*, pelo sorriso e pela prontidão em sempre colaborar, principalmente na revisão do texto; a *Claudete*, pela constante alegria de estar entre amigos; a *Malu*, em saber viver e amar com intensidade; ao *Oscar*, por me acolher quando mais precisei; a *Teresinha*, pelo afeto e amizade eletiva que aprendi a cultivar; a *Nádia*, pelas lições de como viver o presente; a *Clélia*, pela espontaneidade de ser; a *Silvia*, pela perseverança em lutar; ao *Artur*, pelo sonho missionário de uma sociedade melhor; a *Marília*, pela singeleza e simplicidade ao dar sentido às pequenas coisas; a *Rose*, pelo carinho e por uma história conjunta em busca do mesmo ideal; ao *Robson* por não deixar esvaziar o sonho e a *Selma, Débora e Helena* pela proximidade e presença amiga.

Aos *amigos da Eadcon* que souberam compreender minha ausência e minhas angústias especialmente *Osíris, Silmara, Marciano, Dayana, Elton e Siderly*.

Aos *alunos* do Curso de Filosofia da Faculdade São Basílio Magno e da Faculdade Arquidiocesana de Filosofia pelos bons momentos em que partilhei minhas reflexões sobre a pesquisa.

À Comunidade da Paróquia São Pedro Apóstolo, representada pelos *padres Miguel, Piero e Flávio, o Diác. Nildo, a Secretária Cida* e pelas *lideranças* entrevistadas, que não mediram esforços para a pesquisa de fontes: meu eterno agradecimento! Foram significativas as contribuições da *Denise* para a diagramação das ilustrações, o atendimento da *Eliane Kruger* no contato com o arcebispo e na indicação de periódicos; a disponibilidade da *Vanessa* para o acesso às fontes na Cúria Arquidiocesana e da *Fernanda* no Centro de Formação Urbano Rural Irmã Araújo; a prontidão da *Sirlene* e da *Anelyse* no acesso ao referencial bibliográfico e aos periódicos no Studium São Basílio; as reflexões com o *Pe. Teodoro* sobre os caminhos da Teologia da Libertação e do *Joelson* pelas discussões sobre os procedimentos de construção do texto. A todos, muito obrigado!

Com carinho especial, meu agradecimento a *Leociléa Aparecida Vieira* pelo estímulo constante, sabedoria, amizade e prontidão na leitura, discussão e ajuda na normalização do texto.

“[...] Esse é o círculo hermenêutico fundamental: do homem a Deus e de Deus ao homem, da história à fé e da fé à história, do amor fraternal ao amor do Pai e do amor do Pai ao amor dos irmãos, da justiça humana à santidade de Deus e da santidade de Deus à justiça humana, do pobre a Deus e de Deus ao pobre”.

(Gustavo Gutiérrez)

“A Igreja de Cristo deve ser edificada na pureza da fé. [...] Exige que a Igreja se liberte não somente dos inimigos do passado, mas sobretudo dos atuais, como, por exemplo, de um certo socialismo utópico que não pode ser identificado com o Evangelho”.

(Card. Joseph Ratzinger)

“Os homens são livres, [...] enquanto agem, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa”.

(Hannah Arendt)

RESUMO

A Teologia da Libertação constrói suas bases em um contexto socioeconômico de injustiça e marginalização das minorias sociais. Essa tomada de posição em favor do pobre tornou-se conhecida como “opção preferencial pelos pobres” e não só marca a teologia latino-americana, mas identifica a Igreja do Terceiro Mundo em uma mudança de foco e lugar, dos quais torna significativas a sistematização e a compreensão analítica da sua historicidade. Foi dada ênfase à reflexão sobre a categoria “poder”, no intuito de analisar o lugar em que ocorre o embate entre os atores sociais em torno de interesses nas relações do campo social. As represálias advindas à Teologia da Libertação e as mudanças político-econômicas, ocorridas no último quartel do século passado, ocasionam crise de paradigmas, não somente na esfera política, mas também teológica. As considerações sobre a Arquidiocese de Curitiba privilegiam reflexões sobre as questões da conjuntura nacional e da crise nas relações institucionais que envolviam historicamente o Estado e a Igreja no Brasil, relacionando-as, em nível local, com a constituição do governo da diocese. As relações de poder eclesiástico são analisadas pela ação dos bispos, envolvendo tensões locais como a formação do clero e a representação da autoridade episcopal. A organização pastoral da Arquidiocese de Curitiba, nos anos 80 e início da década de 1990, reflete a conjuntura de poder eclesiástico sobre os tipos, o foco e a dinâmica das pastorais arquidiocesanas, particularmente as CEB's e sua relação com a Teologia da Libertação. Buscou-se compreender as razões do declínio da influência da Teologia da Libertação nas orientações pastorais da Arquidiocese de Curitiba, por meio de técnicas de pesquisa qualitativa no estudo de caso da Paróquia São Pedro Apóstolo, em Curitiba, no intuito de analisar as relações complexas de poder na ruptura da unidade do discurso e das representações sociais.

Palavras-chave: Teologia da Libertação, pastoral, poder, representação social.

ABSTRACT

The Theology of Liberation develops its basis on a social and economic context of injustice and puts aside the social minorities. This status assumption in favor of the poor became known as “preferential option for the poor” and not only assigns the latin-american theology, but also identifies the Third World Church in a focus and place change, from which makes significant the systematization and the analytic understanding of its history. It will be given emphasis to the reflection concerning to the “power” category, in order to analyse the environment where occurs the shock among the social actors around the interests in the relationships of the social field. The retaliations imposed to the Theology of Liberation and the political and economic changes, occurred in the last quart of the last century, cause paradigms crisis, not only in the political sphere but also in the theologic one. But the considerations concerning to the Archdiocese of Curitiba privilege the reflections about the questions of the national conjuncture and of the crisis in the institutional relationships that involved historically the State and The Brazilian Church, relating them, at a local level, in the constitution of the diocese rule. The relationships of ecclesiastic power are analysed through the actions of the bishops, involving local tensions as the formation of the cleric and the representation of the episcopal authority. The pastoral organization of the Archdiocese of Curitiba in the years 80’ and the beginning of the 1990 decade reflects the ecclesiastic power conjuncture concerning to the types, focus and the dynamics of the pastorals of the archdiocese, particularly the CEB’s and their relationships with the Theology of Liberation. It is necessary to look for decline reasons of the Theology of Liberation influence in the pastoral orientations of the Archdiocese of Curitiba, through quantitative research technics in the study of São Pedro Apóstolo (Saint Peter Apostle) Parish case in Curitiba, in order to analyse the complex relationships of power in the rupture of the speech unit and of the social representations.

Key-words: Theology of Liberation, pastoral, power, social representation.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

MAPA 1	- Focos das comunidades eclesiais de base nos bairros de Curitiba – anos 80.....	115
QUADRO 1	- Distribuição das comunidades eclesiais de base nas paróquias da Arquidiocese de Curitiba – 1991.....	118
QUADRO 2	- Mapeamento das comunidades eclesiais de base nas paróquias da Arquidiocese de Curitiba – 1990/91.....	120
QUADRO 3	- Fundação das paróquias organizadas em CEB's, na área pastoral periferia sul da Arquidiocese de Curitiba – 1980-1987.....	122
IMAGEM 1:	Painel das CEB's.....	158

LISTA DE SIGLAS

BADEP	Banco de Desenvolvimento do Paraná S/A
CEB's	Comunidades Eclesiais de Base
CEC's	Comunidades Eclesiais Católica
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
CERIS	Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais
CIC	Cidade Industrial de Curitiba
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COHAB	Companhia de Habitação Popular de Curitiba
CPP	Conselho Pastoral Paroquial
CPT	Comissão Pastoral da Terra
GRB	Grupo de Reflexão Bíblica
GRC	Grupo de Reflexão da Comunidade
IPARDES	Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social
IPPUC	Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano de Curitiba
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JIC	Juventude Independente Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LEC	Liga Eleitoral Católica
MST	Movimento Sem-Terra
PIB	Produto Interno Bruto
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PO	Pastoral Operária
PT	Partido dos Trabalhadores
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
RC	Roda do Chimarrão
SECRAP	Secretariado Arquidiocesano de Pastoral
TdL	Teologia da Libertação
UDR	União Democrática Ruralista
XAPINHAL	Associação de Moradores da Região Xaxim, Pinheirinho, Alto Boqueirão e Sítio Cercado

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	CAMINHOS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: APROXIMAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA	23
2.1	O PERCURSO METODOLÓGICO.....	23
2.2	A CATEGORIA 'PODER' EM PIERRE BOURDIEU.....	32
2.3	TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: HISTÓRIA E PRESSUPOSTOS TEÓRICOS.....	46
2.3.1	Contextualizando as fases da Teologia da Libertação	53
2.3.2	Considerações sobre a mediação sócio-analítica e hermenêutica	63
2.3.3	Igreja popular, Igreja hierárquica: a reflexão cristã de alcance social e societário	70
3	A ARQUIDIOCESE DE CURITIBA: UM OLHAR, MÚLTIPLOS OLHARES	81
3.1	O TEMPO E O ESPAÇO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ARQUIDIOCESE DE CURITIBA.....	81
3.2	COM O PODER, OS BISPOS.....	89
3.2.1	Entre o discurso e a prática: as orientações pastorais	98
3.3	DEMARCANDO O CAMPO SOCIAL DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM CURITIBA.....	110
4	A PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO: ESTUDO DE CASO SOBRE A AÇÃO PASTORAL DAS CEB´S	124
4.1	APRESENTANDO OS SUJEITOS.....	124
4.2	A PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO: PARTICIPAÇÃO POPULAR E ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA.....	127
4.3	UM OLHAR SOBRE A DINÂMICA DAS REPRESENTAÇÕES.....	136
4.3.1	Refletindo sobre o “modelo de Igreja”	136
4.3.2	Fé e vida	143

5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	161
	REFERÊNCIAS	165
	BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	174
	FONTES	178
	DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS.....	178
	DOCUMENTOS EPISCOPAIS DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB.....	178
	DOCUMENTOS DA CNBB – REGIONAL SUL II (PARANÁ).....	179
	DOCUMENTOS IMPRESSOS: ANUÁRIOS DA CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA.....	180
	DOCUMENTOS IMPRESSOS: ORIENTAÇÕES PASTORAIS DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA.....	180
	FONTES ORAIS: ENTREVISTAS.....	182
	CARTAS A ORGANISMOS INTERNACIONAIS.....	182
	DOCUMENTOS IMPRESSOS: PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO.....	184
	APÊNDICE A - Depoimento do Arcebispo Emérito Dom Pedro Fedalto sobre a Teologia da Libertação na Arquidiocese de Curitiba	190
	APÊNDICE B - Depoimentos de José Vulto Hoffmann e Elzira Hoffmann sobre as CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo	209
	APÊNDICE C - Depoimento do Pe. Miguelangelo Ramero sobre o surgimento e a efetivação das CEB's na Arquidiocese de Curitiba e na Paróquia São Pedro Apóstolo	222
	ANEXO A – Modelo de Autorização para a Divulgação das Entrevistas	233

1 INTRODUÇÃO

A possibilidade de cursar Ciências Sociais é uma idéia que provoca inquietação e responsabilidade: de um lado, na condição de pesquisador as inquietações tornam-se desafios teórico-metodológicos constantes no processo de construção da pesquisa considerando o papel fundamental da linguagem nas Ciências Sociais enquanto “[...] um conjunto socialmente instituído e estável de sinais ou de símbolos verbais ou escritos, empregados intencionalmente para a comunicação direta entre o jogo e o outro” (QUEIROZ, 1992, p. 20), mas também para o registro de pensamentos, de sentimentos, de aspirações, dando surgimento a um discurso, ou melhor, a vários discursos; de outro, a responsabilidade ao lidar com a realidade no estudo de uma determinada problemática, compreendendo que o *corpus theoricu* não constitui conjuntos de verdades incontestáveis, mas um conjunto de possibilidades que por meio das investigações podem indicar o conhecimento e a compreensão sobre a complexidade do objeto.

O interesse pela pesquisa vem da estreita relação da temática com as convicções pessoais e experiências adquiridas, a partir de um questionamento inicial: qual a expressão da Teologia da Libertação¹ (TdL) nas pastorais da Arquidiocese de Curitiba? Como compreender o significado e o declínio da influência da TdL nas práticas pastorais?

A TdL representa a primeira teologia no discurso da Periferia elaborada a partir da realidade dos países subdesenvolvidos, particularmente latino-americana e também brasileira; ela dispõe na agenda das discussões - por meio da fé cristã e de uma visão sócio-analítica da realidade - as questões do humano, a relação com o outro, a denúncia da pobreza e a luta pela justiça social na conjuntura histórica da qual se faz presente.

A TdL constrói suas bases em um contexto socioeconômico de opressão e marginalização do outro. Esta tomada de posição em favor do pobre tornou-se conhecida como *opção pelos pobres* e marca não só a teologia latino-americana, mas identifica toda a Igreja do Terceiro-Mundo em uma mudança de foco e lugar. As represálias advindas à TdL e as mudanças econômicas ocorridas no século

¹ A sigla TdL será utilizada, nesse texto, para identificar a expressão “Teologia da Libertação”.

passado, ocasionam a crise de paradigmas não somente na esfera política, mas também teológica.

Alguns setores da Igreja da libertação mantendo-se coerentes com os princípios que sempre asseguraram às Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) percebem a diferença do momento cultural, na atualidade, daquele vivenciado nas últimas décadas. Assim, a insistência na prerrogativa dos elementos sócio-estruturais de análise e a inserção na realidade social cedem lugar, paulatinamente, para a percepção de fatores culturais, antropológicos, envolvendo-os de maneira mais ampla a questões relacionadas à ecologia, à paz, à dignidade da pessoa entre outros temas. A partir dos anos 90, muda-se o enfoque. De um lado, tal caracterização pode não representar que o pobre ou a dimensão política e pastoral da TdL tenham perdido a relevância, mas pode, de outro, sinalizar que o lugar ocupado pela TdL na dimensão de uma pastoral cristã e social e de uma Igreja popular sofreu mudanças significativas.

Neste sentido, a organização pastoral da Arquidiocese de Curitiba, em meados dos anos 80 e 90, reflete a conjuntura de poder eclesiástico sobre as orientações pastorais de libertação, seja em uma concepção ortodoxa do poder e nas relações institucionais de base da Igreja, como também de ordem congregacional/religiosa/paroquial. As novas orientações da política eclesiástica, em sintonia com as mudanças socioculturais e religiosas de época, fizeram com que o projeto pastoral diocesano adotasse mudança de discurso e da prática pastoral. No entanto, busca-se compreender os reflexos do processo de declínio da influência da TdL nas orientações pastorais da Arquidiocese de Curitiba, entre os anos de 1981 a 1992, no intuito de compreender as relações de poder e as tensões sociais no campo social e religioso, na ação e reação das CEB's, na dimensão da sua resistência e mudança. Além disso, busca-se também:

- a) identificar as relações de poder na Arquidiocese de Curitiba no bojo das discussões da TdL, no esforço de compreender o posicionamento político e a ação da Cúria Arquidiocesana no tratamento das questões sociais e de cumprimento das orientações da Congregação para a Doutrina da Fé na diocese;
- b) discorrer sobre a importância e o significado da TdL e sua influência nas CEB's da Arquidiocese de Curitiba, no período de 1981 a 1992;

- c) compreender a dinâmica das pastorais arquidiocesanas nos anos 80 e sua relação com as reflexões teológicas e a práxis da TdL;
- d) demonstrar as mudanças provocadas pelo Sínodo Arquidiocesano no plano pastoral da diocese, especificamente em relação à TdL;
- e) resgatar, por meio de pesquisa de campo, a dinamicidade da memória e das lutas pastorais e sociais da Paróquia São Pedro Apóstolo, em meados dos anos 80 e 90, como marco de resistências, de conflitos e de permanências, em sua complexidade, sinalizando o declínio da influência da TdL nas CEB's;
- f) analisar as relações de poder religioso no âmbito da Paróquia São Pedro Apóstolo com os organismos internacionais católicos e a Cúria Metropolitana na conjuntura dos movimentos sociais e das CEB's, em Curitiba.

A partir desses objetivos, a experiência da pesquisa apresentou-se repleta de desafios... Tais dificuldades começam a surgir com questões que aparentemente são simples, como a elaboração dos objetivos do projeto de pesquisa, em que as experiências acadêmicas e profissionais anteriores dariam suporte e segurança. Mas, ao contrário, uma premissa ou uma questão mal formulada muda por completo o enfoque da investigação. Nesse sentido, a pesquisa foi um devir constante, com momentos de calma, angústia, incerteza e poucos momentos de *insight*, porém significativos.

O caminho percorrido foi uma descoberta constante: verifica-se na dificuldade da pesquisa, que nos devemos desnudar de preceitos prontos e acabados, de certezas, de modelos teóricos pré-definidos e de metodologias milagrosas. Além disso, a clareza teórico-metodológica é fundamental para dar alicerce à pesquisa, porém, são importantes com que os atores "façam" tencionando seus discursos e olhares com a literatura sistematizada.

A trajetória dessa pesquisa é resultado de momentos de fragilidades e aprendizagens. Cada categoria da realidade social implica não só a eleição de possíveis evidências como também a eleição de parâmetros lógicos de interpretação: "dado e significado, descrição e análise, explicação e compreensão, parte e todo, sincronia e diacronia, quantidade e qualidade, passado e presente, singular e universal" (IANNI, 2000, p. 18). Logo, os pressupostos para a realização da pesquisa teoricamente podem ser claros, porém a sua materialização reflete nos

limites e lacunas do ofício do pesquisador, na clareza teórico-metodológica, na redação e linguagem do texto entre tantas outras dificuldades.

O trabalho de garimpagem, seleção e classificação das fontes foi longo e demorado. Consultaram-se arquivos desde a Cúria Metropolitana a Centros de Formação Popular; de acervos de bibliotecas a documentos paroquiais. Na medida em que as fontes eram levantadas a dinâmica do trabalho modificava-se em sua estrutura, no qual os objetivos eram repensados, as hipóteses reelaboradas e o texto merecia novas alterações.

Quanto às entrevistas, várias situações ocorreram: agendamentos com mais de seis meses de antecedência para autoridades eclesiásticas; perda completa das informações de alguns relatos por problemas de gravação; intervalos longos para a continuidade das entrevistas já realizadas com a finalidade de esclarecimentos sobre fatos relatados; expectativa do retorno de entrevistados do Exterior para novos depoimentos; entrevistas emocionantes e longas com lideranças leigas, entre outras.

Desta forma, o estudo de caso proporcionou-me o contato direto com a realidade pesquisada sem perder a noção de totalidade. Respeitar a temática e obedecer à lógica de sua singularidade em toda a sua complexidade são lições que o campo da pesquisa proporciona, sendo que os resultados desta pesquisa estão distribuídos ao longo dos capítulos que compõem este trabalho.

O **Capítulo 2**, intitulado ***Caminhos da Teologia da Libertação: aproximação teórico-metodológica***, traz reflexões sobre a dimensão temporal e espacial da TdL, como também, os instrumentos e os procedimentos empregados para a pesquisa. Procura-se nesta *Seção*, justificar a opção metodológica realizada, tanto no sentido bibliográfico, explicitando os passos na construção de uma base teórica por meio da literatura especializada sobre o tema quanto no uso da técnica do estudo de caso, como forma de explicitar os critérios e procedimentos com a realidade pesquisada. Para isso, busca-se responder a seguinte questão: de que forma o estudo de caso na Paróquia São Pedro Apóstolo, em Curitiba, pode sinalizar e contribuir para a compreensão do declínio da Teologia da Libertação nas orientações pastorais da Arquidiocese?

A categoria campo, na ótica de Pierre Bourdieu, é a base conceitual para a compreensão das relações de poder nas orientações pastorais na Arquidiocese. A teoria dos campos sociais caracteriza o espaço onde as posições dos agentes se encontram já fixadas; é campo de forças e campo de lutas. O objetivo maior é

compreender a base conceitual, para analisar o lugar onde ocorre o embate entre os atores sociais em torno de interesses específicos manifestando-se as relações de poder - dos dominantes e dos dominados - envolvendo conceitos de ortodoxia e heterodoxia. Neste sentido, busca-se interpretar o conceito bourdieuniano aplicado à TdL, no campo das relações de poder, na Arquidiocese de Curitiba. O estudo tem como indagação maior: qual o sentido do consenso e da mudança no contexto da ordem?

Com relação aos pressupostos da TdL, a reflexão está centrada na contextualização conjuntural das fases distintas desta teologia como forma de sistematização e compreensão analítica da sua historicidade. Para tanto, pretende-se responder a seguinte questão: como explicar a historicidade da Teologia da Libertação e suas tendências? A partir das considerações sobre a importância e o significado da TdL no contexto sociopolítico da época, busca-se construir fundamentação teórica partindo do procedimento de análise comparativa de autores e de categorias identificadas, particularmente sobre *libertação, pastoral e poder*, no intuito de que a análise não se torne um discurso endógeno, mas uma construção que possibilite observar pontos de convergência e divergência entre os autores no campo das reflexões sobre as estruturas do poder religioso.

No **Capítulo 3**, denominado ***A Arquidiocese de Curitiba: um olhar, múltiplos olhares***, pretende-se contextualizar o surgimento da diocese e, posteriormente, arquidiocese de Curitiba. A análise volta-se para a compreensão conjuntural da crise nas relações institucionais e de poder que envolvia o Estado e a Igreja no Brasil, no final do século 19, envolvendo as questões do padroado, o posicionamento da hierarquia eclesiástica e da Sé Romana na ameaça aos interesses da Igreja. Tais questões de âmbito nacional, são contextualizadas e relacionadas em nível local, na constituição da diocese, envolvendo tensões locais como a formação do clero e a representação da autoridade episcopal.

Na seqüência, as relações de poder eclesiástico na Arquidiocese, são analisadas pela ação dos bispos tendo em vista o cuidado para não se adotar uma abordagem linear sobre a gestão dos mesmos perdendo a noção de totalidade. Em momento algum, pretendeu-se fazer uma descrição biográfica e das realizações de cada autoridade episcopal em Curitiba, durante o mandato, mas a análise de certas categorias como a paróquia, a instrução pública voltada ao ensino religioso, à ação

católica, à relação com as autoridades locais e estaduais, entre outras, em uma articulação de fatos com dimensões imbricadas entre si.

A preocupação em tecer considerações sobre a Arquidiocese, em uma perspectiva histórica, é no intuito de não apresentar uma lacuna de temporalidade e territorialidade do catolicismo arquidiocesano anterior à conjuntura estudada nos anos 80 e início da década de 90. Neste sentido, busca-se responder a seguinte questão: como identificar as relações de poder religioso em relação à TdL, na Arquidiocese de Curitiba, na conjuntura dos anos 80 e início dos anos 90? Deste modo, a preocupação maior foi explicitar o recorte de tempo e espaço, por meio da seguinte indagação: por que pesquisar a TdL na Arquidiocese de Curitiba no período de 1981 a 1992?

O início dos anos 80 caracteriza-se pela importância dada as CEB's pela primeira vez pelos bispos de Curitiba, passando a serem entendidas oficialmente como prioridade no plano pastoral da Arquidiocese, no contexto de um período repleto de acontecimentos e movimentos sociais que sinalizam mudanças significativas das pastorais. Além disso, neste momento, iniciam-se as críticas da Congregação para a Doutrina da Fé à obra *Igreja, Carisma e Poder*. Conseqüentemente, a análise volta-se para o ano de 1992, que traz como marco o pedido de renúncia do ex-Frei Leonardo Boff da Ordem dos Franciscanos Menores e seu desligamento da Igreja Católica. Em Curitiba, no início da década de 1990, ocorre à conclusão dos trabalhos do Sínodo Arquidiocesano, onde, tal recorte temporal, deve-se também a uma conjuntura nacional de mobilização dos movimentos sociais. Na esfera do catolicismo popular, a organização de pastorais expressivas voltadas à reforma agrária, à juventude, às CEB's, aos menores, como também a proliferação dos movimentos sociais como as greves operárias, as lutas e resistências do Movimento Sem-Terra (MST), entre outros, se tornam necessárias para a contextualização desta *Seção*.

Para responder a questão como realizar o mapeamento da TdL no Brasil, busca-se identificar os primeiros focos do seu surgimento e o processo de expansão, particularmente, na realidade brasileira. Neste sentido, uma das dificuldades a ser explicitada se dá na sistematização de dados estatísticos e a influência da TdL sobre as orientações pastorais católicas e protestantes. Talvez, a dificuldade esteja no fato que nas Ciências Sociais - sendo que não é opção metodológica desse estudo - seja extremamente complexo mensurar dados com

tanta precisão. Outro fator significativo é pelo fato que o discurso e a práxis da TdL se vêem presentes nas pastorais, com maior ou menor intensidade, tornando-se complexo identificar todos os tipos de pastorais existentes nas dioceses do País, assim como os sujeitos envolvidos, as lutas sociais, entre outras especificidades, utilizando procedimento de pesquisa quantitativa.

O objetivo aqui não está voltado para o levantamento de uma estatística próxima sobre os focos da TdL no Brasil, particularmente no período estudado de 1981 a 1992. Mas, se procura considerar a expressão histórica e significativa da práxis e do pensamento teológico a partir de uma indignação ética diante da marginalização e da pobreza, refletindo não somente o tema *libertação*, mas a resistência pastoral e popular de um novo modo de se fazer teologia. Neste sentido, será utilizado critério de identificação das CEB's por duas razões distintas: a) porque tiveram uma importância política significativa, não se traduzindo somente em comunidades cristãs na manifestação da fé, sendo também tratadas como movimento social de alcance político e societário; b) porque o contexto histórico e político do País nos anos 80, no contexto da organização e expansão das Comunidades, favoreciam a participação e a reativação da esfera pública.

As orientações pastorais constituem-se elemento de análise. A finalidade desta *Seção* é compreender os tipos, o foco e a dinâmica das pastorais arquidiocesanas nos anos 80 e a sua relação com a práxis da TdL. Neste caso, a pesquisa está centrada na análise dos planos pastorais da Arquidiocese, no intuito de responder ao seguinte questionamento: o que representam as orientações pastorais arquidiocesanas no contexto da Teologia da Libertação em Curitiba?

O fato da Arquidiocese de Curitiba jamais ter instituído uma linha pastoral nos moldes das CEB's com acentuada tendência para a TdL, não impediu que a mesma tivesse que conviver com algumas paróquias e um pequeno número de congregações religiosas que estavam inseridas na organização popular. Neste sentido, avançamos para a compreensão mais profunda da realidade local da Arquidiocese e do campo das relações de poder.

O **Capítulo 4**, intitulado ***A Paróquia São Pedro Apóstolo: estudo de caso sobre a ação pastoral das CEB's*** pretende responder as seguintes questões-problema: que forças progressistas buscavam a Teologia da Libertação na Arquidiocese de Curitiba? Quais as dificuldades encontradas?

Neste sentido, prioriza-se a identificação das CEB's, particularmente da Paróquia São Pedro Apóstolo, por meio das pastorais e dos movimentos sociais no contexto sociopolítico e econômico dos anos 80 em Curitiba, estabelecendo relações com a realidade nacional e regional por meio da literatura sistematizada e de fontes; tal identificação será realizada pela análise de documentos, como as atas paroquiais, os registros de manifestações populares, os relatos de associações comunitárias, os tipos de pastoral, as cartilhas populares, entre outros.

O objetivo foi elencar os temas principais que estavam em discussão na esfera nacional com os temas ou lutas sociais que as CEBs, particularmente, a Paróquia São Pedro Apóstolo dispõe como prioridade no período de 1981 a 1992. Para a análise, procurou-se construir um referencial que confrontasse dados oficiais e não-oficiais, com a finalidade de perceber o grau de influência e importância da TdL nas orientações pastorais da Arquidiocese, buscando refletir sobre a seguinte questão norteadora: como resgatar a memória e as lutas pastorais da Paróquia São Pedro Apóstolo, no movimento de ação e reação das CEB's, como marco de organização comunitária?

Neste sentido, as páginas seguintes são o convite para uma viagem. Neste cais, não há porto seguro. As velas foram içadas! O percurso revela rotas desconhecidas e travessias possíveis. Dificuldades estas, a que se propõe superá-las...

2 CAMINHOS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: APROXIMAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

A finalidade deste capítulo está em justificar a opção metodológica realizada na explicitação dos procedimentos para a construção da pesquisa. Para isso, em um segundo momento, ênfase será dada à reflexão sobre a categoria “poder” no intuito de analisar o lugar onde ocorre o embate entre os atores sociais em torno de interesses nas relações do campo social. A última Seção refere-se à contextualização da Teologia da Libertação como forma de sistematização e compreensão analítica da sua historicidade.

2.4 O PERCURSO METODOLÓGICO

Elaborar procedimentos de pesquisa na área das Ciências Sociais é enfrentar desafios cotidianos na construção de instrumentos que possibilitem a explicação e interpretação dos fenômenos. Isso instiga o pesquisador a fazer opções teórico-metodológicas dada à multiplicidade de pressupostos, abordagens diferenciadas, como também de estilos narrativos disponíveis para análise na atualidade.

Minayo (2002, p. 16) entende metodologia como “o caminho do pensamento e a prática exercida na abordagem da realidade”. Para a autora, a metodologia ocupa um lugar fundamental no interior das teorias na sua estreita relação com as mesmas. Estas, caminham juntas. Inclui concepções teóricas, um conjunto de técnicas que possibilitam a construção da realidade e a capacidade criativa do pesquisador. Metodologicamente, as técnicas tornam possível a aplicação de instrumentos claros e bem elaborados no intuito de conduzir as dificuldades teóricas da pesquisa para o desafio da prática.

A metodologia é um instrumento importante de pesquisa que não pode ser limitada somente ao emprego de um conjunto de técnicas cuja aplicação resulta na comprovação ou não de hipóteses. Dispor de uma ou mais metodologias no campo

da pesquisa científica envolve uma concepção filosófica aplicada, neste caso, às Ciências Sociais. O campo da pesquisa, a realidade, é infinitamente maior, muito mais complexa e mais diversificada do que qualquer formalização didática da atividade do pesquisador, em que os procedimentos passam a serem vistos como caminhos de uma longa viagem, os quais indicam pistas, percursos, entraves, novidades, mas que não podem gerar risco de serem transformados em um único modelo de análise.

Partimos do pressuposto de que nas Ciências Sociais é importante dispor, além dos instrumentos e técnicas de pesquisa, da clareza de método permitindo ao pesquisador pensar, raciocinar e refletir cada vez melhor, por si mesmo, sobre as questões apresentadas pela realidade. Minayo, (2002, p. 17) define a pesquisa como “a atividade básica da Ciência na sua indagação e construção da realidade; [...] vincula pensamento e ação, ou seja, nada pode ser intelectualmente um problema, se não tiver sido, em primeiro lugar, um problema da vida prática”.

Neste sentido, pesquisar é tomar lugar, colocar-se diante de uma filosofia anterior; comungar a concepção e a visão de autores que se adotam como referenciais significativos para a construção de uma síntese. É perceber que os pensamentos e a realidade são dinâmicos e que não se inclinam diante das tradições, pois estas também o são, mas, por meio destes, possibilitar ao nosso pensamento um suporte, um quadro teórico-metodológico para orientá-lo. É neste momento que esta dissertação torna-se a condição necessária para assumir riscos, fazer escolhas, ao buscar construir novas sínteses sobre o objeto de pesquisa. O caminho a percorrer torna-se uma viagem: organizada, criteriosa, repleta de significados, bem como de incertezas. Assim, o sujeito e as fontes podem “falar”...

Minayo (2002, p.15), ao refletir sobre o sentido da realidade nos processos, nos sujeitos, nos significados e nas representações sociais, destaca que o objeto nas Ciências Sociais é essencialmente qualitativo, no qual se busca através de instrumentos e teorias “fazer uma aproximação [...] da vida dos seres humanos em sociedade, ainda de forma incompleta, imperfeita e insatisfatória”.

Desta forma, optou-se, por coerência temática, na construção de uma pesquisa qualitativa. Esta, por sua vez, não busca a neutralidade científica, a falta de posicionamento político e ideológico, ou mesmo a construção de análises que não demonstrem a intencionalidade do pesquisador. O conhecimento do campo social é uma das possibilidades de aproximar-se do sujeito, das experiências vividas. No

entanto, não se pretende em momento algum o esgotamento da problemática, mas compreender “o significado que esses sujeitos têm em função do que estamos buscando na pesquisa” (MARTINELLI, 1999, p. 24).

Entendendo que a utilização de técnicas de pesquisa repousa também em abordagens e fundamentos lógicos e contextualizações históricas, dando significado ao fato social investigado, passa-se a esclarecer o detalhamento da pesquisa.

A pretensão deste estudo não é fazer uma historiografia da TdL, uma narrativa apologética à Arquidiocese de Curitiba ou desenvolver análise específica sobre a influência das correntes de pensamento das Ciências Sociais, em uma visão interdisciplinar, na construção de um arcabouço teórico de uma teologia de raiz latino-americana. Mas, ao considerar a complexidade do pensamento teológico ‘de libertação’, apontar reflexões sobre a perda do sentido unitário do discurso, das mudanças das representações e da práxis teológica na conjuntura dos anos 1980 e início da década de 1990, construindo uma síntese capaz de explicar a questão de partida deste estudo: ***quais as razões para o declínio da influência da Teologia da Libertação, na ação e reação das CEB's, às orientações pastorais da Arquidiocese de Curitiba?***

No entanto, prioriza-se ao longo da pesquisa a apresentação de pressupostos teóricos e de questões centrais ao longo das seções para a problematização da realidade, caracterizando-se por uma relação de caráter dialógico entre o olhar do pesquisador e a realidade estudada. Dessa forma, passa-se a indicar as hipóteses norteadoras da pesquisa:

- a) o declínio da influência da Teologia da Libertação foi resultado do contexto de crise das utopias socialistas, da conjuntura política nacional, das interferências do poder eclesiástico no seio das paróquias resultando na ruptura da unidade do discurso e na mudança das representações sociais;
- b) na Arquidiocese de Curitiba, ocorre declínio nas orientações pastorais na medida em que o leigo não se reconhece mais nas práticas pastorais da paróquia e das CEB's, pois estas perderam a função política de transformação do real na visão teleológica de construção de uma nova sociedade.

A opção pelo estudo de caso é pelo fato de que esta abordagem pode atender aos critérios de investigação de uma realidade objetiva. Sua importância centra-se em não fazer da descrição da realidade pesquisada o aspecto principal,

mas centra-se, através de um processo de descrição da complexidade da realidade, na utilização das fontes documentais, da literatura, e de recursos direcionados para lograr o intuito de dar respostas à problemática da pesquisa superando as noções de senso comum.

O estudo de caso “é uma investigação empírico-indutiva, na qual o caso é a unidade significativa do todo, a deter a possibilidade de explicação da realidade concreta” (DINIZ, p. 50-51). Assim, a utilização de procedimentos analíticos e metodológicos no decorrer da pesquisa está condicionada as concepções de mundo. A importância da técnica está fundada nos pressupostos filosóficos do referencial utilizado.

Para operacionalizar o estudo de caso, foram estabelecidas técnicas de coleta de dados. A técnica “nada mais é que a ferramenta destinada a desencavar o dado” (QUEIROZ, 1991, p.15) ou melhor, a técnica é o procedimento, ou o conjunto de procedimentos, “[...] de modos de fazerem bem definidos e transmissíveis, destinados a alcançar determinados objetivos; [...] é ação específica, sistemática e consciente obedecendo determinadas normas e visando determinado fim” (QUEIROZ, 1987, p. 280). Esta menção deve-se ao fato de que nesta *Seção* a preocupação é esclarecer os procedimentos utilizados na pesquisa para a análise das categorias estudadas. Portanto, os instrumentos utilizados foram a pesquisa documental e as entrevistas semi-estruturadas.

Cabe salientar que não se pretende tornar óbvia a discussão sobre o processo de levantamento bibliográfico e de dados sobre o tema. A preocupação maior, inicialmente, é na seleção e classificação de informações anunciadas no projeto de pesquisa. Tal esclarecimento pode ser significativo como elemento aglutinador no processo de construção da pesquisa para a opção da técnica do estudo de caso.

Muitos trabalhos têm sido publicados sobre a TdL durante a sua trajetória. Textos contemplando a historiografia e a sua historicidade, abordagens e análises distintas de diversos autores sobre o contexto da Igreja popular voltada à libertação no Terceiro Mundo, considerações sócio-analíticas sobre as estruturas de poder e da realidade brasileira e latino-americana, estudos de hermenêutica na compreensão e relação bíblica com a realidade das comunidades de base, entre muitos outros.

Neste caso, busca-se considerar algumas opções bibliográficas e de fontes para a construção da pesquisa, distribuídas nos tópicos a seguir:

- I. *obras de clássicos da TdL* para compreensão da sua historicidade, tendências e ao que se propõe enquanto *corpus theoreticu*. O referencial bibliográfico dividiu-se em duas etapas distintas e correlatas: inicialmente, obras de autores da primeira geração atendo as discussões originais mais amplas, embora centrais, no enfoque da TdL; na seqüência, autores nacionais que acompanham a fase posterior ao surgimento da TdL, em que a produção pessoal e as suas concepções revelam um aprofundamento maior dos temas porque já vêm embasadas em sistematização anterior, como também na apresentação de novas categorias;
- II. *obras e referenciais de autores das Ciências Humanas* que tenham realizado a síntese da TdL na perspectiva da sua historicidade, tendências e metodologia como forma de tencionar o texto, não tornando a análise endógena;
- III. *estudo das obras de Pierre Bourdieu*, particularmente *O Poder Simbólico*, para a compreensão da categoria 'poder' a ser empregada na pesquisa;
- IV. *documentos oficiais da Cúria Metropolitana*: cartilhas, cartas, circulares, decretos, boletins informativos, anuários a partir dos anos 1970 até meados dos anos 1990 referente às orientações pastorais;
- V. *documentos oficiais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)* relacionados aos agentes de pastoral e às comunidades. A finalidade maior foi elencar os temas principais que estão em discussão na esfera nacional através dos documentos pastorais da CNBB, com os temas regionais sobre as orientações pastorais que foram difundidas pela Arquidiocese de Curitiba e com as lutas sociais que as CEB's, particularmente, a Paróquia São Pedro Apóstolo dispõe como prioridade no período de 1981 a 1992;
- VI. *documentos impressos das CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo de Curitiba e dos centros de formação popular da cidade*: cartilhas ou livretos, atas, jornais populares, folhetos e cartazes, fotografias, cartas, etc., no período correspondente, com objetivo de indicar categorias de

análise sobre sujeitos, projetos, conflitos, relações de poder no campo religioso, relatos de lutas significativas da comunidade, organização social, embates políticos, para melhor organização da técnica de pesquisa e análise do campo social;

- VII. *entrevistas com o arcebispo, o pároco e os leigos da Paróquia São Pedro Apóstolo* no intuito de compreender a mudança das representações e a legitimação dos discursos.

A partir do mapeamento da realidade social pesquisada, descrita na Seção 3.3 dessa dissertação, o campo social tornou-se bem maior do que as fontes institucionais e a literatura local indicavam. Optou-se pela técnica de entrevista semi-estruturada, priorizando um tema específico no qual o entrevistado pode falar livremente sobre o assunto, observando-o para que não houvesse dispersão das questões principais previamente listadas no roteiro.

A entrevista, segundo Vilanova, é um diálogo “entre - vistas, ou seja, são duas pessoas que se vêem; [...] o outro está nos olhando tanto quanto nós a ele; ele tem a sua estratégia e nós temos a nossa” (VILANOVA, 1999, p. 135). Tal técnica posiciona o sujeito e o pesquisador na condição de igualdade e observação. É uma técnica parcial, porque mesmo utilizando-se de um roteiro temático possui atributo político, em que se pode buscar a confrontação ou consenso, as noções de diferença e semelhança para fundamentarmos a análise. Com isso, a entrevista não significa uma conversa despreziosa e neutra como meio de alcançar objetivo no relato das experiências vividas ou a narrativa de um fato pelos atores sociais.

A partir da pesquisa exploratória sobre o assunto para a identificação dos sujeitos, foram realizadas, em Curitiba, entrevistas informais com lideranças comunitárias leigas, professores, padres, religiosos e religiosas, para compreensão do mapeamento da TdL na Arquidiocese e os tipos de pastorais, a identificação dos agentes pastorais, das congregações, dos conventos e dos seminários religiosos envolvidos nas pastorais de cunho social, entre outros. A necessidade de novas fontes para documentar a pesquisa e possível análise, dado à complexidade da temática em estudo, justificou o uso de entrevistas. Cabe aqui salientar, que esta pesquisa não pauta a sua construção teórico-metodológico na história oral, mas considera significativas as fontes orais, no âmbito da pesquisa social, para o emprego de técnicas e instrumentos de pesquisa qualitativa.

Para a compreensão das relações de poder no campo social, a partir das noções de consenso e de mudança nas orientações pastorais da Arquidiocese, no âmbito institucional, optou-se pela entrevista semi-estruturada com o arcebispo emérito de Curitiba, Dom Pedro Fedalto. Os critérios de escolha são aqui detalhados: durante a gestão do arcebispo é que as CEB's foram organizadas enquanto expressão maior da TdL na Arquidiocese; o arcebispo é personagem significativa na representação e legitimação do poder eclesiástico, estando sob sua responsabilidade a concepção, organização e direcionamento institucional de várias pastorais e movimentos religiosos; é memória viva e fonte importante no relato de experiências e fatos ocorridos no âmbito das pastorais na Arquidiocese; foi liderança absoluta durante quase todo o seu arcebispado à frente do Regional Sul II da CNBB mantendo autoridade eclesiástica em relação às demais Províncias do Paraná; em sua gestão surgiram vários movimentos sociais e pastorais na cidade.

A segunda entrevista semi-estruturada foi com o pároco da comunidade de São Pedro Apóstolo, Michelangelo Ramero, no bairro Xaxim, tendo sido utilizado os seguintes critérios para a entrevista: a identificação do padre como um dos membros fundadores da Comunidade; a participação do pároco com as lideranças nas lutas sociais e pastorais do bairro no período desta pesquisa; as relações estabelecidas com organizações humanitárias internacionais de fomento e ação social, com instituições locais para o desenvolvimento de projetos e o papel exercido na organização das CEB's na paróquia.

Neste sentido, a pretensão foi buscar indicativos na entrevista, para o dito e o não-dito, compreendendo de que forma as pastorais e os movimentos tornam-se setoriais e fragmentados a partir da mudança do discurso e das representações na prática pastoral. Esta entrevista tornou-se o recurso necessário para informações com maior profundidade sobre o campo religioso, as relações entre os agentes pastorais e a paróquia e desta com a Cúria Diocesana, no intuito de compreender as tensões entre o poder ortodoxo e a ortopraxia das pastorais voltadas à TdL na comunidade.

Com o levantamento e tratamento dado as fontes no campo das lutas sociais e pastorais da Paróquia São Pedro Apóstolo, em uma proposta de estudo de caso, tornou-se significativo o discurso e as experiências dos atores, para não se ter uma visão somente clerical sobre a realidade. Para tanto, no caminho da pesquisa percebe-se também a lacuna dos leigos neste diálogo. Neste sentido, o universo da

pesquisa não poderia concentrar-se em um só personagem, como critério de escolha anterior, pois se trata de uma situação óbvia, pelo fato que o bispo e o padre representam unidades distintas no campo institucional e do poder.

A seguir, passa-se a esclarecer os procedimentos para a realização de cinco entrevistas focalizadas com lideranças leigas das CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo, no bairro do Xaxim, em Curitiba, e a partir da realização das mesmas, a adoção de critérios na escolha de um leigo para a realização de entrevista semi-estruturada. Entende-se aqui, por pesquisa focalizada, a técnica de interação social que possibilita ao pesquisador focar um tema específico, permitindo ao entrevistado falar livremente sobre o assunto ou sobre suas experiências vividas, respeitando o foco do interesse temático.

Para as entrevistas focalizadas das lideranças leigas das CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo, os critérios utilizados foram: a enumeração das CEB's da paróquia; a identificação das principais lideranças nos depoimentos orais e pelo registro de fontes; o envolvimento do leigo nas práticas pastorais da CEB e da paróquia como um todo. Passou-se então, a visitar as comunidades e através de pesquisa exploratória identificar uma liderança de maior expressão de cada comunidade pela militância pastoral, não necessariamente o coordenador, para realizar entrevista focalizada em um universo máximo de cinco comunidades: São Pedro, Urano, Rex, Independência e Acordes.

Considerando o enfoque das entrevistas realizadas com as lideranças leigas das CEB's, foi escolhido, levando em conta os critérios abaixo, um leigo (Sr. José Vulto Hoffman) para a realização da terceira entrevista semi-estruturada. Os critérios são a trajetória de vida do leigo com as CEB's; a riqueza de detalhes e informações coletadas da pré-entrevista realizada; o fato de residir na CEB; o envolvimento nas lutas pastorais e sociais da Paróquia; a identificação do leigo com os tipos de pastorais da Paróquia difundidas na comunidade; a participação em manifestações políticas e/ou órgãos de luta do bairro; o envolvimento pastoral na Paróquia e nos movimentos pastorais das CEB's na Arquidiocese. O foco principal da entrevista centra-se no auge e declínio das lutas pastorais e sociais da Paróquia, buscando as diferenças e o desencantamento pessoal e coletivo.

As entrevistas pontuaram a necessidade de compreender que as relações entre os sujeitos, reproduzem, também, relações objetivas na sociedade. Nesse sentido, para esse estudo de caso, a investigação teórico-metodológica sobre como

as relações de poder consolidam-se no espaço, poderia assinalar somente um jogo de correspondências nos subcampos pastorais como forma de indicar interesse e privilégio. Ou mesmo, a construção de uma abordagem funcionalista na explicação entre as aspirações políticas de transformação da realidade e a possível concretização da mesma.

Os dados recolhidos para a análise no campo de pesquisa são processos que exigem cuidados, pelo fato que se pode ter a falsa ilusão de compreensão da problemática, como se o real se apresentasse nitidamente ao pesquisador, ou um excesso de familiaridade e confiança do pesquisador com o seu objeto. Minayo (2004, p. 197) ao explicitar sobre o deslumbre do pesquisador sobre os métodos e a técnica utilizada no campo da pesquisa pontua que podemos esquecer do essencial, que é “a fidedignidade às significações presentes no material e referida a relações sociais dinâmicas [como também a dificuldade de se unir nos trabalhos empíricos] [...] teorias e conceitos muito abstratos com os dados recolhidos no campo” permanecendo distantes das descrições da pesquisa.

Para a análise da pesquisa, as contribuições de Gomes (2002) com base nos estudos de Minayo (2004) sobre a fase de exame do material, como também sobre a importância do método da hermenêutica-dialética, são adotadas aqui, como orientações e procedimentos para o processo de interpretação dos dados.

Com a preocupação de não utilizar a técnica da análise de maneira indevida anulando os significados ou simplificando os dados da pesquisa optou-se por considerar os aspectos fundamentais identificados nos discursos, observando as contradições do sujeito e entre sujeitos, suas semelhanças e diferenças, na relação com o referencial bibliográfico e as outras fontes. Os procedimentos utilizados para a análise da pesquisa são:

- a) compreensão dos dados coletados na pesquisa de campo no intuito de ampliar o conhecimento sobre o objeto de estudo, articulando-o ao contexto sociocultural do qual faz parte;
- b) emprego de categorias gerais e específicas para o estabelecimento de classificações, agrupando elementos e uma diversidade de informações que possam corresponder ao conceito;
- c) classificação do discurso dos entrevistados e articulação dos dados específicos com as categorias gerais na idéia de aprofundar as contradições;

- d) compreensão do significado dos conteúdos na possibilidade de verificação das hipóteses ou questões centrais da pesquisa;
- e) decomposição das fontes primárias e das entrevistas em unidades de registros e de contexto da qual faz parte a mensagem;
- f) inserção da fala dos atores sociais no contexto da interpretação e não como elementos isolados no texto;
- g) articulação entre os dados e os referenciais teóricos da pesquisa, respondendo as questões norteadoras do trabalho;
- h) esforço no emprego de relações entre a teoria e a prática, considerando as especificidades da influência da TdL nas CEB's, sem perder a dimensão de totalidade.

Ao refletir sobre o encaminhamento da pesquisa, é notável que através da autonomia do sujeito na sua relação de interdependência dos campos, articuladas historicamente às lutas sociais e às formas de manutenção ou de subversão das estruturas do campo social tornou-se uma das possibilidades de aproximar os elementos que podem somar à análise do declínio da influência da TdL na Arquidiocese. Portanto, as técnicas utilizadas ajudaram a investigar fenômenos latentes no cotidiano das práticas dos agentes pastorais, situações contraditórias, de mudança ou de consenso presentes nas estruturas do campo social.

2.2 A CATEGORIA 'PODER' EM PIERRE BOURDIEU

A concepção de poder acompanha a tradição de debates nas Ciências Sociais, particularmente pela sua linguagem filosófica e significado político. No sentido semântico, a categoria 'poder' está relacionada às noções de autoridade, força, capacidade, domínio, influência, correspondendo-lhes os termos gregos *dunamis*, *arché* e *ecsousia*, bem como os vocábulos latinos *potestas* e *possibilitas*. Quanto à política, tal vocabulário latino acentua duas formas distintas de poder: *potentia* e *auctoritas*, aqui confrontadas com a expressão de São Paulo (Cap. 13, vers. 1): "seja todo homem submisso às autoridades que exercem o poder, pois não

há autoridade a não ser por Deus e as que existem são estabelecidas por Ele”. Nesse sentido, os debates sobre a dimensão teológica do poder, que no medievo viriam a surgir, referem-se não somente à Providência Divina mas à possibilidade do homem exercer domínio sobre o outro.

No sentido genérico, “poder é a capacidade de produzir ou contribuir para resultados – fazer com que ocorra algo que faz a diferença para o mundo” (OUTHWAIRTE; BOTTOMORE, 1996, p. 580). No cotidiano, pode-se afirmar que o poder, através das relações sociais, é aquele que é exercido com a finalidade de domínio.

Pierre Bourdieu² é um autor contemporâneo, profundo em suas reflexões; considera a análise dos métodos epistemológicos uma discussão que se move no antagonismo ente o objetivismo e a fenomenologia.

Para iniciar, é mister esclarecer que o conceito de objetividade compreende “tudo quanto se apresenta como real, independente e autônomo em relação ao sujeito que conhece, a sua subjetividade individual” (LOGOS, 1989, v. 3, p. 1210). A objetividade pode indicar tanto a condição da realidade em si mesma quanto a atitude ou disposição espiritual do sujeito do conhecimento que pretende ver ou conhecer as coisas como elas são. A subjetividade, por sua vez, compreende “a propriedade constitutiva do fenômeno psíquico do sujeito auto-consciente e pensante, que só pode ser experimentado por ele” (LOGOS, 1989, v. 4, p. 1319). Caracteriza a interioridade da pessoa, o seu caráter de individualidade irredutível a qualquer conceito geral, sendo que no campo da abordagem filosófica torna-se o fundamento principal, ou até único, do saber e da ação.

Neste sentido, a controvérsia entre objetividade e subjetividade se traduz na oposição dos conceitos de dois clássicos: Durkheim e Weber. Enquanto o pensamento de Weber repousa na sociologia da compreensão, do ponto de partida

² Pierre Bourdieu nasceu em 1930 na cidade de Deguin e faleceu em 2002 em Paris, na França. Fez sua graduação em Filosofia. Foi professor do Liceu de Moulins, assistente e orientador pedagógico na Faculdade de Letras em Paris e de Lille. A partir dos anos de 1964, foi diretor de estudos na École des Hautes Études en Sciences Sociales e diretor do Centro de Sociologia da Educação e da Cultura. A partir de 1972 foi professor convidado nas universidades de Princeton, Chicago, Harvard, Max Plank Institut für Bildungsforschung, entre outras. Manteve as seguintes atividades editoriais: diretor da coleção *Éditions de Minuit* (1964), editor de *Theory and Society* (1974), diretor da revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (1975), editor consultivo da *American Journal of Sociology* (1975), membro do conselho editorial *The Sociological Review* (1976) e *Media, Culture and Society* (1980). Escreveu várias obras e artigos, destacando-se: *O que falar, o que dizer: a economia das trocas simbólicas*; *O poder simbólico*; *As regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*; *Questões de Sociologia*; *Para uma Sociologia da ciência*, entre outras.

do sujeito, a visão de Durkheim apreende a sociedade como coisa. Para superar tais questões, Bourdieu propõe um novo enfoque epistemológico intitulado de conhecimento praxiológico; critica a concepção objetivista e busca elementos na análise que Weber faz sobre a ação social para a abordagem do método; ação esta entendida enquanto parte de sistemas mais amplos de compreensão intersubjetiva em que a conduta humana é dotada de sentido possibilitando que o homem estabeleça conexões entre o motivo, a ação em si e suas conseqüências.

Para Weber citado por Cohn (1982, p. 22), o “objeto do conhecimento social não se impõe à análise, como algo já dado, mas é constituído pela própria realidade, através de procedimentos metódicos do pesquisador”. Não se pode imaginar que a realidade social empírica em sua totalidade constitua-se de um conjunto de leis e regras, em seu ordenamento, capazes de determinar ao pesquisador o que deva fazer a partir de uma realidade já dada. Porém, metodologicamente, busca-se atribuir uma ordem a partir dos elementos que se apresenta à pesquisa considerando uma multiplicidade de fatores e fenômenos a serem estudados. O pesquisador não é um mero registrador de dados, mas é sujeito ativo do processo, ou melhor, o veículo das visões de mundo que resultam da pesquisa. Desta forma, a ciência social não pode ser isenta de pressupostos, sendo que a validade do conhecimento por meio da pesquisa se dá pelo confronto com o real e não em simples especulações sobre valores.

Se a ação é compreendida como núcleo de significação do mundo, para Bourdieu (2006) é necessário superar os limites do conhecimento objetivista. Como forma de ilustração, a filosofia analítica de Russel sobre *O poder: uma análise social*, não é uma caracterização isolada de categorias com influência positivista sobre o poder, mas considera que o tratamento e a solução dos problemas filosóficos devem ser dados por meio da “análise lógica da linguagem” (MARCONDES, 2000, p. 261); entende-se que a forma como se concebe o poder é influenciada na idéia de juízo, algo que se afirma ou se nega sobre a realidade, que pode ter significado, apresentando desafios na elaboração de critérios de verdade e falsibilidade. A análise compreende a decomposição da idéia de juízo, os elementos que o constituem, a forma lógica e a relação dos elementos entre si. Já os estudos de Bourdieu (1982; 2006), destacam-se por uma importância social traduzida na relação entre os homens enquanto relações de poder mas que “reproduzem os

sistemas objetivo de dominação interiorizando enquanto subjetividade existente no sujeito” (ORTIZ, 1994, p. 25-26).

A abordagem de Russel caracteriza-se por uma filosofia analítica, expressão esta reivindicada por outros filósofos que partem do pressuposto que a filosofia é análise, particularmente do significado e dos enunciados. Ao analisar a categoria “poder” buscou provar que “o conceito fundamental das ciências sociais é o poder” (RUSSEL, 1990, p. 130) compreendendo que este se manifesta na riqueza, na autoridade civil, no predomínio sobre a opinião das pessoas entendendo o poder como produção de feitos pretendidos. Russel (1990) destaca que a principal causa de mudanças no mundo moderno se dá pela concentração de poder sobre a matéria, o que se deve à ciência. Nesse sentido, as classificações das formas de poder estão relacionadas à sua utilidade, exercidas sobre seres humanos, sobre formas de vida não-humanas, como também sobre substâncias mortas.

O poder exercido sobre os seres humanos pode ocorrer pela influência sobre os indivíduos ou pelo tipo de organização envolvida. No entanto, ocorre uma distinção fundamental entre o poder tradicional e o poder recentemente adquirido. O primeiro, exerce a força do hábito exercendo autoridade e desconsiderando qualquer possibilidade de resistência, estando geralmente associado a crenças religiosas podendo contar com a opinião pública muito mais do que em situações de governos com poder revolucionário. O segundo, não baseado na tradição, Russel (1990) chama de “poder nu”, que se define de modo militar e que pode tomar a forma de tirania interna ou de conquista estrangeira. A análise do filósofo impulsiona a compreender que quando uma forma tradicional de poder entra em decadência, esta passa a ser seguida, não por um poder nu, mas por uma autoridade revolucionária legitimada por uma minoria ou pela maioria da população.

Aqui se observa a construção da tipologia do poder de Bourdieu. O poder simbólico é com efeito “[...] esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não a querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2006, p. 7-8). Desta forma, os sistemas simbólicos só podem firmar um poder estruturante porque na condição de instrumentos de comunicação e conhecimento já são estruturados, sendo “um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica, o sentido imediato do mundo” (BOURDIEU, 2006, p. 9).

Para a compreensão da base conceitual bourdieuniana, apresenta-se a seguinte indagação: qual o sentido do consenso e da mudança no contexto da ordem?

Os símbolos, enquanto elementos de integração, são instrumentos que tornam possíveis o *consensus* sobre o sentido do mundo social contribuindo para a reprodução de uma ordem social. Enquanto instrumentos “estruturados e estruturantes”, os sistemas simbólicos ao instituir instrumentos de domínio e legitimação de uma classe sobre outra, passam a cumprir sua função política contribuindo no processo de controle sobre a classe dominada. Nesse sentido, há um embate de interesses e disputas no campo social, campo este de tomada de posições ideológicas e também simbólicas na forma como concebem o mundo social.

O campo de produção simbólica “é um microcosmos da luta simbólica entre as classes” (BOURDIEU, 2006, p. 12), em que os grupos dominantes garantem seus interesses no campo social impondo a legitimidade da sua autoridade e a defesa dos seus interesses, mas com isso não perdem a relação externa com outros campos, como o próprio campo da produção. Assim, a possibilidade de distinção dos campos simbólicos só é possível na medida em que se percebe como este foi sendo apropriado pelas pessoas ou mesmo de que maneira foi produzido ideologicamente por um conjunto de especialistas.

É aqui que o poder simbólico tem a função de “fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo” (BOURDIEU, 2006, p. 14) em que este deixa de ser um ambiente desordenado, sem regras, mas que passa a ser reconhecido. O poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos, mas em relações sociais que são determinadas pela autoridade daquele que exerce o poder e do agente social que obedece à norma.

A partir do momento que o clero é socialmente reconhecido como uma classe de especialistas, a constituição do campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daquele que não é, ou seja, o leigo, mas que acumula um capital religioso ou simbólico e reconhece no campo a legitimidade da sua desapropriação. Nesse sentido, na hipótese de que este capital possa permanecer sem alterações, no âmbito do seu conteúdo ou da sua distribuição, “[...] tal desvalorização tende a provocar, de modo mais ou menos rápido, a deteriorização do capital tradicional e, em conseqüência, a pauperização religiosa” (BOURDIEU, 1982, p. 40) podendo

ocasionar a separação entre o saber sagrado/dominante e o saber popular/dominado que o discurso religioso revela e reforça.

Dessa forma, a mensagem religiosa não pode ignorar as funções construídas que a mesma cumpre: voltar-se em favor dos grupos que a produzem e dos grupos que a consomem. Esta se transforma, segundo Bourdieu (1982), na medida em que o campo religioso amplia a sua autonomia. Da mesma forma, as crenças tornam-se dominadas e passam a ser vistas como profanas quando se constituem um modo de contestação da concentração ou monopólio do sagrado e questionam a legitimidade da autoridade clerical.

Miceli (1982) ao interpretar o modelo construído por Weber em termos de um conflito típico-ideal entre os agentes na produção para o consumo de determinados tipos de bens destaca que no campo religioso há a rivalidade de três personagens centrais: os sacerdotes, os profetas e os leigos. No campo religioso, o que os distingue não é tanto o tipo de atividade que desempenham mas a posição respectiva em face das relações vigentes que os caracterizam. Assim, os sacerdotes reproduzem a doutrina e as significações da cultura dominante; os profetas representam os interesses dos grupos que não participam do poder e são vistos como portadores de um discurso de origem e anunciadores de mudanças sociais; os leigos confundem-se com os grupos e as classes sociais onde são convocados, ocupantes de posições determinadas, constituindo o sujeito fiel da balança no campo religioso.

As relações conflituosas entre os profetas e os sacerdotes com os leigos torna possível o remanejamento destes protagonistas no próprio campo religioso: pode ocorrer a anulação do profeta, a mudança de papéis do leigo e do sacerdote, a incorporação do sacerdócio pela profecia, entre outros.

O profeta constitui-se em um agente de inovação e mudança social. O discurso profético é uma tentativa de sistematizar e ordenar todas as manifestações da vida. É mister salientar que o poder do profeta tem por fundamento “a crença do grupo que ele mobiliza por sua aptidão para simbolizar em uma conduta ou discurso os interesses religiosos dos leigos que ocupam uma posição determinada na estrutura social” (MICELI, 1982, p. 56-7). Em várias ocasiões, torna-se responsável pela mobilização e organização das lutas e interesses de certos grupos sociais que contestam a própria tradição dominante.

Entretanto, os discursos, os ritos e as doutrinas não caracterizam somente modalidades simbólicas voltadas à divindade ou de transfiguração da realidade sociocultural, mas ordenam, classificam, sistematizam e representam o mundo social em bases objetivas, onde a reelaboração simbólica do discurso torna-se parte constituinte da realidade social e tal realidade também é constituída pela representação efetuada por meio do discurso.

Para Bourdieu (1994, p. 161) “a linguagem é uma práxis”. Foi feita para ser falada em todas as situações possíveis e não somente para a comunicação. “Não falamos a qualquer um; qualquer um não toma a palavra”, mas o discurso supõe um emissor e um destinatário, alguém que é reconhecido e reconhecedor. Então, o que é o discurso para Bourdieu?

É uma formação de compromisso resultante da transação entre o interesse expressivo e a censura inerente às relações de produção lingüísticas particulares que se impõe a um locutor dotado de uma competência determinada, isto é, um poder simbólico mais ou menos importante sobre essas relações de produção (BOURDIEU, 1994, p. 164).

O discurso como expressão do poder das palavras não garante somente a capacidade de mobilizar e legitimar a autoridade daquele que fala mas, também relembrar à autoridade e remeter à crença que ela exige. “O que fala nunca é o discurso, a palavra, mas toda a pessoa social” (BOURDIEU, 1994, p. 167). Dessa forma, o rito litúrgico e suas manifestações, por exemplo, só podem funcionar se forem assegurados o seu funcionamento e reprodução no próprio campo religioso.

É nesse contexto, que a crença vai se produzir e reproduzir na estrutura do campo, pois o “(...) que faz o poder das palavras e das palavras de ordem de manter a ordem ou de subvertê-la, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia” (BOURDIEU, 2006, p. 15). O poder simbólico, enquanto poder subordinado, é uma variação das outras formas de poder, irreconhecível e legitimada.

No plano epistemológico, a concepção de crença de Bourdieu diferencia-se das noções definidas pelo pensamento lógico. Prosseguimos, como ilustração, a análise de Russel sobre a idéia de crença como forma de distinção entre as abordagens discutidas até o momento.

Para Russel (1990), o poder de uma comunidade depende não apenas da composição de seus membros, das suas obras, dos recursos econômicos que dispõem, mas também das suas crenças. Russel (1990, p. 99) apresenta a seguinte questão: “até que ponto um credo uniforme, quer seja espontâneo quer seja imposto pela autoridade, é uma fonte de poder?” Destaca duas premissas significativas: primeira, os homens que estão de acordo com suas convicções podem cooperar mais do que os homens que a discordam, pelo fato que a uniformidade que é necessária para dar poder a uma nação ou instituição é uma uniformidade da prática, dependente do sentimento e do hábito; segunda, os indivíduos que se mantêm em conformidade com a realidade têm mais possibilidade de serem bem sucedidos que os indivíduos que pensam e se portam de modo diferente, ou seja, torna-se vantajoso ter crenças que estão em concordância com o fato social, pois a “atitude de obediência, quando é exigida aos subordinados, é totalmente hostil à inteligência” (RUSSEL, 1990, p. 102).

A “coesão social exige um credo, ou um código comportamental ou sentimento prevalecente; [...] sem qualquer coisa do gênero uma comunidade desintegra-se e torna-se propensa a um dominador” (RUSSEL, 1990, p. 105). O limite máximo do poder dos credos, para o filósofo, é marcado por fatores ligados ao aborrecimento, à saturação e amor pela facilidade. Desta forma, um determinado credo quando utilizado como fonte de poder inspira um empenho muito grande, mas caso não consiga êxito pode produzir saturação, o que ocasiona ceticismo, no sentido de mera ausência de crença forte e não como descrença.

No entanto, o que significa exatamente a crença num contexto religioso? Geertz (1989) argumenta que de todos os problemas relacionados à tentativa de explicar a análise antropológica da religião este se torna o mais inquietante, como também o mais evitado pelos antropólogos em que se baseiam na psicologia os argumentos para tal explicação. Para o autor, busca-se “reconhecer francamente que a crença religiosa não envolve uma indução baconiana da experiência cotidiana, [...] mas uma aceitação prévia da autoridade que transforma essa experiência” (GEERTZ, 1989, p. 125). A existência de uma perplexidade, do sentido da dor e do problema do significado pode ser compreendida como um dos fatores que impulsionam os homens na crença em deuses, totens, espíritos, na figura do diabo, entre outros.

A premissa básica apresentada pelo autor é definida a partir da categoria da perspectiva religiosa podendo ser generalizada da seguinte maneira: “aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar” (GEERTZ, 1989, p. 126). A perspectiva é um modo de ver no sentido mais amplo possível, de conhecer, apreender, entender, possibilitando uma forma diferenciada de olharmos o mundo, a realidade sob vários ângulos, como também, as religiões, em contraste com outras perspectivas e como os homens se identificam com a mesma.

Nesse caso, a perspectiva religiosa possui uma dinâmica própria em que se desloca para além das realidades cotidianas do mundo para algo mais amplo, a transcendência, o culto sobrenatural, na aceitação da divindade, na crença desta realidade mais ampla.

A ação religiosa implica criar um sistema complexo de símbolos em que o ritual torna-se para o fiel o elemento de crença; a doutrina religiosa é percebida como verdadeira e a autoridade manifestada é vista como legítima. Durante os cerimoniais “as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam uma às outras” (GEERTZ, 1989, p. 129), sendo que as experiências cotidianas e a realidade imaginada passam a ser incorporadas e mediadas em um só conjunto de símbolos.

Para o fiel visitante, as celebrações passam a ter uma perspectiva religiosa de apreciação e satisfação, mas para o fiel participante, as cerimônias são modelos não somente daquilo que acreditam, mas também modelos para a crença nela. É nesse contexto em que as pessoas crêem, na medida em que a retratam. Segundo Geertz (1989), quanto mais elaborada a cerimônia e celebrada em sessão pública, esta se torna um fator mais expressivo que modela a consciência espiritual de um povo, despertando a motivação do fiel para a liturgia e o rito, como também pelas concepções metafísicas.

Eis a razão pelas quais as categorias de análise de Bourdieu despertam no pesquisador a necessidades de treinar o olhar, reorientar a visão para a compreensão do campo social, das crenças e das relações de poder inerentes. Estas também demonstram relações informais de poder. Nesse sentido, as contribuições de Weber no âmbito da produção de estudos de sociologia da religião ao pensamento de Bourdieu são significativas para a construção, quase

arqueológica, do campo social e das relações de dominação, apresentadas diferentemente da abordagem de Russel sobre a noção de crença.

Weber (1982, p. 134-141) entende por dominação carismática a devoção afetiva em relação à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e as faculdades mágicas, as revelações, o heroísmo e o poder intelectual de oratória. Nesse sentido, o novo, aquilo que se apresenta como extra-cotidiano e o desprendimento emotivo constituem-se em fatores de devoção pessoal. A autoridade que manda é o líder. O profeta, o herói guerreiro e o demagogo são os tipos mais puros de dominação. Desta forma, aquele que obedece à figura do líder é o apóstolo, aquele que reconhece a imponência das qualidades excepcionais do líder na medida em que seu carisma subsistir.

A autoridade carismática deposita a crença no “profeta” ou no reconhecimento do “herói da rua” e do “demagogo”. O reconhecimento não ocorre por parte dos fiéis, mas pela fé considerada “um dever, cujo cumprimento àquela que se apóia na legitimidade carismática exige para si e, cuja negligência castiga” (WEBER, 1982, p. 136).

O pressuposto maior é fazer-se acreditar. Personagens como Maomé, Jesus Cristo e Buda têm que ser considerados e reconhecidos no campo social. Os milagres, a confiança depositada pelos fiéis na autoridade religiosa, os símbolos criados, os rituais e o seguimento em geral dos fiéis se dá pelo motivo de perceberem perseverança, êxito na autoridade carismática. Caso lhe falte sucesso, o domínio pode declinar.

Ao analisar a preservação das relações de domínio legal, no intuito da permanência da estabilidade da crença, Weber (1982) esclarece que isso é possível a partir da compreensão da premissa que o hábito tradicional e o prestígio (carisma) figuram ao lado da crença, em que o não cumprimento dessa base, conforme fora ditado pela tradição, pode abalar a legitimidade do líder.

Diga-se de passagem, que as relações de domínio pressupõem a existência de um quadro administrativo e da sua atuação no sentido de garantir as ordenações e de assegurar a submissão a elas. Assim, em Weber (1982, p. 137), “a segurança dessa ação realizadora do domínio é o que se designa pela expressão organização”. O quadro administrativo passa a ter outros critérios de escolha, principalmente vocacional e pessoal e não por mérito profissional. A administração precisa de um conjunto de regras estatutárias ou tradicionais, tendo por características a revelação

ou a ação, o exemplo e as decisões particulares. Aqui não se pode esquecer a importância que Weber dá ao princípio da solidariedade traduzindo-se em lealdade à autoridade.

Com relação, às relações do líder com o quadro administrativo, este se mantém forte e poderoso dado ao isolamento criado entre a autoridade e os seus membros ou grupos sociais, como também compreendendo os laços de solidariedade de cada indivíduo representados e legitimados na autoridade dominante, porém, o líder pode se tornar o mais fraco na medida em que os indivíduos se reconhecem enquanto força mobilizadora capaz de mudança. Portanto, a dominação carismática é uma relação pessoal. Quando se perde a figura emblemática do portador do carisma as relações de domínio tendem a perder o valor e se tornam cotidianas.

Bourdieu pontua a necessidade de se encontrar uma mediação entre o sujeito histórico e a sociedade. Desse modo, a categoria *habitus* é entendida como a “dimensão de um aprendizado passado, orientando ou conformando a ação, na medida em que é produto das relações sociais e tende a assegurar a reprodução dessas mesmas relações objetivas que o engendram” (ORTIZ, 1994, p. 15).

O *habitus* compreende um conjunto de sistemas classificatórios que tem origem social, mas reproduzem também relações de domínio. A interiorização das normas, valores e princípios na estrutura social, possibilitam compreender como se dá a ação do sujeito na realidade. Para tanto, Bourdieu (2006, p. 61) compreende *habitus* como um “conhecimento adquirido e também um haver, um capital. (...) O *habitus* indica a disposição incorporada, quase postural (...) de um agente de ação”.

Na medida em que o indivíduo interioriza os valores de ordenamento social na estrutura, a dominação atinge um duplo sentido: esta ocorre enquanto discurso ideológico mas também como lógica que organiza a representação social. É neste sentido, que o *habitus* antecede à ação social, pois se apóia na idéia e apreensão do mundo enquanto conhecimento explicado por meio de esquemas generativos. O *habitus* está voltado a um grupo, a uma classe e também ao indivíduo, porque tem função social. Em suma, é a forma como o agente social internaliza a norma e dá por apreensão objetiva da realidade.

Bourdieu destaca que uma das dificuldades maiores das Ciências Sociais é perceber a impossibilidade de levantar cumulativamente todas as informações de

saberes e de saber-fazer em uma dimensão histórica. O *habitus* garante, no entanto, a interiorização da realidade, do mundo social e faz adequações à ação do agente a sua posição social. As relações entre os sujeitos são também relações de conflito, ao caracterizarem-se por relações de poder mas que “[...] reproduzem o sistema objetivo de dominação interiorizando enquanto subjetividade” (ORTIZ, 1994, p. 25-26).

Logo, a categoria campo social é um espaço onde se manifestam as relações de poder em uma bipolaridade distinta entre as classes dominantes e a dominada. A posição social do indivíduo é determinada pelo campo. Metodologicamente, será a partir da noção de campo que o cientista social vai orientar todas as ações práticas da pesquisa, onde passa a pensar o mundo, mas de modo relacional.

A análise weberiana sobre a noção de relação social torna-se, nesse contexto, significativa merecendo destaque na construção do conceito de campo em Bourdieu. Para Weber (1982, p. 30), a relação social é um desdobramento da categoria ação social ao se referir à conduta de vários agentes “que se orientam reciprocamente em conformidade com um conteúdo específico do próprio sentido das suas ações”. A diferença entre ação e relação social é significativa: na primeira, a conduta do agente está baseada na conduta do outro; na segunda, porque a conduta de vários agentes orienta-se por um conteúdo de sentido que é reciprocamente compartilhado por todos. Assim, de um lado, cumprimentar o padre da Paróquia São Pedro Apóstolo pela organização pastoral da comunidade, pode ser entendida como uma ação social, porque a conduta do indivíduo é estabelecida pela conduta do outro, de proximidade e resposta à atitude do agente; de outro, a militância dos leigos é uma relação social porque é capaz de orientar a ação do indivíduo em múltiplas outras relações.

Quando a relação social é tomada pelos seus agentes e reconhecida em seu significado e passa a ser incorporada e reconhecida como regra orientadora da conduta dos agentes no campo social, esta, por sua vez, torna-se legítima.

Complementa Weber (1982, p. 29) que a importância do agente individual está voltada para demonstrar que este é o “único capaz de conferir sentido às ações, mas também pela importância que dá à autonomia interna das diferentes esferas da existência humana, ou mais precisamente, da ação social orientada por sentidos particulares”. Além disso, o agente é a única pessoa em que os sentidos dos diferentes campos da ação ocorrem ao mesmo tempo e não podem ser

entendidas de maneira objetiva e determinadas, mas compreendendo a análise das relações entre elas e do próprio agente com as mesmas. Portanto, os vínculos não são objetivos na esfera da ação, mas subjetivos, porque passam pelo sujeito-agente. As tensões criadas no campo social, na abordagem weberiana para a compreensão do sentido da ação religiosa, só podem ser compreendidas a partir do momento que se considere o agente social.

A partir destes esclarecimentos da sociologia compreensiva de Weber, para o melhor entendimento das relações dos agentes no campo social, Ortiz (1994), ao analisar a importância do pensamento de Bourdieu, pontua que o sociólogo francês desenvolve uma macro-sociologia dos campos sociais. A teoria dos campos também permite o estudo de um campo específico, como o campo religioso, no intuito de compreender a composição de estratégias que resultam no processo de conservação ou mudança da realidade social.

O campo de poder caracteriza-se por

relações de forças entre as posições sociais que garantem aos seus ocupantes um *quantum* suficiente de força social – ou de capital – de modo que estes tenham a possibilidade de entrar nas lutas do monopólio do poder, entre as quais possuem uma dimensão de capital, as que tem por definição da forma legítima do poder (BOURDIEU, 2006, p. 28-29).

A noção de campo, enquanto campo de forças, de lutas, na ótica do poder, exige do cientista social conhecer com profundidade a lógica de funcionamento das estruturas para perceber suas conseqüências. A divisão do campo social em duas camadas distintas – dominantes e dominados – implica em uma separação entre ortodoxia e heterodoxia. A primeira, procura afirmar sua hegemonia mantendo intacto o capital acumulado; a segunda, busca desautorizar os detentores de um capital legítimo.

O conflito torna-se evidente, pois implica em relações de inconformismo dos agentes sociais em relação à ortodoxia dominante. Mas, embora as noções de ortodoxia e heterodoxia manifestem relações de oposição e conflito, ambas participam da mesma lógica de funcionamento do campo.

Ao recuperarmos a questão inicial desta *Seção - qual o sentido do consenso e da mudança no contexto da ordem?* – Bourdieu (2006, p. 168-169) demonstra que

a compreensão do funcionamento deste espaço social em referência ao sistema de relações sociais na posição ocupada pelos indivíduos se dá como forma de utilização ou reprodução do campo social. No entanto, o consenso solidifica-se na medida em que os agentes sociais não percebem que o mundo social é um espaço complexo de conflito, de mudanças, em que ocorrem múltiplos interesses entre os grupos sociais. Assim, o “lócus” se sedimenta no consenso.

A escolha metodológica de Bourdieu (2006) na construção da categoria poder e das suas noções, consiste em priorizar o estudo das relações sociais do que os elementos diretamente observáveis no campo social. O limite do campo se dá na medida em que o agente social ou a própria instituição recebe influências ou sofre seus efeitos, mantendo-os ou reproduzindo-os.

Portanto, é no espaço social que se situa o cientista social, enquanto espaço das lutas sociais e da produção cultural. Então, aonde aparece a autonomia do sujeito histórico? Esta também está ligada à idéia de reprodução, em que a história do campo torna-se ainda a luta dos sujeitos no interior do próprio campo. Bourdieu (2006, p. 71) esclarece, que a autonomia “se acha objetivamente definida na relação entre cada agente e a sua própria obra, passada ou presente; [...] é o que confere autonomia relativa e, portanto, sua lógica original”.

A autonomia do sujeito implica a possibilidade de conflito no movimento da história. Neste sentido, a estreita relação entre campo social e sociedade não podem se resumir a simples condições objetivas, sejam elas materiais ou não. A heterodoxia pode ser percebida pelas classes dominadas em um processo dialético de mudança e não a simples conservação da estrutura. Esta, por sua vez, pode ceder lugar à transformação porque a sociedade não é imobilista como o campo social também não o é, tornando-se premissa fundamental para compreender os mecanismos do poder.

2.3 TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: HISTÓRIA E PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

A Teologia da Libertação é um fenômeno eclesial e cultural complexo e representa a primeira teologia no discurso da Periferia elaborada a partir da realidade dos países subdesenvolvidos, particularmente latino-americanos. Com efeito, ocorre nas CEB's uma reflexão religiosa que pode ser generalizada de TdL pelo fato de pôr em confronto um tipo de pensamento peculiar: a fé cristã e a opressão social. Trata-se de uma concepção que influencia e permeia as discussões no corpo eclesial, particularmente no Terceiro Mundo, a partir do final dos anos 60. Nesta *Seção*, com relação aos pressupostos da TdL, pretende-se responder ao seguinte questionamento: como explicar sua historicidade e tendências?

Gotay (1981) desenvolve estudo sobre a origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário como passagem do cristianismo-social ao cristianismo revolucionário nas décadas de 1960 e 1970 do último século. Justifica o autor, que tal passagem é constituída fundamentalmente pelo abandono da concepção a-histórica da história e da sociedade, na substituição por uma concepção historicizante da realidade social. Tal situação foi possível na América Latina devido a alguns fatores significativos como as condições teóricas da teologia moderna, o contexto socioeconômico e a participação política dos cristãos no processo revolucionário latino-americano nos anos 60. Analisa o autor, que as novas tendências no pensamento teológico europeu e norte-americano acarretam impacto sobre a doutrina social das Igrejas Católica e Protestante. Isto se deve pela possibilidade de historicização do pensamento europeu ocidental tendo repercussões na América Latina.

Os cristãos que conseguem perceber a realidade histórica de exploração em que a América Latina estava situada na conjuntura dos anos 60 e 70 e que por sua militância política participavam de lutas e planejavam ações eficazes de mudança da realidade social, começam, aos poucos, a se afastarem das concepções apriorísticas sobre o homem e a sociedade como um todo. Passam a re-significar e a re-descobrir o sentido da fé voltado ao compromisso político de construção do Reino de Deus. Os cristãos revolucionários sentem a necessidade de um instrumental teórico das Ciências Sociais que permita uma leitura sócio-analítica da realidade para a consolidação do projeto socialista.

Tal opção pressupõe que os conceitos devem ser revistos entendendo que a solução dos problemas no mundo se dá no cotidiano da história, opondo a noção pré-determinada da realidade da teologia tradicional ou da concepção dos teólogos reformistas pós-Concílio Vaticano II, que sustentam a concepção da salvação eterna do homem fora da história, após sua morte, na representação alegórica do Paraíso ou do Reino de Deus.

Na teologia tradicional, a salvação é teorizada por meio do catecismo católico, priorizando a memorização e apreensão da doutrina. Ocorre uma dupla redução: da alteridade em relação a algo conhecido a ser contemplado no essencial, e da exterioridade para a interioridade de um mundo particular, intimista e de negação de qualquer outra realidade mundana. Segundo Dussel (1984, p. 156), esta teologia parte da centralização do “eu penso teológico” tornando-se um saber, porque “[...] se a fé é pensar a doutrina, a teologia é pensar o pensado”. É uma teologia que se fragmenta e reduz a análise sobre o pobre a partir da reflexão já feita.

Tal teorização mostra-se interligada metodicamente nos campos da teologia tradicional: a *dogmática*, prioriza a teologia sistemática propriamente dita; a *moral*, tem o desafio de aplicar a dogmática à práxis; a *exegêse*, será o esforço contínuo de identificar nos textos sagrados os princípios da argumentação teológica; a *pastoral*, será o conjunto de orientações e procedimentos de como converter as pessoas para alcançarem à vida eterna; a *homilética*, busca ser o emprego da retórica no processo de evangelização para converter e convencer os fiéis com a palavra; a *histórica*, busca priorizar a tradição histórica e do magistério da Igreja.

A teologia européia, representava os valores de uma sociedade sustentada pelas classes dominantes expressando-se na tradição ocidental do pensamento filosófico e teológico. A concepção da pessoa humana era voltada à transcendência que lhe atribui direitos e deveres, e enquanto tal, o converte a uma realidade anterior ao nascimento e organização da sociedade civil e do Estado, no qual, o mundo e a história são envoltos por uma entidade superior, um espírito, caracterizando-se a história como cópia imperfeita do mundo celestial.

A visão bíblica tem uma concepção histórica do mundo e da sociedade diferente da tradição clássica greco-romana. A revelação torna-se tema central, em que Jehovah - do judaísmo, *YHWH* (O Senhor) ou *Adonai* (o Senhor); *Elohim* (Deus) - se faz conhecer aos homens por meio da realidade concreta para a libertação. Deus se revela na história do povo hebraico em uma dimensão real:

“[...] o Senhor disse (a Moisés): Eu vi , vi a opressão do meu povo no Egito e ouvi-o clamar sob os golpes dos chefes de corvéia. Desci para libertá-lo [...] e fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, uma terra que mana leite e mel” (Ex. 3, 7-8).

A revelação passa a ser interpretada como “palavra do que diz o mistério na liberdade; [...] é a luz para iluminar os conteúdos concretos” (DUSSEL, 1984, p. 169). Deus revela-se aos homens apresentando as pautas de uma realidade material. Mas, esta realidade, que não é a Palavra, só tem sentido se for descoberta; ao conhecê-la e interpretá-la, a Palavra, revela a própria realidade. A fé, segundo o autor, é um interpretar cotidiano da luz que Deus revelou e com a qual os cristãos compreendem o sentido da realidade inserida na história do povo. Portanto, a teologia latino-americana volta-se para a realidade, na sua cotidianidade presente busca na análise de categorias, como a totalidade, o mundo, a alteridade, o pecado, a opressão, a libertação, o Reino, entre outras, construir o seu objeto.

Desta forma, Dussel (1984, p. 177) afirma que a Teologia da Libertação “é pedagógica analética da libertação histórica-escatológica”. Ou seja, utiliza-se do método analético porque se apóia na Palavra que tem alcance longínquo, além da categoria da totalidade. Ao desordenar a totalidade, nasce a utopia desejada na história - o Reino - que triunfará além do humano.

É mister frisar que o método analético de Dussel (2000) compreende cinco momentos: a) o teólogo defronta-se com os fatos de uma dada realidade e os remete ao sistema como totalidade, buscando o sentido, sem perder a noção de horizonte para explicar o mundo; b) o movimento para o ente é demonstrativo ou científico; c) julga-se a totalidade do sistema a partir da Palavra de Deus compreendendo a história e a interpelação do pobre; d) o sistema é posto em evidência a partir da Palavra possibilitando pensar a lógica de dominação do sistema e a possível práxis de libertação; e) a práxis analética *vai além* do sistema e se torna um projeto escatológico de libertação total: o Reino de Deus!

Nos anos 60 surgem também as teologias desenvolvimentistas que anunciam o mito do desenvolvimento socioeconômico como sinônimo de salvação, buscando a construção de uma sociedade sem conflitos a partir da humanização do capital, não identificando contradições estruturais do capitalismo com o Reino de Deus.

Então, o que vem ser a constituição da Teologia da Libertação? Busca ser a resposta para a complexidade entre as contradições e a ótica diferenciada de duas concepções significativas: uma idealista e outra materialista. Cabe aqui, o seguinte

questionamento: a teologia latino-americana deve se voltar ao processo de salvação do fiel ou fazer opção política de construção de uma Igreja popular que garanta o processo histórico de libertação por meio da fé cristã? Desta forma, dada à complexidade da realidade social e religiosa da América Latina das quais os teólogos se deparavam, o substantivo *fé* se alia a outros substantivos como *política*, *Reino*, *mundo*, *social*, tornando-se temas geradores repletos de significado: “fé e política”, “fé e construção do Reino de Deus e de uma nova sociedade”, “fé e realidade socioeconômica”.

A partir da Conferência de Medellín surge, com freqüência, uma variedade de encontros, simpósios, reuniões, publicações de boletins, periódicos, obras, procurando explicar como a teologia latino-americana poderia superar a concepção tradicional de longa duração da teologia européia. Tal complexidade é percebida no modelo ocidental em que a questão social apresenta-se como algo novo, difícil de ser assimilada no intuito de uma mudança paradigmática. Neste caso, “[...] o problema teológico de fundo parece ser o seguinte: a relação existente entre libertação real no plano da história e o conceito bíblico, teológico de salvação” (GOTAY, 1981, p. 154).

Desta forma, um dos fatores que lançará a TdL em uma nova concepção é a sua noção de história em que os teóricos reafirmam o caráter materialista e histórico da fé bíblica explicada por meio da mediação hermenêutica. Alguns pressupostos são defendidos: a concepção bíblica da história é diferente da concepção helênica; o Deus hebraico não se apresenta como um deus ontológico mas se revela na história do povo; a fé é representada simbolicamente na ação dos homens voltada à libertação do povo oprimido; o Reino de Deus não é apresentado como fato dado, pré-determinado, mas é experiência histórica encontrada nas Escrituras quanto nos Evangelhos projetando no futuro a utopia; o pecado não é mais entendido como a quebra das relações de amor entre o homem e Deus ou como uma transgressão do preceito religioso, mas como algo externo, caracterizado pela injustiça social.

Para os teóricos da TdL, como Enrique Dussel (1984), pensar o mundo é pensá-lo sob uma outra ótica. É compreender o processo de dominação histórica da América Latina e dos povos do Terceiro Mundo, entendendo que o mundo está condicionado pela hegemonia do poder político e econômico e, ao mesmo tempo, condiciona as pessoas. Por isso, pensar a realidade é mudar o foco: a partir da Periferia, busca-se pensar a realidade de opressão da Periferia e não incorporar um

discurso tradicional ou da teologia progressista européia adotando-o como se fosse a realidade periférica.

Com discurso de consenso sobre a TdL, Boff (1984) entende que esta nasce de uma indignação ética diante da marginalização e da pobreza das grandes massas do continente americano. A TdL não propõe somente um novo tema, a 'libertação', mas sim, um novo modo de se fazer teologia. É uma experiência de fé contextualizada pelo compromisso com o outro, tornando-se uma teologia contextualizada; é uma militância nas lutas de libertação mantendo um perfil definido pelos movimentos sociais e pastorais; é uma teologia que comunga a práxis, isto é, um conjunto de práticas individuais na noção coletiva da organização comunitária destinadas a mudar a realidade, a transformar relações de dependência e de dominação. Para o autor, é principalmente uma teologia '*desde*' e '*sobre*', que parte da práxis e reflete a práxis de comunidades cristãs engajadas.

Em sintonia com o pensamento de Boff, outros teóricos pontuam o reconhecimento da TdL como uma teologia especificamente latino-americana e terceiro-mundista, elaborada a partir das Igrejas da América Latina, que vivem em uma situação comum e original. Tal concepção, possui forte adesão em Galilea (1978, p. 13) ao entender que "[...] a Teologia da Libertação apresenta-se com a originalidade de incluir, como inerente a ela, a situação histórica à realidade social dos povos latino-americanos", privilegiando certos temas em sua reflexão, sem excluir os demais, especialmente a análise sobre a experiência e o desafio que a libertação propõe a fé cristã.

Tal concepção é corroborada por Dussel (1981, p. 179), que define a TdL como uma reflexão que se fundamenta em uma realidade latino-americana muito mais profunda, de negação da liberdade civil e opressão dos cristãos, em uma situação política concreta, "[...] assassinados por forças para-policiais, ou pelas polícias, exércitos ou grupos vinculados à CIA", da qual, tal reflexão, cresce principalmente junto a mobilização e organização popular. Para o autor, libertar significa o movimento de reconstituição da alteridade do oprimido, do outro, compreendido como a negatividade, a possibilidade histórica e o futuro real.

De modo distinto, Löwy (2000, p. 56-57) define a TdL como "a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 60, bem antes dos novos escritos teológicos". Tal movimento, foi representativo ao envolver diferentes segmentos da Igreja, como os movimentos religiosos, laicos e pastorais apoiados

nas experiências das CEB's, como também várias organizações comunitárias criadas a partir das próprias CEB's. Destaca o autor, que sem a existência desse movimento social não seria possível entender fenômenos sociais e históricos como a emergência do sindicalismo no final dos anos 70 no Brasil e o surgimento do movimento revolucionário na América Central.

Para o autor, o termo Teologia da Libertação não parece ser o mais apropriado, pelo fato que o movimento surgiu antes da “nova teologia”, sendo que seus atores principais não são teólogos. Defende, no entanto, a terminologia de “cristianismo da libertação”, por “ser um conceito mais amplo que ‘teologia’ ou que ‘Igreja’ e inclui tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto à fé e a prática” (LÖWY, 2000, p. 58). Sua importância reside no entorno das suas concepções e a forma como se torna presente nas pastorais de base da Igreja, ao aglutinar e mobilizar pessoas ao redor de propostas comuns. Assim, encontram-se no cristianismo de libertação elementos de seita e de Igreja, em que as relações de poder no seio da Igreja devem ser compreendidas como relações complexas entre a Igreja popular e a Igreja ortodoxa. É por isso, na concepção de Löwy (2000, p. 59), que a TdL não deve ser entendida simplesmente “como um discurso social e político”, mas como “uma reflexão religiosa e espiritual” compreendendo que os pobres são os próprios “agentes da sua libertação e o sujeito da sua própria história”, e não objeto de atenção caridosa.

A partir do final dos anos 60, do século passado, a palavra-chave *libertação* é o correlativo da palavra *dependência* sendo utilizada, no âmbito das Ciências Sociais e da Pedagogia, em uma conjuntura histórica latino-americana de opressão dos Regimes Militares e de exploração e submissão das nações ao sistema capitalista.

O conceito “libertação” é entendido, como algo que nunca pode ser regionalizado em nível material, social ou meramente espiritual. Ao contrário, a libertação só é possível quando se mantém aberta à integralidade das exigências humanas, pois “[...] é somente autêntica quando guarda seu caráter integral, mas também e principalmente quando é efetivada pelas próprias vítimas, pelos próprios pobres” (BOFF, L.; BOFF, C., 1985, p. 86).

Galilea (1978) busca justificar o conceito de libertação por meio do vocabulário teológico latino-americano. Considera que nas décadas de 1950 e 1960 ocorre o antecedente imediato da idéia de libertação que está subentendida na

Encíclica Populorum Progressio, do papa Paulo VI, ao empregar o conceito de “desenvolvimento integral”, entendida como promoção do homem em todos os seus aspectos e, posteriormente, na *Encíclica Evangelii Nuntiandi* atribuindo a categoria libertação o sentido de esforço e luta para superar as formas de dominação.

No entanto, será na Conferência de Medellín (1968) que a categoria *libertação* passa a ser utilizada e difundida entre os fiéis assumindo um estatuto eclesial da TdL. O termo libertação tem sólidas consonâncias bíblicas: Deus se revela plenamente em Jesus; é um Deus libertador. Ainda para Galilea (1978, p. 25), a categoria libertação “exprime melhor a idéia do homem que vai se tornando sujeito do seu destino e de sua história. Implica a idéia de superação das servidões e o advento da justiça; [...] deve acompanhar toda promoção social para que seja libertadora”. Mas, será somente a partir da Conferência de Puebla (1979), que o conceito assume amplamente o tema da evangelização libertadora na mesma perspectiva.

Com a Conferência de Puebla, as teses defendidas pelos teólogos concentraram atenção principalmente no processo de libertação da realidade econômica, social, política e cultural de opressão dos povos da América Latina, caracterizada, na época, como pecado social que historicamente os pobres haviam sofrido. Segundo Lenz (1992, p. 125), a TdL procurava transpor para o campo religioso as críticas realizadas ao sistema sociopolítico e econômico fundamentada pelas Ciências Sociais. No entanto, o pecado tem raiz social e estrutural. Sustentada na releitura dos textos bíblicos pelas CEB's e inspirada na opção preferencial pelos pobres, os teólogos condenam todas as formas de pecado social que oprimem o pobre e que não se traduz em justiça social.

A libertação cristã pode ser entendida por meio de dois elementos complementares e inseparáveis: “a superação de todas as servidões que dilaceram o homem e a sociedade e [...] a libertação para o crescimento progressivo no ser, na comunhão com Deus e com os homens” (CELAM, 1980, p. 353-354). Para os teólogos da libertação, tais aspectos sintetizam as libertações humanas, sociais e históricas e a salvação que nos é dada por Jesus Cristo. A libertação cristã propõe, por conseguinte, que a mudança deve processar-se na transformação das consciências e na transformação das estruturas sociopolíticas e econômicas.

Se o conceito libertação é construído historicamente nos embates e experiências da Igreja, da mesma forma, a TdL procura reinterpretar toda a tradição

e as sagradas escrituras a partir da questão central: como ser cristão em um continente de pobres explorados e oprimidos? “[...] Ela se constitui em um contexto socioeconômico de opressão e marginalização, tomando partido do pobre” (ANDRADE, 1996, p. 50).

O sentido de libertação é entendido pelos teólogos em seu caráter integral principalmente quando assumido pelas comunidades, pelos próprios pobres por meio da sua organização. Neste caso, o processo de libertação não deve ser interpretado na perspectiva que as políticas públicas de Estado ou os programas pastorais assistencialistas da Igreja Católica passam a libertar integralmente o pobre da realidade de miserabilidade e desigualdade social. Estas instituições possuem seu grau de importância, mas o processo de libertação, na ótica dos teóricos, se dá quando o pobre torna-se o sujeito principal do processo de luta contra as mazelas sociais do qual está inserido, em um processo de organização comunitária apoiado pelos seus pares. É esta anti-realidade, no grito dos oprimidos, que se caracteriza o lócus da Teologia da Libertação.

2.3.1 Contextualizando as fases da Teologia da Libertação

O contexto dos anos 1960 a 1980 na América Latina, e mais especificamente no Brasil, do ponto de vista socioeconômico, é marcado pelo processo de consolidação da industrialização. Mas, tal processo de crescimento industrial e do Produto Interno Bruto (PIB), não significou que toda a população pudesse usufruí-lo, aumentando a disparidade social entre ricos e pobres. O trabalho no campo diminuiu, havendo um forte processo de migração para a cidade e do trabalho operário ligado à construção civil e nas fábricas.

Do ponto de vista político, este período é caracterizado, na América Latina, pelas ditaduras militares, instauradas para garantir o processo de industrialização capitalista, reprimir as organizações populares e os movimentos sociais, como também garantir o modelo fortemente concentrador de rendas.

Surge, assim, um novo tipo de pobreza hegemônica: a do trabalhador urbano e rural, explorado pelas estruturas capitalistas de produção, dentro do marco do processo de acumulação fordista, diferente das massas pobres agrícolas e urbanas anteriores, resultado de um processo de exploração ou marginalização pré-capitalista (ANDRADE, 1996, p. 51).

É a este pobre e os mais pobres, excluídos historicamente pelo sistema capitalista, que a pastoral latino-americana volta-se na década de 60 e que identificaria como opção “preferencial” pelos pobres. Do encontro entre reflexão teológica e teorias críticas da economia industrial capitalista, compreendidas como as que melhor explicavam a situação do pobre latino-americano e guiavam à práxis de superação desta situação é que surge a Teologia da Libertação.

A TdL não surge por geração espontânea, mas tem uma história recente³. Segundo Dussel (1981, p. 179), a expressão dos movimentos católicos da juventude e sua exigência a compromissos políticos passam a radicalizar suas idéias pelo fato que estes não aceitam mais com tanta normalidade a aliança da burguesia industrial com as oligarquias tradicionais. Desta forma, muitos estudantes suportam, com desconhecimento de causa, a falta de direito à propriedade para as classes oprimidas. Negam a sua classe e passam do reformismo à revolução, adotando não um anticomunismo de direita, mas de extrema esquerda, caindo, por vezes, em um romantismo por falta de realismo político.

Importância tiveram as ordens e congregações religiosas que gozavam de certa autonomia no interior da Igreja, sendo menos controladas pelo poder eclesiástico do que o clero diocesano. Os religiosos tiveram formação humano-religiosa e educacional de alto nível recebido nas instituições católicas, particularmente em universidades da Bélgica, França e Alemanha, tendo contato com obras clássicas de autores das Ciências Sociais e temas emergentes da teologia contemporânea.

A presença de missionários europeus e norte-americanos em várias regiões pobres na América Latina, particularmente no Brasil, permitiu que os mesmos se defrontassem com uma realidade cultural, socioeconômica e política completamente diferente do país de origem. O contraste social e religioso de lugares periféricos com

³ Na concepção histórica de longa duração, alguns autores buscam identificar uma referência significativa na causa dos oprimidos para a reflexão teológica; esta, pode remontar, a Bartolomeu de Las Casas no século 16.

as cidades pólos ou regionais, onde as dioceses tradicionais mantinham sua presença e influência, possibilitou a identificação do religioso com os problemas cotidianos do pobre. Muitos dos religiosos e alguns bispos, como Dom Pedro Casaldáliga, adotaram discursos do pensamento de esquerda, mudaram sua visão sobre a realidade e buscaram repensar as suas concepções teológicas. Ao tirar as “vendas” dos olhos, tal segmento religioso não poderia ignorar os conflitos sociais e as correntes de pensamento filosófico e político, entre elas, o marxismo.

No âmbito católico, considerando o contexto de subdesenvolvimento dos países latino-americanos e de regimes autoritários no cerceamento dos direitos políticos e sociais, o confronto de idéias não se dá imediatamente entre a teologia tradicional e a TdL, mas entre a teologia desenvolvimentista, inspirada no pensamento europeu da época e a TdL que passa a expressar a fé das classes emergentes: os operários, camponeses, marginalizados e setores médios. No caso, as críticas que os teóricos da libertação fazem aos teólogos europeus, freqüentemente, são endereçadas àqueles que buscam desautorizar o pensamento teológico na Periferia.

Nos anos 60, o impacto criado pelo Concílio Vaticano II apontava um novo sentido de atualização doutrinária e pastoral da Igreja Católica na América Latina, tendo seu corolário maior na Conferência do Episcopado em Medellín, expandindo-se até meados dos anos 70, no qual já se encontravam disponíveis os principais estudos teológicos em uma nova perspectiva da realidade social e cristã. A TdL nasce da Conferência do Episcopado em Medellín influenciando no processo que levou à elaboração do novo projeto voltado à realidade latino-americana.

A Conferência *Theology in the Americas* realizada em Detroit em agosto de 1975, possibilitou que os teólogos latino-americanos entrassem em contato com as demais formas de teologias, discutindo sobre a questão do negro, do índio, da mulher e começaram a falar em *teologia da libertação*.

Teólogos como Leonardo Boff, entendem que este período é caracterizado pelo momento em que a TdL perde a euforia inicial e descobre o tempo político do cativo. A noção *do cativo*, é um tema defendido por Boff (1975) a partir da publicação da obra *Teologia do Cativo e da Libertação*, centrada na idéia do exílio, do isolamento, como forma de pensar o lugar do teólogo a partir da práxis social e cristã.

A fase de sistematização ocorre a partir de 1976, quando os teólogos da nova geração empenham-se na construção de um pensamento voltado a refletir o seu próprio método e a repensar, em uma nova perspectiva, as temáticas da cristologia, voltada aos tratados da pessoa de Jesus Cristo e sua doutrina, e da eclesiologia, enquanto campo de estudo sistemático sobre a realidade histórica e teológica da Igreja Católica⁴.

Neste sentido, a expressão inicial da TdL se dá com Gustavo Gutierrez quando em conferência na cidade de Chimbote (Peru), em julho de 1968, apresenta um esboço da nova teologia, que será publicada em 1971 (*Teología de la Liberación: perspectivas*) com maior aprofundamento teórico.

No mesmo ano, Hugo Assmann publicou *Opresión-Liberación: desafios a los cristianos* procurando dar uma base teórico-epistemológica às reflexões teológicas na perspectiva de libertação do pobre e oprimido; em 1972, o teólogo Leonardo Boff publicou *Jesus Cristo Libertador* caracterizando uma trilogia dos primeiros textos que deram origem à nova corrente teológica na América Latina, de perspectiva terceiro-mundista.

Boff (1972), ao publicar *Jesus Cristo Libertador*, dá ênfase à reflexão antropológica sobre a análise eclesiológica, ou seja, entende que na América Latina o homem e não a Igreja Católica, está no centro das atenções, no debate da fé cristã e da realidade social. Procura discernir algumas premissas importantes: do núcleo da mensagem cristã a partir do lamento utópico e crítico sobre o factual e o dogmático; da realidade social percebida sobre a situação pessoal com ênfase nas mensagens libertadoras de Cristo, e da ortopraxia sobre a ortodoxia católica com destaque para o momento praxicológico da mensagem de Cristo. Para o autor, os pobres passam a ocupar o lugar teológico, não no sentido clássico de *fonte*, mas no sentido dinâmico de *lugar* no qual se manifesta a presença do Deus-Pai e do Deus-Filho.

Tão logo os primeiros textos inauguram uma reflexão teológica diferenciada e voltada à realidade latino-americana, vários autores, a partir dos anos 70, começam a expressar suas idéias por meio de publicações e na participação de encontros: Gustavo Gutiérrez, Rubem Alves, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo Boff, Frei Betto, Jon Sonbrino, Ignacio Elacurría, Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz, Pablo

⁴ Com a constituição da Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo em 1976, a Teologia da Libertação passa a integrar o contexto mais amplo da teologia do Terceiro Mundo.

Richard, José Miguez Bonino, Juan Carlos Scannone, Ruben Dri, Enrique Dussel, Clodovis Boff, Juan-Luis Segundo, Samuel Silva Gotay, entre outros. A adesão toma corpo e presença masculina, fundamentada em um discurso teológico politicamente correto contemplando as questões de gênero e das minorias.

A TdL, por sua vez, passa a ter momentos históricos ou fases distintas. O *primeiro momento* ocorre entre os anos de 1959 a 1968, conhecido como o tempo de preparação. Este período possui uma forte influência da teologia progressista, apoiando-se no processo mítico do desenvolvimento dos povos subdesenvolvidos, graças à ajuda técnica do capital dos países ricos europeus e dos EUA. Neste sentido, a reflexão da fé no campo sociopolítico e econômico propõe reformas sociais parciais. Para tanto, a teologia progressista tem uma espiritualidade funcional: a graça de estado, de maneira ordeira e disciplinada, ajuda a cumprir o dever e dar o bom exemplo. A noção de conflito é praticamente rejeitada porque o cristão foi educado dentro de uma cultura burguesa eclesial.

A fase de preparação pode ser percebida na Conferência de Medellín ainda com seu vocabulário desenvolvimentista no discurso voltado a promoção humana, ao desenvolvimento econômico, mas também, refere-se à libertação em uma dimensão sociopolítica. O fato característico na formação de uma intelectualidade teológica latino-americana, nesta fase, é que desde o final da Segunda Guerra, grupos de seminaristas e teólogos estudaram na Europa. Inicialmente, viam-se influenciados pelas principais teses teológicas, mas, paulatinamente, começaram a descrever a realidade latino-americana na medida em que se inseriam na realidade social e dialogavam entre si. Neste caso, a exigência de expor a teologia para outras pessoas permitiu aos teólogos ampliar seu discurso para a realidade da América Latina e tomar consciência da problemática da pobreza e da injustiça social. Destacam-se, neste período, Juan Luís Segundo e José Comblin.

A *segunda fase* é compreendida como a formulação da TdL, no período de 1968 a 1972. Para tanto, a conjuntura do final dos anos 50 é significativa em que os líderes da Revolução Cubana aparecem como símbolos mundiais e latino-americanos no processo de *libertação* do imperialismo estadunidense. É a partir desta realidade que se produz em nível das Ciências Humanas, a partir de 1964, um diagnóstico por meio da teoria da dependência, entendendo que se torna complexo o processo de desenvolvimento dos países subdesenvolvidos, *periféricos*, pois seu subdesenvolvimento decorre do fato de serem espoliados sistematicamente pelos

países do Centro influenciando os teólogos da libertação para a construção de uma visão sócio-analítica, por meio das Ciências Humanas, da realidade social.

Teóricos como Richard Schull, Rubem Alves e Lucio Gera voltam-se contra a teologia da secularização, ou seja, considerada uma conseqüência da própria fé que “liberta o mundo de características divinas ou mágicas e o devolve ao homem para o seu campo de criatividade responsável” (BOFF, 2005, p. 52). Será a partir da práxis da libertação que se efetuará uma crítica consistente às teologias da revolução, da morte de Deus, da secularização. Os teólogos da libertação cobram consistência na consolidação do pensamento teológico, sendo que a partir do encontro em Escorial (Espanha), em 1972, várias revistas importantes na América Latina começam a publicar contribuições dos autores. Estes, por sua vez, entendem que a reflexão teológica deve contemplar o compromisso político concreto do cristão, em sua situação geopolítica de Periferia e em sua situação social de intelectual orgânico das classes oprimidas.

A *terceira fase* da TdL é conhecida como o período do cativo e do exílio, a partir de 1972. Tal tema é proposto pelos teólogos brasileiros a partir da dura realidade de repressão militar que a América Latina, particularmente o Brasil, estava sofrendo na época. Segundo Dussel (1981), os grupos se redefinem diante da perseguição tanto de fora (Estado) quanto de dentro (Igreja), buscando a construção de um pensamento original e latino-americano.

Neste momento, a TdL é rotulada como a extrema esquerda e adepta dos grupos guerrilheiros, e logo é criticada como sendo o apoio estratégico e marxista-cristão desses grupos violentos. Note-se que progressistas, reformistas, teólogos desenvolvimentistas e pós-conciliares criticam a TdL e formulam novos projetos apoiados por entidades católicas alemãs ou de outro grande centro. A partir de 1972, as reuniões em Toledo e Bogotá são contrárias à TdL. É decidido o fechamento dos Institutos de Pastoral de Quito e de Medellín. Aos poucos, busca-se encerrar semanas teológicas, institutos, grupos orientados para a TdL. No bojo das perseguições, as lideranças buscam maior inserção nos movimentos populares de esquerda e passam a identificar-se com os mártires da Igreja latino-americana.

Será somente a partir do encontro realizado no México em 1975, que a TdL amplia sua problemática. Os teóricos centram suas reflexões na discussão Centro-Periferia ao buscar a integração dos teólogos latino-americanos com teólogos da

Ásia e da África, alguns teólogos críticos do sistema e teólogos norte-americanos representantes dos movimentos do feminismo, da teologia negra e dos chicanos⁵.

A *quarta fase* da TdL ocorre a partir de 1976, caracterizada pelo seu crescimento significativo. Cresce em temas e fiéis tendo por base a consolidação paulatina de uma igreja popular. Por isso, os temas da teologia visam ao entroncamento com a realidade popular latino-americana, ou seja, a reflexão teológica no âmbito da eclesiologia, da eclesiogênese (nascimento de um novo tipo de Igreja) a partir do povo, da cristologia e do pobre, passando a ocupar o centro de todas as disputas teológicas.

Na década de 1970, cresceu principalmente em três frentes da religiosidade popular: a teologia da mulher, como sujeito coletivo e particular da preocupação teológica e como tema objetivo; o racismo, representada pela teologia negra, e na temática indígena em toda América Latina.

Com relação às questões de gênero, pouco consideradas pela TdL nos anos 60 a 80, estas conquistam espaço possibilitando novas reflexões, perspectivas e objetos. Desse modo, o pensamento utópico de uma “nova sociedade” e de um “novo homem” precisa ser re-significado. Andrade (1992, p. 62), explica que a cotidianidade, enquanto tempo teológico e político, “[...] tira a exclusividade do futuro como único tempo provido e provedor de sentido, capaz de justificar seja o presente e o passado”. Isso não representa o fim da esperança caracterizando o presente como um tempo sem futuro. O futuro continua sendo traçado por meio das ações e práticas populares, mas na idéia de que a utopia deixa de ser vista de modo teleológico e se torna processo no cotidiano.

A partir do *final dos anos 80 à atualidade*, vários temas são objetos de reflexão recebendo forte adesão o discurso ecológico, com abordagem holística, distanciando-se das produções teológicas das fases anteriores. Ocorre em tal conjuntura, mudanças significativas no mundo como a queda do muro de Berlim, a desintegração do Império Soviético, a hegemonia dos mercados nacionais e regionais, a expansão do sistema neoliberal como organização político-cultural da ordem capitalista, entre outros. Na ótica de alguns teólogos, entre eles Leonardo Boff (1993; 2006), tal realidade exige da teologia a possibilidade de recriar suas

⁵ Historicamente, são os cidadãos hispânicos (mexicanos) oriundos dos territórios norte-americanos que pertenciam ao México. Na atualidade, convencionou-se identificar como *chicano* o cidadão estadunidense de origem mexicana ou imigrante mexicano nos EUA.

categorias de análise, a abrir o horizonte da sua perspectiva e a desenvolver suas estratégias de libertação a partir do pensamento “ecológico integral”.

A literatura atual sobre a TdL identifica que esta não nasceu com uma preocupação ecológica, mas na indignação ética diante da pobreza e da miséria coletiva de multidões de povos do Terceiro Mundo. Afirmam os teólogos, que a opção pelos pobres contra a sua pobreza voltada à libertação continua sendo o núcleo central. A mudança do discurso para o conceito ecologia é entendido como ampliação da TdL, como consequência do avanço provocado pelo neoliberalismo em um processo de mundialização dos mercados utilizando-se de tecnologias de ponta para aumentar a produção e, simultaneamente, a exclusão de trabalhadores em várias regiões do mundo.

Defendem a concepção, que pensar uma opção pelos pobres é refletir como que os homens podem construir relações e valores comunitários por meio de uma sustentabilidade que não seja a simples materialização do desejo de consumo, mas o interesse em voltar-se para o bem comum, começando por uma tomada de consciência e de atitude no respeito à natureza e à complexidade do seu ecossistema.

Em todo o processo de sistematização teórica da TdL, esta apresentou algumas correntes bastante distintas: a *teologia a partir da práxis pastoral da Igreja*, de cunho pastoral e espiritual da libertação; a *teologia a partir da práxis dos povos latino-americanos*, destacando com importância os aspectos culturais do *ethos* popular; a *teologia a partir da práxis histórica*, reunindo os principais teóricos da libertação; a *teologia no contexto da libertação integral*, chamando atenção para a importância dos aspectos sociopolíticos da libertação nos países do Terceiro Mundo; a *teologia a partir da práxis de grupos revolucionários*, priorizando o discurso sobre a ação revolucionária de grupos cristãos. Neste caso, Gutiérrez (1998, p. 358) parece resumir a proposta da TdL:

[...] em um continente como a América Latina, o desafio não vem do não crente, e sim do *não-homem*, quer dizer, daqueles que não são reconhecidos como homens pela ordem social estabelecida: o pobre, o explorado, aquele que é sistemática e legalmente espoliado de sua qualidade de homem, aquele que mal sabe qual seja um homem. O não-homem põe em questão, antes de tudo, não tanto nosso mundo religioso e sim nosso mundo econômico, social, político, cultural; e é por isso que leva à transformação revolucionária das próprias bases de uma sociedade

desumanizadora. Portanto, a pergunta não versará sobre como falar de Deus num mundo adulto, mas sobre como anunciá-lo como Pai em um mundo não-humano, sobre as implicações que comporta o dizer ao não-homem que ele é filho de Deus.

Para o autor, esta teologia tem como interlocutores maiores os ausentes, os excluídos da história, acreditando que a partir desta concepção, na América Latina, os pobres estão se tornando os sujeitos históricos de um processo de libertação popular, e isso implica em um questionamento da ordem política, social e econômica, que os oprime e marginaliza, e certamente também da ideologia que pretende justificar esta dominação.

Para Galilea (1978, p. 40-41), há teóricos que dão mais importância às raízes culturais e históricas latino-americanas e ao seu significado no processo de libertação, discutindo sobre a idéia de povo e as virtualidades do povo oprimido. Outros teólogos dão mais importância aos fatores econômicos e ideológicos da injustiça; insistem mais na reflexão sobre as classes sociais em conflito como ponto de partida para a libertação. Nesta tendência, se utilizam de certas categorias da teoria marxista e das Ciências Humanas para a leitura da realidade. Há, ainda, teólogos que discutem temáticas a partir da categoria do pobre e de sua libertação na Bíblia. Assim, o cuidado que se deve ter, é que para muitos, toda a reflexão sobre a libertação, teológica ou não, ficou identificada como TdL ocorrendo um reducionismo na ótica política e não na complexidade do seu pensamento.

Neste sentido, segundo Dussel (1981, p. 188), as posições teóricas no plano teológico podem ocorrer de modo intermediário entre a teologia da dominação e da libertação tornando-se conservadoras, reformistas, conformistas, de resistência, revolucionárias, etc. Embora ocorram concepções distintas, é fundamental compreender que, na realidade concreta, existe um sujeito privilegiado produtor do discurso teológico - o pobre - que alimenta o discurso teológico marginal, implícito, espontâneo, de resistência, representado na teologia popular para a reflexão e a práxis.

Com posições distintas, porém, não antagônicas, Libânio (1987, p. 161-162) destaca que na medida em que a TdL situa-se socialmente, esta abre uma perspectiva ímpar na relação teoria e prática. Conseqüentemente, o autor distingue três níveis entre teoria e prática no seio da TdL:

[...] uma reflexão teórica em que toma a prática das comunidades cristãs como matéria-prima de sua reflexão, tornando-se uma teologia da práxis; [...] uma relação prática com a práxis na medida em que o próprio teólogo se situa no bojo de lutas da comunidade e se compromete com elas; e [...] o fato da teologia ser uma teologia para a prática.

De outro lado, Löwy (2000, p. 88) defende a hipótese “que a originalidade da TdL resulta precisamente de uma síntese que supera a oposição clássica entre tradição e modernidade”. A TdL adota os valores da modernidade nos ideais libertários da Revolução Francesa e da separação entre Igreja e Estado. Imbuídos de tais premissas, os teólogos buscam criticar a rigidez à disciplina, a obediência e a manutenção da ordem nos quadros da própria Igreja. Boff (2005, p. 76) ao questionar as estruturas do poder da Sé Romana comparada à idealização de uma Igreja popular de base comunitária e cristã, desafia às autoridades eclesiais ao publicar *Igreja, Carisma e Poder: ensaios de eclesiologia militante*. Observa-se a afirmação de Boff (2005, p. 71):

[...] a Igreja [...] ao anunciar o Evangelho, ela anuncia a Política que deriva do Evangelho. Está interessada na Política e sempre esteve. [...] A Igreja não pode não fazer Política em maiúsculo, quer dizer, não pode ser indiferente à justiça ou injustiça de uma causa, não pode silenciar em face da manifesta exploração de um povo; numa tal Política, não há neutralidade: ou se é pela mudança na direção de maior participação social ou se é pela manutenção do *status quo*, que, em muitos países, como no nosso, marginaliza grande porção da população.

Mas, não se pode esquecer, que os teólogos, de modo geral, representam um segmento religioso e acadêmico pequeno-burguês. Ressalta-se que o trabalho intelectual e de formação de lideranças possui valor. São solidários e comungam do sofrimento do pobre, como o “outro”, enquanto *ser negado, aquele que não é* – utilizando-se, aqui, da crítica filosófica de Dussel (1985; 2000). Mas não são pobres! Não vivem como os pobres, não sentem cotidianamente a dor e o sofrimento do pobre, pois não têm a necessidade de trabalhar diuturnamente para se manter recebendo baixos salários, porque são respaldados por uma Ordem ou Congregação que lhes dá casa, comida, roupas, dinheiro, estudos, viagens, livros, remédios, cursos, justificados na opção dos votos da vida religiosa que exige

abdição das possessões materiais. Exemplo disso, é o próprio Leonardo Boff, um religioso de grande expressão nos quadros da TdL, dos movimentos sociais e das CEB's no Brasil, e ao mesmo tempo, intelectual de formação européia, poliglota, professor da Faculdade de Teologia de Petrópolis, docente convidado freqüentemente para lecionar cursos em universidades européias, redator da Revista Eclesiástica Brasileira (REB) até o ano de 1986, além de uma variedade de outras ocupações.

As reflexões críticas ao capitalismo em uma constelação de temas variados que representam a opressão aos povos latino-americanos é discurso de consenso entre os teólogos. No entanto, quando se trata de temas polêmicos como o aborto, a eutanásia, o uso da camisinha e de anticoncepcionais, a união do mesmo sexo, o sacerdócio feminino, o divórcio, entre outros temas, tornam-se cuidadosos em relação ao posicionamento do clero tradicional e da hierarquia eclesiástica.

Da mesma forma, com relação ao seu envolvimento político; a TdL não sendo considerada um movimento político, em tese, não pleiteia cargos, tanto na esfera pública, quanto nos quadros da própria Igreja. Os teólogos entendem que cabe aos partidos políticos de esquerda a participação do pleito eleitoral. Mesmo definindo-se em alguma causa política ocorre um distanciamento proposital para apresentar novas críticas, continuar o processo de conscientização e organização popular.

2.3.2 Considerações sobre a mediação sócio-analítica e hermenêutica

O discurso do método está centrado na reflexão teológica, tendo por tema o âmbito da política, sendo levado a cabo por Clodovis Boff em um denso estudo intitulado *Teologia e Prática: teologia do político e suas mediações*, publicado em 1978, constituindo-se de uma reflexão crítica, de base epistemológica, buscando dar estatuto e suporte teórico à teologia latino-americana. Tal estudo, se percebe alguns elementos que estruturam o discurso teológico em uma opção antecipada pelos pobres e na indicação de mediações significativas: a leitura da realidade a partir dos

pobres no interesse de libertação dos pobres; a utilização das ciências do homem e da sociedade, na idéia de meditar teologicamente *sobre (e a partir)* da realidade; a construção de um postulado de ações pastorais que ajudem no caminho dos oprimidos.

A peculiaridade epistemológica apresentada por C. Boff (1978) reside no processo de análise, ação e reflexão da mediação sócio-analítica. Essa mediação é necessária para interpretar o real, que, no caso da relação teoria e práxis, se resumem no social. Mas, na ótica dos teóricos da libertação, tal mediação sócio-analítica pode ser utilizada incorretamente como nas expressões: “a Igreja tem uma missão de caráter social” ou “a fé implica a política” na qual a visão sócio-analítica passa a ser justaposta à análise teológica. Neste caso, alguns autores da TdL apresentam, de maneira geral, um consenso em desenvolver análises em contextos geopolíticos diversos, em reivindicar o nexos entre fé, teologia e práxis.

Para L. Boff (2004), o teólogo da libertação faz a opção política, evangélica e ética preferencial pelos pobres. Trata-se de uma opção política, porque situa o teólogo em determinado lugar social: ao lado dos oprimidos. É opção ética, porque nasce de uma indignação ética em relação aos escândalos e às mazelas da pobreza; é opção evangélica, porque encontra sua motivação mais profunda no Evangelho, do qual o pobre é o critério escatológico da salvação ou perdição.

Essa opção prévia determina o *lugar social* onde o teólogo faz teologia e, por sua vez, interfere no lugar epistemológico no *como* o teólogo faz teologia.

A ‘interferência’ exclui tanto a falta de relações entre teoria e prática como a existência de uma relação direta, pois a lógica da ciência não é a lógica da práxis; a “interferência” do lugar social no lugar epistemológico ou teórico indica uma relação indireta, no sentido de que o lugar social é que torna possível um discurso teológico correspondente: o ‘que fazer’ torna-se objeto do ‘que pensar’. É por força dessa opção prévia, assim configurada, que a teologia da libertação é teologia *desde* e *sobre*, a-partir-de e sobre a práxis, teologia entendida rigorosamente como ato segundo (GIBELLINI, 1998, p. 354).

No entanto, a TdL utiliza uma mediação sócio-analítica. Ao dialogar com as Ciências Sociais, procura superar as antigas concepções da tradição filosófica como o aristotelismo e o platonismo, buscando privilegiar a mediação sócio-analítica, no

intuito de sempre partir da práxis e objetivar a práxis. A nova abordagem do discurso teológico de libertação não exclui a mediação filosófica, ao contrário, situa e vincula a teologia com a prática por meio de uma visão mais ampla e profunda da realidade sociocultural.

Faz-se mister salientar que “o humanismo teológico [...] não pode mais ocupar todo o espaço da problemática teológica” (BOFF, C., 1978, p. 53). Esta dimensão sócio-analítica depende da opção prévia feita pelo teólogo da libertação de acordo com as práticas das comunidades cristãs engajadas ao optarem por uma leitura conflitante da realidade que estão vivendo. A partir dos critérios que lhe oferece a fé se dá a dimensão sócio-analítica articulada com as análises efetuadas pelas Ciências Sociais.

Outro aspecto importante é o julgar analítico, em um duplo sentido, de conhecimento crítico e da iluminação, a partir da própria fé, em uma abordagem de mediação hermenêutica. Importa conhecer, compreender e decifrar as causas do sofrimento, buscar suas raízes culturais no jogo das relações de poder econômico, político e ideológico sobre a realidade. A pobreza é produzida. Ela não é um simples fator natural de aceitação e acomodação, sendo o pobre concebido como um ser explorado e um empobrecido.

Desta forma, é na idéia do agir que a TdL entende a importância da fé cristã no processo de contribuição para a transformação das relações de injustiça rumo às relações que propiciem dignidade de vida para todos. Na concepção dos teólogos, a fé cristã não detém a idéia de libertação, mas soma-se a outras forças simbólicas que tomam a possibilidade de organização do povo e sua presença na sociedade, assumindo a idéia de celebrar a dignidade da vida como símbolo maior de libertação. Entende Leonardo Boff (2006), que a fé não é um simples discurso sobre a história dos homens e das mulheres oprimidos em uma situação de pobreza, mas práxis da história, sobre a qual a teologia constrói sua reflexão. Ainda na visão clássica do pensamento da TdL, pelo compromisso ético com a dignidade da pessoa humana, a idéia de libertação não se reduz somente à tradição do pensamento esquerdista das ciências sociais, mas como uma realização utópica dos dinamismos da vida social e da liberdade.

A TdL surgiu como produto da hermenêutica no final da década de 1960 e se destaca a partir dos anos 70. Procura elaborar uma renovação hermenêutica, ou

seja, interpretar a Escritura a partir de uma situação política e social determinada, de acordo com a realidade local passando a ser lida com a mediação sócio-analítica.

A hermenêutica entendida como reflexão à luz da Palavra de Deus ou reflexão segundo a perspectiva da fé, refere-se à positividade cristã, ao aspecto objetivo da fé, seja dogmático ou histórico, vinculado à ordem do dado que está situado em algum lugar. Neste caso, a Escritura deve ser compreendida não como um conjunto de livros interpostos em uma obra, mas como uma totalidade articulada de histórias repletas de significados. Segundo C. Boff (1982, p. 239), a possibilidade de interpretar o texto para “se re-apropriar do sentido originário da mensagem escrita” chama-se hermenêutica. Torna-se *mediação* quando ocorre uma relação da “teologia do político” com a base dos textos originais cristãos, a sua fonte, passando a atribuir à teologia do político sua identidade.

A mediação hermenêutica enfatiza a relação recíproca entre o leitor e o texto, como uma reação à nova crítica literária e ao estruturalismo que ensinaram à autonomia do texto. Seu suporte filosófico vem das obras do filósofo alemão Gadamer⁶. Tais obras são reações contra a idéia de que somente o método científico é totalmente objetivo e capaz de chegar à verdade.

Para tanto, as relações são regidas por uma lógica do exercício da prática teórica. Tal lógica deve ser compreendida na concepção do círculo hermenêutico. Este, por sua vez, não é homogêneo: possui normas, é dialético e apresenta relações de tensão no próprio círculo. Mas, do que se trata o círculo hermenêutico? Para C. Boff (1982, p. 244), o círculo é revestido de várias maneiras, mas alguns critérios são fundamentais para sua compreensão:

- a) a *Palavra de Deus*, não está presente na Escritura como também no espírito da comunidade de cristãos que lêem o texto, mas na relação dinâmica entre os dois, repleta de significados, não necessariamente caracterizando uma noção de objetividade;
- b) a *criação do sentido*, que só é possível ser percebida na relação direta entre leitor e texto, entre as questões que emergem nas entrelinhas do texto ou problematizadas pelo leitor na busca de respostas;
- c) a *estrutura/sentido*, que mostra as relações possíveis entre explicação e

⁶ Hans-Georg Gadmer nasceu em Marburgo, na Alemanha, em 1900. Licenciou-se com uma tese doutoral em filosofia dirigida a Martin Heidegger em Friburgo (1922). Ensinou Estética e Ética nas Universidades de Leipzig e Frankfurt. Erudito; é autor de muitos livros destacando-se *Verdade e Método* (1960), cujo texto apresenta os pressupostos e objetivos da corrente hermenêutica.

compreensão, a partir da leitura e do estudo da Escritura. Neste caso, se a Bíblia é tida como um livro importante entre os cristãos, isto não se dá pela qualidade textual da publicação de uma obra milenar, mas pelo sentido que ela suscita;

- d) as *relações entre presente-passado*, não caracterizam relações determinadas no plano da história. O texto está sempre em aberto para novas interpretações pelo fato de privilegiar a temporalidade do presente. Afinal, o sentido do texto bíblico diz respeito ao presente do leitor, tornando-se o centro das atenções.

Clodovis Boff (1982, p. 248), ilustra as relações possíveis que o círculo hermenêutico pode criar: “[...] procura-se o sentido sob o sinal, a palavra sob a Escritura, o espírito sob a letra, o sentido no presente, a palavra no tempo, tudo isso através do próprio sentido da Escritura”. É dessa forma, que a palavra deixa de ser uma composição de vários vocábulos, orações e idéias na conjunção de um texto para tornar-se elementos ou símbolos de interpretação.

Mas não é qualquer sentido que pode ser dado à Palavra, como também, não é qualquer sentido que pode ser recebido. A Escritura não é somente a regra formal da fé, mas age como um padrão possível de interpretação, e a partir deste, o texto bíblico se mostra “interpretação interpretante”. O leitor se depara com questionamentos pessoais, provocações para reflexão, mensagens que são extraídas nas entrelinhas do texto. Passam a ter significado quando possuem estreita relação com a vida cotidiana, pelo fato que toda interpretação é pessoal, assumindo as prerrogativas de um pensar autônomo, em que o sentido é atribuído na resposta.

Para isso, o sentido da mensagens bíblica, em sua tradição, apresenta a Revelação como algo fechada em si mesma, merecendo a decifração das suas normas. Isto exige a prática hermenêutica na possibilidade de apresentar múltiplas leituras a partir de uma realidade bíblica. As noções dos códigos apresentados na tradição da Igreja são de longa duração dando a conotação de retorno ao passado, como categoria da temporalidade. No círculo hermenêutico, o passado possui relação de significado com o presente, cabendo a este último conceber o texto como uma fonte de sentido. É o presente de *onde se lê, o que se lê e como se lê*. Entretanto, é com a mediação hermenêutica que a leitura da realidade social se transforma em leitura teológica da mesma realidade.

O processo de articulação teológica consiste nisso: mediante o conceito propriamente teológico de 'salvação', transformar o conceito teológico de 'libertação', de maneira que se produza uma proposição teológica como libertação é salvação (BOFF, C., 1978, p. 53).

É neste axioma que se dá a mediação hermenêutica e a mediação sócio-analítica. A TdL parte de uma situação concreta da qual surgem interrogações atuais, e com essas interrogações é que se dirige à revelação. Da revelação assim interrogada, vem uma resposta que ilumina a situação individual e social daquele que interroga. Assim é que teria nascido a TdL: "[...] da reutilização do círculo hermenêutico que liberta a teologia do falso universalismo" (GIBELINI, 1998, p. 356). Desta forma, ela se sustenta no tripé da base prática e pastoral, da sustentação sócio-analítica e das suas atribuições hermenêuticas. Entretanto, sua novidade consiste na assunção, no interior do discurso teológico, da mediação sócio-analítica; isto implica uma reestruturação da mediação hermenêutica e da mediação prático-pastoral; mediações já utilizadas no discurso teológico tradicional. Privilegia-se uma análise social não-funcionalista, contemplando-se uma prática dialética resultando em uma práxis de libertação.

Cabe aqui o seguinte questionamento: que tipo de teologia pode-se fazer a partir da realidade socioeconômica e política latino-americana? C. Boff (1982) destaca que a categoria da política passa a ter sentido na relação fé-política, a partir do momento em que percebemos que teologicamente a realidade se apresenta na equação *opressão = pecado*. Busca-se uma nova equação que supere o "modelo de correspondência de termos".

Nesse modelo, a tradição da Escritura e seu contexto sociopolítico possuem relação com uma teologia contemporânea que pensa as categorias da política, a partir da realidade latino-americana e do contexto histórico do qual está inserida. As relações buscam significados na Escritura, a partir da categoria presente da qual também está inserida. No caso do tema clássico do Êxodo, a correspondência dos termos possui relação de escravidão e sofrimento dos hebreus no Egito Antigo em busca da Terra Prometida e de opressão do pobre no mundo contemporâneo em relação às estruturas de dominação na América Latina. O sentido da libertação, torna-se comum, mas não dá conta na construção de análise sustentada na simples correlação entre semelhanças e diferenças.

O “modelo alternativo de correspondência das relações” apresentado por C. Boff (1982, p. 262) passa ter o entendimento que a “[...] identidade do sentido não deve ser procurada no nível do contexto nem no nível da mensagem, mas no nível das relações entre contexto e mensagem. É a relação homologética que carrega o sentido”.

Neste caso, a tradição do Evangelho como resultado do trabalho de leitura e das experiências das comunidades cristãs no passado se exprime nas homilias, na catequese, na liturgia... Práticas estas também presentes nas comunidades atuais, embora com ambientes históricos distintos. O elemento norteador que mantém uma fidelidade em contextos mais variados possíveis é o sentido do Evangelho. Tal sentido, “[...] acontece na atualidade histórica **através-para-além** da letra do texto passado” (BOFF, C., 1982, p. 265) [*grifo nosso*]. Para o autor, o princípio hermenêutico chamado de totalidade ou de analogia da fé não pode ter funcionalidade caso ignore o modelo de correspondência de relações. É aqui que o teólogo ao considerar a dimensão da categoria política e ao dar solução teórica para uma determinada realidade, teologizando sobre a consciência e a prática da comunidade, percebe que tais condições já se processam efetivamente na prática.

Na leitura de *Igreja Carisma e Poder* (BOFF, 1981; 2005), percebe-se na crítica bem fundamentada a idéia de *horizonte* em uma perspectiva histórica da Igreja. É o mundo percebido pelo autor e intérprete que se funde no texto para a melhor compreensão do leitor sobre o tema a ser discutido, qual seja, os ensaios de eclesiologia militante. Entretanto, o leitor expande o horizonte do texto ao apropriar-se dele a partir da capacidade analítica e interpretativa dos quadros de poder da Igreja Católica apresentados na obra. O texto, em contrapartida, apresenta questionamentos ao leitor e o desafia a refletir sobre as proposições e análises apresentadas pelo autor. Disso resulta um processo interessante: a relação solitária entre as idéias do autor socializadas no texto funde-se no horizonte imaginário do leitor, a partir do seu cotidiano, da sua realidade presente.

Desta forma, a capacidade de interpretação da obra na crítica à Igreja não estabelece qualquer critério para definir se uma interpretação é falsa ou verdadeira. Todas são verdadeiras para quem lê. Percebe-se uma abordagem subjetivista. Aqui a relativização da verdade alcança expressão clara. Portanto, seu método é irremediavelmente subjetivo, ou seja, cada nova leitura pode produzir sentidos diferentes até para o mesmo leitor e nenhum deles conflitante com os demais. A

crítica percebida pode representar que o texto só tem um sentido, que é aquele conscientemente pretendido pelo seu autor podendo dar uma visão determinada da realidade. Entretanto, o impacto desse sentido, nos leitores, pode variar de contexto a contexto na idéia de significado. Assim, o leitor interage com o contexto social na crítica à Igreja institucional, dogmática e poderosa. Desse modo, a práxis é somada à visão hermenêutica como elemento essencial para a compreensão da realidade sócio-eclesiástica.

2.3.3 Igreja popular, Igreja hierárquica: a reflexão cristã de alcance social e societário

A TdL na América Latina, desde a década de 70, reivindicava uma atuação pastoral sustentada por uma reflexão teológica cristã de alcance social e societária para além dos quadros privados da Igreja Católica. Voltava-se, a uma reflexão crítica sobre a práxis da libertação questionando o tradicionalismo da Igreja que excluía e desconhecia o grito dos pobres. No entanto, as represálias vieram de setores conservadores do Estado, da Igreja e de outros segmentos sociais, ou seja, acusou-se de uma demasiada politização e ideologização da fé. Falou-se desde a caracterização de uma tendência clerical e messiânica de esquerda à atribuição de uma teologia reducionista, carregando a pecha de sofrer a contaminação marxista. Tal suspeita fez surgir reservas e intervenções por parte da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé na década de 80 e início dos anos 90 a vários teólogos no Terceiro Mundo, particularmente, no Brasil, ao ex-frei Leonardo Boff.

Leonardo Boff foi colaborador do redator da Revista Eclesiástica Brasileira (REB), Frei Boaventura Kloppenburg, de 1963 a 1972; a partir de então assume a redação da Revista até março de 1985, tendo por consequência o afastamento provisório para responder às represálias do Vaticano as suas concepções teológicas, retomando suas funções como redator em uma única e última

participação isolada em junho de 1986. Após este período escreve esporadicamente na REB até 1990.

Durante o período em que foi redator, a REB tornou-se um importante veículo de comunicação impressa, formadora de opinião, de grande aceitação acadêmica e de circulação nas Casas Religiosas. Com linha editorial e posicionamento favorável a difusão das idéias da TdL, contava com a participação de autores renomados na defesa das suas concepções, nos relatos de experiências e posicionamentos ideológicos na Revista. Leonardo Boff, também se utiliza da condição de intelectual e redator para manifestar suas convicções, críticas ou indignações em relação aos quadros conservadores da Igreja institucional. Com as críticas advindas à *Igreja: Carisma e Poder* (1981), os editoriais da REB, assinados pelo teólogo, começam a retratar o contexto da época. A primeira vez que se posiciona em Editorial da Revista sobre as ações da Sé Romana foi em junho de 1982, quando afirma:

Não é do feitio da REB estabelecer, em suas páginas, polêmicas teológicas. Muitas vezes elas ocultam não mais do que vaidade dos contendores com parco proveito pastoral para os leitores. Apesar disto, desta vez fizemos uma exceção. Publicam-se dois trabalhos – um do redator desta revista e outro do teólogo Carlos Palácio S.J. – a propósito dos ataques recentes ao livro de minha autoria, *Igreja: Carisma e Poder* (Petrópolis, 1981). A resposta se fez necessária devido à orquestração que se fez, abandonando o campo estritamente da teologia e envolvendo as instâncias doutrinárias da Igreja [...] (BOFF, 1982, p. 225).

Nos anos seguintes, tornam-se uma constante os textos produzidos na REB em defesa do teólogo. Análises conjunturais também são realizadas sobre as CEB's, a Igreja e a política, além de uma variedade de outros temas que são publicados. Textos sobre a visão da teologia da missão com as grandes culturas do Oriente; reflexões sobre os 50 anos da JOC, dos movimentos sociais e a pastoral latino-americana; reflexões provocativas de Leonardo Boff sobre *Lutero entre a Reforma e a Libertação*; artigos sobre as greves no ABC⁷ em 1980, sobre a dimensão feminina na luta dos pobres e do encontro dos teólogos do Terceiro Mundo; publicação das atas do encontro sobre *o Sofrimento humano e o compromisso cristão na América*

⁷ Cidades da Região Metropolitana de São Paulo: Santo André, São Bernardo e São Caetano (ABC).

Latina com a participação dos principais expoentes da TdL; embate teórico entre Dom Mauro Morelli e o Cardeal Ângelo Rossi sobre a TdL; reflexões teológicas de pastores protestantes sobre o ecumenismo e de teólogos católicos sobre a Congregação Cristã no Brasil, entre muitas outras produções.

A TdL ao tentar construir uma articulação complexa do seu saber com a elaboração teológica e os resultados analíticos das Ciências Sociais, teve relevância em compreender os fatores externos que estão ligados à própria produção do saber teológico. Neste caso, a crítica à TdL é que sua base conceitual e analítica é apoiada na teoria marxista não considerando a análise conjuntural latino-americana da qual a TdL se dispõe a realizar. Segundo Rolim (1992, p. 11), “[...] não foi ao marxismo que a TdL se dirigiu. Se adotou uma análise marxista foi porque além de estar incorporada à grande parte das ciências humanas, pareceu-lhe mais plausível para se obter uma conceituação analítica” da realidade latino-americana.

Nos anos que sucedem Puebla, os ataques à TdL são veementes na publicação de artigos, entrevistas, colunas em jornais; aulas, discursos e palestras são proferidos condenando a influência atéria do marxismo na relação com a teologia. Mas, neste período, também se produziu e se consumiu muita literatura teológica latino-americana. Simultaneamente às críticas a TdL, os autores lançavam no mercado um número considerável de publicações conseguindo adesão de leitores não necessariamente cristãos, mas, no mínimo, curiosos e com acentuado interesse sobre a temática polêmica que envolvia o posicionamento da Sé Romana e a concepção dos teólogos.

Os escritos contra a TdL se baseiam principalmente na análise marxista, mas muitas vezes são reflexões superficiais em relação a uma ou outra categoria de análise baseada de um marxismo mecanicista ou de uma análise estruturalista da realidade. Segundo Rolim (1992, p. 23), a crítica realizada sobre os modelos socialistas centra-se nas experiências desses países, “[...] nas quais se aplicaram certas orientações tidas como marxistas”, e não de uma visão interna sobre os mesmos. Para o autor, se a TdL se utiliza da análise marxista para explicar a lógica de funcionamento e as contradições que perpassam a sociedade capitalista, é porque tal saber teológico considera plausível o marxismo como teoria adequada para a compreensão da realidade.

O discurso opositor é em defesa da instituição religiosa e do poder constituído. E não poderia ser diferente! Estamos diante de uma instituição de longa

duração, de características culturais e estruturais, em relação à produção de um saber teológico de curta duração, de base político-ideológica e conjuntural. O posicionamento da Congregação para Doutrina da Fé é categórica na preservação da Instituição Igreja como um todo:

“A eclesiologia militante” de *Igreja: Carisma e Poder* se demonstra frágil e inconsistente na medida mesmo em que é intolerante e incompreensiva em relação à Igreja Institucional. Os virulentos ataques aos condicionamentos históricos indicam a medida de novos condicionamentos aos quais se quer submeter. As acusações de antievangelismo lançadas contra a Igreja do passado constituem uma prova do risco das novas encarnações antievangélicas. A Igreja de Cristo deve ser edificada na pureza da fé; mas esta pureza da fé exige que a Igreja se liberte não somente dos inimigos do passado, mas sobretudo dos atuais, como, por exemplo, de um certo socialismo utópico que não pode ser identificado com o Evangelho (RATZINGER, 1984 apud BOFF, 2005, p. 340).

Em 1984, é publicado uma *Instrução sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação*, condenando-a como um novo tipo de heresia moderna em que se apoiava na base das categorias marxistas para a análise da realidade e para o processo de evangelização. Tal documento recebeu fortes pressões de setores da Igreja em relação à Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, particularmente da Igreja do Brasil. No ano seguinte, é publicada nova *Instrução sobre a Liberdade e Libertação Cristã* que recuperou alguns temas da TdL, mas “espiritualizou-os, despindo-o do seu conteúdo revolucionário e social” (LÖWY, 2000, p.82). O discurso direto à TdL é a crítica ao marxismo, mas o discurso indireto é o que ressalta a autoridade eclesiástica, sintetizada na afirmação: “[...] a constituição da Igreja por instituição divina é hierárquica” (RATZINGER, 1984 apud BOFF, 2005, p. 340).

O processo de perseguição, em particular ao ex-frei Leonardo Boff pode ser ilustrado pelos Editoriais da REB. Em março de 1984, o Editorial destaca:

[...] dos comunicados relevamos particularmente o texto do Cardeal Joseph Ratzinger sobre a Teologia da Libertação de corte “marxista”. Dada à autoridade que representa como Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Clodovis e Leonardo Boff apreciaram as teses principais desta intervenção, com respeito mas também com vigor. Finalmente se trata de uma causa fundamental do Evangelho, aquela dos pobres e de sua libertação (BOFF, 1984, p. 3).

No mesmo ano, a proibição aos teólogos Clodovis Boff e Antonio Moser de lecionarem no Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), por parte do Cardeal Dom Eugênio Sales, são noticiadas na REB:

[...] perderam sua *missio canônica* de ensinar teologia [...] os professores Frei Antônio Moser (Moral) e Frei Clodovis Boff (Sistemática), sem maiores considerações ao que prescreve a este respeito o documento pontifício *Sapientia Christiana*. O motivo principal alegado contra Frei Antônio Moser foi o trabalho feito a pedido da Comissão Episcopal da Doutrina e acolhido por ela: *Como se faz Teologia Moral no Brasil Hoje*. Os leitores poder-se-ão fazer um juízo crítico sobre o texto e julgar por si mesmos se tal conteúdo merece tão penosa punição (BOFF, 1984, p. 241).

Ainda em 1984, pela primeira vez o Editorial está totalmente voltado à convocação de Leonardo Boff para depor no Vaticano em companhia dos Cardeais Dom Paulo Evaristo Arns e Dom Aloísio Lorscheider, no intuito de dar esclarecimentos ao Prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé sobre a obra *Igreja: Carisma e Poder*, entre outras questões, após a publicação da *Instrução sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação*.

A REB recolhe algumas reações ao documento vaticano. [...] A temática dos pobres é demasiadamente séria para ser resolvida a partir de uma única instância, por alta que seja, na Igreja e na sociedade. [...] A Instrução da Santa Sé promete um novo documento no qual se vai mostrar toda a riqueza desta teologia para a reflexão e para a prática pastoral. [...] A força desta teologia reside em sua eclesialidade. [...] Sua fonte de inspiração não é o marxismo, mas a fé e a própria prática da Igreja. [...] Até que ponto a Igreja, ao dar-nos Deus, Jesus Cristo em seu mistério e os meios da salvação, também nos dá esperança de um mundo mais justo e fraterno para este mundo, construído à luz dos imperativos do Reino de Deus? (BOFF, 1984, p. 689).

Em junho de 1985, a Comissão Arquidiocesana para a Doutrina da Fé do Rio de Janeiro faz críticas e acusações às produções teológicas de Clodovis Boff, tendo redigido defesa encaminhada ao Boletim da Revista do Clero, mas sem nenhum sucesso. O Editorial da REB abre espaço para a publicação da defesa do teólogo e

para o comunicado de afastamento de Leonardo Boff do cargo de redator da Revista:

[...] por ordem dos Cardeais Joseph Ratzinger, da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, e Jérôme Hamer, da Sagrada Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares, Frei Leonardo Boff foi afastado de suas responsabilidades como redator desta Revista. Agradecemos seu labor (TITTON, 1985, p. 225).

Com a publicação da *Instrução sobre a Liberdade e Libertação Cristã*, os irmãos Boff publicam um texto intitulado *Retrato de 15 Anos da Teologia da Libertação* em que se dirigem ao Cardeal Ratzinger esclarecendo a trajetória da Igreja Latino-Americana. A REB se posiciona de modo diplomático em seu Editorial dado ao contexto repressivo da época, reforçando “[...] a acolhida positiva do documento da Santa Sé de manter aberto o desenvolvimento deste modo de pensar a fé em uma perspectiva de libertação” (BOFF; PIVA, 1986, p. 241). As represálias em relação aos teólogos continuavam, particularmente a Leonardo Boff, sobre o direito de lecionar, publicar, celebrar... Em 1991, as publicações trimestrais de setembro e dezembro não tiveram Editoriais. É a única vez na história da Revista em que não há editoriais. Neste sentido, são apresentados os textos bíblicos do Gênesis (28, 10-22) narrando o sonho de Jacó em “[...] que da terra se erguia uma escada cujo topo atingia o céu; anjos de Deus subiam e desciam por ela” em que Deus se revela na promessa de não abandoná-lo e abençoa as gerações futuras. Mas, é com o texto de Jó (24, 1-12), na substituição do Editorial de dezembro de 1991, intitulada na passagem bíblica de *Injustiça na Sociedade*, que a resposta e o sentimento de indignação são dados à Sé Romana nas entrelinhas do texto.

A partir de 1992, com a renúncia do ex-frade Leonardo Boff e com as represálias a Editora Vozes, a REB se posiciona em Editorial que passará a ser uma Revista de inteira responsabilidade editorial da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil, cabendo à Editora Vozes apenas o serviço gráfico e a distribuição comercial. No Editorial seguinte, explica aos leitores as modificações formais pela qual a Revista passou e que a sua orientação editorial se mantinha na mesma identidade eclesial e eclesial já conhecida.

Com o posicionamento explícito da Sé Romana, o conflito entre o Vaticano e os adeptos da TdL se acentuou. A finalidade passa a ser o isolamento e marginalização das correntes teológicas radicais e o controle sobre as Conferências Episcopais na América Latina, entre elas a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). O campo do poder não é mais teológico mas episcopal. Para tanto, bispos conservadores são nomeados; bispos progressistas são deslocados para outras dioceses; Arquidioceses de expressão, como a de São Paulo, são desmembradas no intuito de enfraquecer a autoridade local e as pastorais sociais.

Segundo Löwy (2000, p.114), ao nos determos em uma análise sócio-histórica sobre a trajetória da TdL, qualquer observador honesto poderá reconhecer que a aproximação entre cristianismo social e marxismo “não foi resultado de nenhuma conspiração, estratégia, tática, infiltração ou manobra por parte de comunistas, marxistas, gramscistas ou leninistas, e sim uma evolução interna da própria Igreja e originando-se da sua própria cultura e tradição”.

Para o autor, o que transformou a problemática estrutural em um campo de interesse comum foi uma conjuntura histórica na América Latina que se iniciou com a Revolução Cubana seguida de vários golpes militares durante as décadas de 1960 e 1970. O contexto socioeconômico e político da época, favoreceram a emergência de movimentos e lutas sociais tendo o pensamento marxista uma grande adesão entre intelectuais, estudantes e lideranças, chegando a um determinado momento em que ocorre a convergência entre o pensamento marxista e cristão. Neste caso, não interessa aos teólogos da libertação o modelo de um marxismo soviético, mas um marxismo ocidental pelo acesso às obras de Ernst Bloch, Althusser, Marcuse, Lukács, Gramsci, Henri Lefebvre, Lucien Goldmann e Ernest Mandel.

Löwy (2000) assinala que são os autores latino-americanos como José Carlos Mariátegui, Fernando Henrique Cardoso, André Gander Frank, Theotônio dos Santos e Aníbal Quijano que se tornam as principais referências teóricas dos teólogos para pensar e explicar a pobreza como algo estrutural e de possível erradicação. Logo, o pobre está inserido no contexto das relações sociais de exploração no qual a pobreza não pode ser vista como algo abstrato, mas como uma categoria gerada socialmente pelo sistema capitalista. É “preferencial” pelos pobres, porque é entendida como opção de Jesus, sendo que a partir dos pobres, Cristo “ama todos os demais e convoca a assumir a causa dos pobres que é da justiça, do Reino de Deus” (ROLIM, 1992, p. 38). Já para os opositoristas os

pobres são motivos de misericórdia, de amor, de solidariedade, não podendo a mensagem de Cristo ser excludente entre ricos e pobres. Vem o pobre somente no sentido bíblico e religioso.

Na ótica dos teólogos da libertação, o pobre não se identifica com o segmento da classe operária ou com os proletários propriamente ditos (como se não houvesse proletários pobres, como também divergências entre os pobres). Possui uma abrangência maior: é oprimido, explorado, dominado e religioso ao mesmo tempo. Rolim (1992, p. 41), afirma que a dimensão abrangente dada ao pobre é de “classe social explorada”, de “setores marginalizados”, de “culturas desprezadas”.

Ao exercer uma influência religiosa e político-social significativa entre as décadas de 1970 a 1990, a TdL que era objeto de discussão nas universidades, nos sindicatos e outras instituições culturais e políticas e assunto de conversa informal nas famílias, nos bares e nas igrejas, na atualidade, presencia um processo de desmobilização e indiferença em relação aos seus quadros, aos seus expoentes, as suas concepções, bem como em relação à complexidade das suas experiências comunitárias de base.

Della Cava (1992) em artigo sobre a *Política do Vaticano: 1978-1990* destaca que desde o início dos anos 80 já havia uma estratégia para colocar em xeque esta nova leitura da realidade social e da fé. Mas, que após o Concílio Vaticano II, o conflito pode ser percebido em duas facções centrais: os *liberais*, identificados com a circulação do periódico *Concilium: Revista Internacional de Teologia*, buscavam criar um Colegiado no lugar do poder papal, pretendiam definir novas doutrinas ecumênicas e diversificar a liturgia tendo como membros da comissão editorial Leonardo Boff e Hans Küng; os *conservadores*, representados pelo periódico *Communio: Revista Internacional Católica*, defendiam a obediência ao magistério da Igreja, o retorno à ortodoxia e à espiritualidade asceta, entre outros aspectos, simbolizada na restauração, sendo Joseph Ratzinger o teólogo mais importante.

Com o pontificado de João Paulo II inicia-se o processo de restauração identificado por Della Cava (1992), em alguns elementos significativos:

- a) a presença do Papa é um fim em si mesmo no intuito de recuperar a ordem e a autoridade da Igreja Católica. O Pontífice tornou-se o maior evento de multimídia religiosa, sendo que “o ponto crucial não é a sua virilidade, o carisma, a resistência ao cansaço que o tornam uma estrela; como Papa

só ele é visto como o substituto de Deus entre os homens” (DELLA CAVA, 1992, p. 241);

- b) o fortalecimento da Cúria Romana estando acima das hierarquias, das Conferências (Continental, Nacional e Regional) de Bispos. Exemplo disso, foi ser confiada à ala conservadora da Igreja, durante o governo de João Paulo II, os imponentes cargos da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé e a Sagrada Congregação para os Bispos que determinam os rumos e a política eclesial;
- c) a expansão de novos movimentos católicos como a *Opus Dei* que foi elevada à condição de prelazia pessoal do Papado em vez de jurisdição dos bispos, tendo ocorrido, recentemente, a canonização do seu fundador;
- d) “ocorre uma nova geopolítica para uma ordem mundial mutante” (DELLA CAVA, 1992, p. 251), caracterizando o papel exercido pela Igreja enquanto Estado e unidade cultural na sua relação com outras unidades culturais como os protestantes, judeus, ortodoxos, islâmicos, hindus, etc. Disso, ocorre a idéia de priorizar a evangelização na Europa Ocidental e desviar os projetos sociais da América Latina para o Leste Europeu, a partir dos anos 90.

A Igreja Católica no Brasil, desde os anos 60, não poderia resistir às mudanças em uma sociedade que buscava a modernidade e a abertura incondicional ao capital externo, sob pena de não se adaptar as reformas sociais e perder influência sobre a sociedade civil. Tal movimento religioso inspirado nos princípios do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín consolida um modelo de Igreja de Libertação Popular, mantendo sua base nas CEB's.

Oliveira (1992) destaca que as CEB's articulam-se pelos próprios canais da Igreja Diocesana, nas paróquias, áreas e setores pastorais, como também em nível supra diocesano como os encontros regionais e intereclesiais. Juntamente com as CEB's, mas com uma estrutura organizacional diferente, estão as pastorais de cunho social, como a Pastoral Operária (PO), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e a Pastoral da Juventude (PJ); além dessas, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e os grupos que comungam dos mesmos ideais como as Comissões de Direitos Humanos, os movimentos leigos, a Ação Católica Operária, entre outros, tendo autonomia própria e reconhecimento pela hierarquia católica.

Essa rede complexa de organismos religiosos realiza encontros, romarias, cursos rápidos e de formação longa, publicam boletins, livretos, cartilhas, manuais, possibilitando a circulação das suas idéias, das experiências e do significado das suas lutas de acordo com o setor que representam na Igreja. Segundo Oliveira (1992, p. 50) a “Igreja de libertação é uma corporação religiosa no sentido de tornar visível, corpórea, uma dada comunidade religiosa”.

Há corporações religiosas presentes no catolicismo brasileiro, como a Igreja tradicional, a Igreja da libertação e o catolicismo popular, simbolizado pelos rezadores, penitentes, festeiros em várias regiões do País. Para o autor, a Igreja da libertação é vista como corporação porque produz e reproduz significados sagrados buscando sentido para a vida social. O sagrado está presente nas suas práticas religiosas: na comunidade se reza, se celebra a vida e as dificuldades do povo, criam-se normas... O que a diferencia de outros tipos de corporações religiosas é a maneira como ela se relaciona com o sagrado, relacionando-o as práticas políticas, as lutas sociais, enfim, as necessidades populares através dos círculos bíblicos, da simbologia da liturgia e por uma espiritualidade sustentada na Bíblia de um Deus que escuta os clamores do povo.

É por isso que a organização das CEB's esvazia o poder central do pároco e dá autoridade para as próprias lideranças da comunidade para decidirem comunitariamente, em assembléias, os projetos e os desígnios da própria comunidade. A sede administrativa da Paróquia torna-se somente um espaço burocrático de prestação de serviços mas sem concentração do poder. Neste sentido, um conjunto de elementos vai dando *corpus* a Igreja da libertação. Aos poucos, busca-se o afastamento do catolicismo tridentino e a afirmação do catolicismo pós-Concílio Vaticano II de base popular e ecumênica.

Mas a prática política dessa Igreja se torna uma constante entre as lideranças. Seja nos grupos de família, nos encontros de juventude, nas reuniões da associação de moradores, ou qualquer outra forma de organização religiosa, o processo de discussão dos problemas não são muito diferentes da estrutura institucional dos partidos políticos e dos sindicatos. A pauta das reuniões mensais ou das assembléias é apresentada para o debate sobre a problemática. Expositores são escolhidos sendo responsáveis para dar esclarecimento sobre o assunto à comunidade. Discussões, intrigas, manipulações, articulações, oratórias, são comuns entre os membros. As reuniões são permanentes e de acordo com o

contexto sociopolítico da época e os interesses da comunidade é aprovado apoio a candidatos dos sindicatos, das associações de moradores, dos partidos políticos. As divergências também se tornam uma constante: o discurso age por convencimento e, mesmo na divergência, busca-se o consenso.

Desta forma, entendem as lideranças da TdL, que se torna prioridade à conscientização da comunidade para a organização popular, enquanto sujeitos históricos inseridos na realidade, voltados para a transformação da mesma, na visão teleológica de construção da sociedade socialista. Os pobres passam a reconhecer-se nas crenças, nas celebrações da sua comunidade, nas práticas políticas do seu bairro e vêm à libertação como processo histórico. Parafraseando Oliveira (1992, p. 65), é a conquista da comunidade cristã o grande desafio não somente da Igreja da libertação como da Igreja tradicional. É nesta, e não na figura emblemática do Papa que reside o poder religioso “[...] porque este é oriundo da adesão de corações e vontades a um sistema de crenças e práticas sagradas”. Se a crença se esvazia não há autoridade religiosa que resista já que ação da Igreja não pode ser comparada à ação repressiva do Estado. É inegável que o poder religioso seja influente e decisivo, porém só passa a ser reconhecido a partir do momento que esteja em conformidade com a comunidade. É neste momento que reside sua força e fragilidade.

3 A ARQUIDIOCESE DE CURITIBA: UM OLHAR, MÚLTIPLOS OLHARES

O objetivo deste capítulo é contextualizar historicamente a Arquidiocese de Curitiba considerando as questões da conjuntura nacional e da crise das relações institucionais que envolvia o Estado e a Igreja no Brasil, a partir do final do século 19, relacionando-as em nível local, na constituição do governo da diocese. Na seqüência, são analisadas a ação dos bispos e as relações de poder eclesiásticas envolvendo tensões locais como a formação do clero e a representação da autoridade episcopal.

A finalidade da *Seção* sobre as orientações pastorais volta-se aos tipos, o foco e a dinâmica das pastorais arquidiocesanas nos anos 80 e início dos anos 90 e a sua relação com a Teologia da Libertação. Posteriormente, em *Seção* final, busca-se realizar o mapeamento da TdL na Arquidiocese, por meio das CEB's, pontuando sua importância de base eclesial e política na possibilidade de reativação da esfera pública.

3.1 O TEMPO E O ESPAÇO: CONSIDERAÇÕES SOBRE A ARQUIDIOCESE DE CURITIBA

A conjuntura histórica do surgimento da Diocese de Curitiba no final do século 19, é marcada no âmbito nacional, pelo advento da República, trazendo conseqüências imediatas à Igreja Católica, como a perda da estabilidade e do prestígio social advindas desde o período Colonial, como também a sustentabilidade política do poder civil. A nova conjuntura, provoca um mal-estar na hierarquia católica frente às ideologias republicanas, com preocupações financeiras relacionadas à administração eclesiástica.

Tão logo a República foi instaurada, outras medidas são tomadas por meio da promulgação de decretos resultando na municipalização dos cemitérios,

“a obrigatoriedade do casamento civil, a confirmação inicial da lei morta, a instituição do ensino laico nas escolas, a proibição da entrada de frades estrangeiros no Brasil, como também, a incapacidade jurídico-eleitoral dos religiosos” (LUSTOSA, 1991, p. 18).

O conflito envolvendo o poder religioso e político, na época, pode ser compreendido no bojo de outras mudanças significativas que ocorreram, principalmente na segunda metade do século 19, relativas ao estabelecimento de um novo sistema agrário e fundiário, às mudanças ocorridas no âmbito das lavouras com a entrada de imigrantes, os conflitos de fronteira relacionados à guerra do Paraguai, entre outros fatores, demonstram - na esfera eclesiástica, por meio de apelos pessoais, conversações, questionamentos e negociações - uma tomada de posição frente às determinações governamentais.

Franco (1997, p. 140) ao descrever a formação do Estado Nacional Brasileiro na passagem do Império à República, demonstra que, historicamente, a política no Brasil organizou-se de forma a garantir os interesses da classe dominante em detrimento dos setores populares, em uma confusão entre o público e o privado, entre os interesses pessoais e a sociedade de forma geral, no qual “[...] as coisas públicas continuaram a ser usadas diretamente pelo grupo no poder e de acordo com o tipo de relações básicas na organização social: a dominação pessoal”.

Desta maneira, parte do quadro de desigualdade social existente no Brasil configurou-se a partir de um sistema econômico e político baseado em fortes relações de poder, que segundo Faoro (1989) firmou-se a partir do controle do poder econômico e conseqüentemente político de uma classe em detrimento de outras; poder este que se revela não só na esfera nacional, mas no poder local e regional onde as relações de mando concretizam-se na obtenção de cargos políticos, no controle da economia, na posse da terra e no crescimento da propriedade privada, em que o domínio patrimonial, constituído pelo estamento, “[...] apropria as oportunidades econômicas de desfrute dos bens, das concessões, dos cargos, numa confusão entre o setor público e o privado, que, com o aperfeiçoamento da estrutura, se extrema em competências fixas, com divisão de poderes” (FAORO, 1989, p. 736).

As idéias liberais, positivistas e maçônicas e a crise institucional e religiosa, assinalam o estreitamento das relações entre Igreja e Estado já no final do século 19, estabelecendo-se novos princípios entre o poder político e o religioso na

Primeira República. O novo governo aparece de modo independente e autônomo em relação ao regime do padroado⁸, instituindo a necessidade de autorização do Estado para publicação de documentos religiosos procedentes de Roma e a intromissão civil nos assuntos religiosos.

Moura e Almeida (1990, p. 325), analisam que a separação entre Igreja e Estado dava lugar a uma situação não confessional

[...] em que o nome de Deus era riscado dos atos públicos, o catolicismo nivelado às seitas protestantes minoritárias no mesmo regime de liberdade religiosa, os símbolos religiosos afastados de todos os edifícios públicos, o casamento civil instituído, as propriedades de “mão morta” ameaçadas de expropriação.

Neste sentido, a partir da constituição republicana de 1890, as preocupações do Episcopado aumentaram cada vez mais na medida em que os bispos mantiveram um posicionamento político estabelecendo algumas linhas de ação, procurando defender os interesses e direitos da Igreja. A Igreja Católica buscou assegurar sua autonomia em relação ao Estado, seguindo suas diretrizes para adaptar-se às novas exigências institucionais da República, no intuito de garantir os interesses das congregações e ordens religiosas na época; a Igreja vai enfrentar outros problemas na manifestação das religiosidades populares como em Juazeiro, em Canudos e no Contestado. Havia motivos para que o episcopado brasileiro não aceitasse sem restrições as manifestações destas religiosidades populares. Segundo Moura e Almeida (1990, p. 323-330), o catolicismo popular fora admitido na reforma realizada pela Sé Romana a partir da segunda metade do século 19, desde que obedecesse às orientações determinadas pela Cúria Romana. Mesmo assim, a Igreja Católica tem consciência de que sua força está localizada no catolicismo de base popular e toma cuidado para exercer o controle.

Neste caso, a resposta da Igreja nos pontificados de Gregório XVI e Pio IX, assegurando autoridade eclesiástica aos bispos brasileiros perante o clero, foi de suma importância. Além disso, a Igreja mantinha suas críticas ao liberalismo e ao

⁸ O Decreto n.119-A, do Governo Provisório, de 17 de janeiro de 1890 redigido por Rui Barbosa, estabelece o fim do padroado, a separação total entre a Igreja e o Estado, abrindo espaço para a liberdade e ação dos diversos cultos ou denominações religiosas, como também, reconhecia a possibilidade jurídica de outras Instituições adquirirem bens.

estado não-confessional e buscava a revalorização da tradição religiosa católica e da piedade popular como premissas dos ensinamentos do papado na época.

Segundo Moura e Almeida (1990, p. 328) “a ação diplomática da hierarquia eclesiástica busca uma política de conciliação patrocinada pela Santa Sé”, ou seja, o reconhecimento diplomático do Regime pelo Vaticano nos anos de 1890, a elevação em 1901 de sua representação diplomática no Rio de Janeiro à categoria de Nunciatura Apostólica, e, nos anos seguintes a criação do primeiro cardinalato brasileiro e da América Latina tendo como indicação primeira o Arcebispo do Rio de Janeiro Dom Joaquim Arcoverde.

É neste contexto que nasce a Diocese de Curitiba. Desde o século 18, com o crescimento populacional de Paranaguá e Curitiba, a procura de ouro na Região, a variedade de atividades ligadas à criação de gado e a prática do tropeirismo, somadas as dificuldades de locomoção dada às grandes distâncias da sede da Diocese de São Paulo, como também ao processo de evangelização aos fiéis levaram à criação da Vara de Paranaguá, e em 1775, da Vara de Curitiba. Fedalto (2007, p. 56) destaca que durante o período em que o Paraná estava atrelado à diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, foram criadas, além de Paranaguá, mais três paróquias, a saber: “(...) Nossa Senhora da Luz, em Curitiba; São José, em São José dos Pinhais; Nossa Senhora do Pilar, em Antonina, além das capelas de Guaratuba, Tamanduá, Morretes e Araucária”.

Ainda, para o autor, considerando as distâncias do Brasil e sua jurisdição eclesiástica, os bispos tinham dificuldades de estar presentes em todo o território de suas dioceses. Para suprir esta deficiência, foram criadas as Vigárias da Vara e as Vigárias Gerais Forenses. Estas, concentravam poder da autoridade religiosa para agir em nome do bispo nas faculdades que lhe eram concedidas. Era o exercício do poder jurídico e eclesiástico. Recebiam faculdades especiais dos bispos para prestar assistência espiritual e jurisdicional nas respectivas regiões.

Com o passar dos tempos, Curitiba tem um crescimento populacional significativo tornando-se também centro político, social, econômico e religioso, estando atrelado a 5.^a Comarca de São Paulo. Somente em 1879 que a Vigararia Geral Forense foi instalada a Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho, Bispo de São Paulo, tendo como sede Curitiba, capital da Província do Paraná, dando a base para a instauração dos Vigários Gerais Forenses, nascidos no Paraná, no intuito da fundação da Diocese de Curitiba (COSTA, 1986, p. 7-10).

A Vigária Geral Forense de Curitiba teve como faculdades mais importantes:

[...] dispensar os impedimentos matrimoniais e proclamas; aprovar a justificação de batismo e estado livre; preparar os processos para causas de nulidade matrimonial; absolver os pecados reservados e as causas anexadas aos mesmos; reconciliar igrejas interditas; permitir sepulturas em lugares sagrados, de pessoas sobre que pairavam dúvidas de fé ou de mau comportamento; nomear vigários interinos por três meses; conceder licença para a exposição do Santíssimo Sacramento e procissões solenes; visitar locais para construção de igrejas, capelas e oratórios e delegar outros sacerdotes a fazê-lo em seu lugar; exercer inspeção, jurisdição sobre vigários, coadjutores e religiosos; suprimir capelarias (FEDALTO, 2007, p.92).

Em Relatório encaminhado à Assembléia Legislativa do Paraná (PARANÁ. Governo. Relatório..., 1854, p. 32-33), o problema da falta de párocos desde a emancipação política do Paraná, continuou a ser levantado pelos presidentes de Província, como Zacarias de Góes e Vasconcellos, em Relatórios à Assembléia Legislativa Provincial, demonstrando a ausência de fiéis às missas em relação aos estrangeiros que manifestavam maior devoção. Urgia a necessidade de um clero mais numeroso principalmente dedicado às levas de imigrantes que chegavam a Província.

Outros relatórios encaminhados à Assembléia Legislativa Provincial também destacam a situação do clero no abandono dos fiéis e das igrejas, destacando-se aqui o Presidente da Província do Paraná Dr. José Pedrosa que a 16 de fevereiro de 1881, apresentava à Assembléia Legislativa do Paraná o seguinte comunicado:

[...] muito descurado senhores, vai o culto público [...] em que os templos outrora se enchiam de fiéis, aos domingos, para ouvirem missa. Hoje, rareiam os assistentes e nesta capital são os estrangeiros que se mostram mais devotos, [...] como também do Vice-presidente da Província do Paraná, José Antônio Vaz de Carvalhais, em 16 de janeiro de 1882, destacando que [...] as Igrejas, em obras que nunca mais acabam, existem quase todas em um estado vizinho de indecência. E o povo, como que pode furtar-se a tão triste espetáculo, deixa de freqüentá-las e, assim, se vai a poucos a crença de nossos maiores.

A formação espiritual, pastoral e intelectual do clero era um dos motivos que mais preocupava a hierarquia eclesiástica. Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-94) promoveu o Sínodo Diocesano em 1888 com o intuito de reformar a formação clerical, recomendando

[...] o celibato, o uso da tonsura, da batina, evitar o comércio e a simonia. Proibia os bailes, os teatros, as touradas e cavalhadas, o jogo, a caçada, o exercício da medicina, da advocacia. Determina o estudo da teologia dogmática, da moral, da liturgia, o culto a Maria, aos Santos, a explicação pormenorizada da doutrina católica, a prática da pastoral, o dever da missa e a recitação da Liturgia das Horas, a obrigatoriedade da residência na paróquia (FEDALTO, 2007, p. 68).

Mas, os escândalos envolvendo a vida privada dos clérigos é motivo de maior preocupação. Fedalto (2007, p. 69-70) narra a postura do clero que provocava tumultos entre os fiéis, sendo atribuído ao Pe. Pietro Colbachini, residente em Curitiba e enviado pelo Papa Leão XIII, a responsabilidade de relatar ao Núncio Apostólico em 1888 o acontecido na paróquia de São José dos Pinhais:

[...] um certo Reverendo Padre José do Prado (filho sacrílego de sacerdote) era pároco de Curitiba e dava tantos escândalos que a fé do povo padeceu gravíssimo dano. Não ouvia confissões. Aos nossos italianos, que lh'as solicitavam, respondia: __ não seja louco, não precisa de confissão. Em 08 minutos celebrava a missa: digo 08 minutos, como eu mesmo fui testemunha. Tomava café antes da missa. Tinha mulheres em casa, sob o título de afilhadas. Avaro ao último excesso, era um lobo no meio do redil. Era o pároco de São José dos Pinhais. A paróquia de Curitiba recebeu como pároco o Pe. Alberto José Gonçalves que levou avante a construção da matriz de Curitiba que se tornou Catedral em 27 de abril de 1892, quando foi criada a Diocese de Curitiba. Foi substituir em São José dos Pinhais o pároco que tinha morrido, com mulher, sendo a última com marido vivo. Era o Padre Francisco Correa Bittencourt, pároco de 1863 a 1888.

Os casos são inúmeros na formação do clero. Os escândalos iam desde padres que tinham mulheres em suas casas, filhos, a casos de embriaguez, jogo e maus tratos, criando indignação não somente aos fiéis como a própria hierarquia católica.

Se a formação religiosa do clero era fator preocupante, outras dificuldades somam-se à época para a criação de uma diocese. O Paraná do século 19 preservava a formação da elite de fazendeiros, ervateiros, madeireiros, que desempenhavam uma liderança política e socioeconômica aliada à Igreja, representante do poder religioso. Na conjuntura de fins do século 19, caracterizada pela separação entre Igreja e Estado, a Igreja do Paraná começa a se constituir de modo efetivo, definindo seu território em busca de uma nova estrutura de base, que seria estabelecida e dinamizada com o exercício da função da jurisdição dos Bispos.

A Diocese de Curitiba foi criada pelo Papa Leão XIII em 1892, juntamente com as dioceses de Manaus, Paraíba e Niterói. Tinha como limites geográficos ao Norte, a Diocese de São Paulo; a Leste, o Oceano Atlântico; ao Sul, a Diocese de São Pedro no Rio Grande do Sul; a Oeste, os limites com a Argentina.

Na Bula de criação das dioceses (PAPA LEÃO XIII, 1892 apud BARROS, 1900) está explícita a intenção da Sé Romana ao instalar, nas diversas regiões brasileiras, a Sé Episcopal, referindo-as às grandes extensões das dioceses e as dificuldades dos bispos em dar assistência aos fiéis, garantindo os interesses da Igreja. O documento descreve a política da Igreja e as funções do bispo, destacando a necessidade da fundação do Seminário Episcopal para a formação de sacerdotes e de um plano geral de estruturação e administração das novas dioceses, dando ênfase aos atos litúrgicos, a instituição de taxas administrativas, as peregrinações, a celebração do sínodo arquidiocesano, observadas às normas do Direito Canônico. Ao relatar a história da Igreja no Paraná, Fedalto (2007, p. 98) acentua:

a Igreja do Brasil, depois do sufoco e asfixia, devido ao Padroado insensível aos clamores do povo brasileiro sem pastores que o guiassem pela senda do Evangelho de Jesus Cristo, poderia com o advento da República respirar livremente. O primeiro evento, que causou, de um lado, alegria e, de outro, apreensão, foi prover as 4 dioceses que foram criadas simultaneamente a 27 de abril de 1892.

Coube à Sé Romana a criação de novas sedes episcopais, tendo como intermediário o Arcebispo da Bahia, que tratava de assuntos eclesiásticos junto a Roma. Criadas as novas dioceses, Curitiba ficou subordinada à Província Eclesiástica do Rio de Janeiro. Cabe aqui destacar a importância do Decreto

promulgado por Frei Jeronymo Maria Gotti em 1893, Arcebispo Titular de Petra e Internúncio Apostólico junto ao Governo do Brasil, concentrando-se de grande poder, no qual neste ato cria e declara criadas as quatro novas dioceses no Brasil, entre elas a de Curitiba.

Frei Gotti citado por Barros (1900), determina, em novo Decreto de 1893, as disposições da criação da nova Diocese, discriminando em detalhes o seu território, os limites, a fundação, a residência da autoridade episcopal, a transformação da igreja em catedral e as atribuições de poder do bispo com relação às honras, graças, indultos, privilégios, favores, administração de novas dioceses, bem como direitos e deveres dos fiéis. O Decreto previa que o bispo de São Paulo seria responsável pela administração no Paraná até a eleição e tomada de posse do bispo de Curitiba.

A elevação à condição de Arquidiocese ocorreu somente no ano de 1926, durante o governo de Dom José de Camargo Barros, com a criação das dioceses de “Jacarezinho, Ponta Grossa e a Prelazia de Foz do Iguaçu” (ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, 2002, p. 17).

Com a criação da Arquidiocese, faz-se mister salientar, que a representação da autoridade episcopal local só tem significado na medida em que se compreendem a articulação das escalas local e universal como dimensões imbricadas e articuladas entre si.

Segundo Gil Filho (2002, p. 166-168) esta articulação caracteriza a Igreja local com uma territorialidade na hierarquia universal da Igreja e tensões regionais pertinentes às especificidades da Igreja local. Além das forças endógenas, no corpo da estrutura eclesial, verificam-se também tensões exógenas à própria Igreja. Estas, por sua vez, são representadas por outras instituições não-católicas ou laicas, permitindo nestas relações de poder uma consumação na Igreja local em todas as esferas, até chegar ao universal, tornando-se possível, a partir de contatos com a realidade imediata, ou seja, com o mundo.

Considera o autor, que no caso brasileiro, a “[...] Igreja Católica representa um caráter hegemônico” (GIL FILHO, 2002, p. 166). Esta, manifesta seu poder não somente nas instituições das quais mantém relações e é reconhecida, mas também exercendo autoridade e influência em outros grupos a partir das políticas e diretrizes religiosas “dentro e fora do seu domínio direto”, como também de grupos que vivem sob a influência hegemônica. Neste caso, o discurso católico torna-se a base de construção institucional e seu espaço de representação social.

No âmbito regional e propriamente urbano as relações de poder que circulam na instituição da Igreja Católica moldam as características da territorialidade católica em relação aos poderes temporal, simbólico, mítico e religioso. Para Gil Filho (2002), a Igreja local sofre as tensões desta rede de poderes que em determinado contexto histórico lhe conferem territorialidades específicas. Nesse sentido, as formas de representação do catolicismo popular que as igrejas locais reorganizam são inúmeras. O católico, como sujeito e parte integrante do corpo eclesial, assume e se reconhece no rito, na liturgia, nos dogmas, no qual a fragmentação da sua práxis individual de inserção na comunidade fortalece a esfera institucional.

3.2 COM O PODER, OS BISPOS

A Diocese, e posteriormente, Arquidiocese de Curitiba, em sua trajetória histórica, teve os seguintes governos episcopais: Dom José de Camargo Barros, de 1894 a 1904; Dom Duarte Leopoldo e Silva, de 1904 a 1907; Dom João Francisco Braga, de 1908 a 1926, como bispo, e de 1926 a 1935, na condição de primeiro arcebispo; Dom Ático Eusébio da Rocha, de 1936 a 1950; Dom Manuel da Silveira D'Elboux, de 1950 a 1970; Dom Pedro Antônio Marchetti Fedalto, de 1971 a 2004; e Dom Moacyr José Vitti, de 2004 à atualidade⁹.

Ao levantar as fontes sobre a administração dos bispos de Curitiba, tomou-se o cuidado para que a análise das mesmas, por tratar-se na sua quase totalidade de fontes oficiais, como boletins, atas, cartas pastorais entre outros, pudesse levar a uma história linear, determinista e caracterizada pela descrição biográfica do discurso eclesial local. Neste caso, foi tida a cautela na classificação das fontes para a interpretação das mesmas, reunindo e articulando os dados específicos com categorias gerais, contextualizando-os a partir de referencial teórico como forma de compreensão das mensagens.

⁹ Referente ao período de realização desta pesquisa.

Há uma preocupação evidente com o território da paróquia. Desde a fundação da Diocese de Curitiba à atualidade, percebe-se que a base de “sustentação da Igreja ainda é a paróquia” (GIL FILHO, 2002, p. 186). Para o autor, é nesta estrutura territorial que ocorre às manifestações de fé, as relações entre os fiéis e o clero local, consumando-se a prática e a dinâmica social do catolicismo. No entanto, a paróquia manifesta-se muito mais como um centro administrativo de registros cartoriais no plano da fé, com as exigências burocráticas impostas à sua organização, do que um centro irradiador de evangelização e de compromisso social.

A figura do padre, não necessariamente o homem mais preparado de acordo com as orientações eclesíásticas para a formação do clero, é a pessoa com legitimidade na representação direta do poder do bispo naquela localidade. O padre detém o monopólio dos cargos e encargos das instituições católicas e suas devidas repercussões financeiras. Logo, a territorialidade da paróquia “[...] é fruto desta dualidade de representações: de um lado, a manutenção da tradição e de uma religiosidade hegemônica, e, de outro, demonstra-se frágil diante das respostas imediatas aos renovados problemas do cotidiano” (GIL FILHO, 2002, p. 180).

Dom José de Camargo Barros na sua gestão (1894 a 1904), deu ênfase na emissão de várias cartas e visitas pastorais como forma de conseguir o apoio dos diocesanos para a unidade da Igreja local e a concordância aos preceitos da doutrina da Igreja. A organização inicial da diocese em sua célula administrativa menor, a paróquia, não poupou esforços do bispo na repreensão “ao caso da insubordinação do Padre Vicenti Guadinieri da Paróquia de Palmeira” (BARROS, 1899, p. 1-12) à autoridade eclesíástica e ao seu poder, analisando o ministério do padre, sua missão, o seu poder local, como forma de ordenamento religioso e social em carta pastoral. Para isso, incentivou a vinda de várias congregações e de religiosos estrangeiros para a diocese, instalando o seminário diocesano em 1896, feito este que se estendeu na prioridade da formação clerical com os demais bispos que o procederem.

A fundação do Seminário ocorreu no bairro do Batel, em Curitiba, resultado do empenho do bispo Dom José nas “esmolas angariadas, sobretudo com as visitas pastorais, [...] das cotas lotéricas de mil contos votadas pelo Congresso Estadual e (...) sancionada pelo governador do Estado” (ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, 2002, p. 167). Com a dificuldade inicial na formação de um quadro docente, foram

convidados padres da diocese e religiosos de outras congregações para contribuir na formação dos alunos. O regime de internato não era obrigatório a todos os estudantes sendo também adotado o modelo de semi-internato e a permissão para alunos externos.

Entre os anos de 1915 e 1938, Dom João Francisco Braga funda o *ginásio diocesano* de acordo com o programa do Colégio Pedro II, na Capital Federal, funcionando no mesmo prédio. É neste momento, que os seminaristas são separados na sua formação dos demais alunos para voltarem-se à formação sacerdotal, permanecendo os alunos externos e semi-internos. Com a dificuldade de conseguir educandos que prosseguissem os estudos de Teologia, a Cúria Diocesana de Curitiba optou pela transferência dos candidatos ao sacerdócio para complementação educacional nos seminários de Mariana/MG e São Paulo/SP.

Com a venda do prédio do Seminário no bairro do Batel pela Cúria Diocesana aos Irmãos Maristas no final da década de 1930, a opção foi a construção de um novo prédio com a finalidade de reestruturar o Seminário exclusivamente para os estudos superiores de Filosofia e Teologia voltados à formação sacerdotal. A continuação dos estudos do ginásio e do colegial foi resolvida no final dos anos 50, no bairro de Orleans, com a construção de um novo Seminário Menor direcionando as suas atividades regulares de formação educacional dos meninos e moços da comunidade, mas sempre no intuito da formação presbiteral.

Tal preocupação com a formação de padres e sua atuação pastoral nos primeiros anos da nova sede episcopal, também fora percebida por Dom Duarte Leopoldo e Silva (1904 a 1907), que delineia em documento pastoral a atitude e o perfil do pároco, com os atributos de homem equilibrado, isento de paixões políticas e partidárias, voltando-se somente para o ministério espiritual. Fez a defesa da fé, dos direitos da Igreja, do bem social, figurando o discurso da Igreja na época.

Se, a paróquia simbolicamente representa a reunião da comunidade em torno da unidade do poder religioso e às formas pela qual o padre exerce sua autoridade, nos centros urbanos e rurais, tal representação fez com que Dom Manuel da Silveira D'elboux, durante o seu arcebispado (1950 a 1970), usasse o rádio como um dos veículos de divulgação e propagação do Evangelho, destacando-se as emissoras adquiridas por paróquias, além de programas católicos criados como "Por um Mundo Melhor", do arcebispo, na Rádio Marumbi. O cinema também contava com sala de

orientação católica, nos salões das paróquias de Santa Felicidade e de Nossa Senhora das Mercês.

Outro ponto considerável é a ampliação dos bens da Igreja, dos programas sociais e das relações estreitas do poder eclesiástico com o poder público. Fedalto (2007, p. 122) ao descrever as ações de Dom João Francisco Braga, destaca que

[...] graças a seu diálogo aberto com o Presidente (Governador) da Província (Estado) do Paraná, Dr. Caetano Munhoz da Rocha, católico praticante, com o privilégio de conservar o Santíssimo Sacramento em casa, influiu para que este fundasse em 1926 os Sanatórios de São Sebastião para tuberculosos na Lapa, de São Roque para hansenianos (leprosos) em Piraquara, o Hospital Osvaldo Cruz para doenças contagiosas em Curitiba, o Asilo São Vicente de Paulo para anciãos e anciãs idosas carentes e o Abrigo de Meninos Carentes no Portão, em Curitiba.

As associações católicas¹⁰ tiveram generosa participação dos órgãos públicos na consolidação dos seus *programas sociais*, como a doação de terrenos, casas construídas, concessões de meios de comunicação, entre outros. Talvez uma das questões significativas seja o controle das Ordens e Congregações Religiosas sobre os patrimônios ligados à educação, manifestando-se sobre instituições religiosas que justificam na filantropia a forma de concentração de capital e lucro. A criação e a evolução da Ação Católica refletiam as relações entre prática política e vida cristã dos fiéis. Com base na doutrina social da Igreja, sob a inspiração de Pio XI, o processo de romanização trazia por premissa maior a inserção do leigo na efetiva evangelização da sociedade, ameaçado pelo ateísmo e pela perda de fé, em oposição ao liberalismo e ao materialismo estando presente tanto no comunismo, no capitalismo, bem como nos movimentos totalitários de direita.

Desde a gestão de Dom José de Camargo Barros em fins do século 19 e início dos 20, a interferência da Igreja pela adoção e difusão do ensino religioso é uma constante, onde a orientação pela instrução religiosa do catecismo, por meio de *Mandamentos* para a prática dos sacramentos nas paróquias, tornou-se uma das políticas adotadas pelo bispo:

¹⁰ No governo de Dom Ático Eusébio da Rocha, 1936-1950, surgiu o jornal "Luzeiro (1938)", tornando-se o veículo de informação oficial da Confederação das Associações Católicas. Esteve em circulação até 1939.

[...] quando se ensinava religião nas escolas públicas, as escolas paroquiais, se eram úteis, não eram absolutamente necessárias. Mas agora, nestes tempos, em que não se ensina nenhuma palavra de religião nessas escolas públicas, com a intolerância de não permitir a presença do padre, a necessidade da escola paroquial se impõe (BARROS, 1897, p. 35).

A partir da Constituição de 1934, no plano nacional, quando as reivindicações católicas estavam centradas na oferta do ensino religioso facultativo para as escolas públicas, no plano estadual, tais relações mantêm-se estreitas entre a Igreja arquiocesana de Dom Áttico Eusébio da Rocha e o governo estadual, na gestão de Manoel Ribas, assegurando uma política de resultados entre os dois poderes, garantindo à Igreja diocesana, “autorização para o ensino religioso nas escolas normais, intermediárias, estaduais e grupos escolares” (COSTA, 1986, p. 26). Na época, tal aliança local estava em sintonia com as orientações da Liga Eleitoral Católica (LEC) criada em 1932, para mobilizar o eleitorado católico na representação de candidatos à Assembléia Constituinte em 1933 desde que apoiassem o conjunto das orientações e o programa da hierarquia católica.

Della Cava (1975, p. 15) ao analisar o catolicismo no Brasil e buscar reconstituir uma síntese sobre a história da Igreja no País, procura avaliar em que medida as projeções dos cientistas sociais acerca do catolicismo latino-americano podem trazer mudanças, observando que embora o Estado Brasileiro mantivesse a separação da Igreja Católica, na prática, três fatores levariam à união entre as instituições: “o casamento religioso” que passa a ser reconhecido pela lei civil com a proibição do divórcio; a “educação religiosa” facultativa em escolas públicas e a “permissão ao Estado em financiar escolas da Igreja, seminários, até hospitais”, desde que as instituições atendessem ao princípio do interesse coletivo.

Analisa o autor, que as concessões levam o catolicismo a uma posição de unidade como um “sistema religioso total”, em que a família passa a ser não somente a célula principal e de “socialização dos novos membros” mas também passa a recrutar “novos quadros, o sistema escolar”, no repasse de recursos públicos para um “[...] setor economicamente não-produtivo da sociedade” (DELLA CAVA, 1975, p. 15).

Nota-se que a concentração do poder religioso e político nas mãos de uma elite dirigente, em conjunturas distintas da história no Paraná, fazem com que

percebamos que este tem sérias implicações na Educação Básica, uma vez que a escola mantém uma tradição voltada a atender aos interesses das camadas representadas na estrutura do poder. Mesmo que a educação tenha por objetivo um processo de inclusão social e formação integral para atender aos interesses da sociedade como um todo, é sempre inevitável que as diretrizes assumidas pela educação escolar favoreçam mais as camadas sociais dominantes detentoras de maior representação política nessa estrutura. Daí porque o poder político e a composição de forças religiosas nele representadas têm uma relação direta de responsabilidade na organização do sistema de ensino e nas concepções de mundo que passamos a adotar.

De um lado, a ação política local representada pelo poder religioso possui dificuldades na implantação de uma filosofia e diretrizes educacionais ao adotar o ensino religioso como disciplina curricular e ao difundir a construção de novas escolas católicas, para atingir o interesse da maioria. De outro, a esfera pública do poder reforça a idéia de uma clientela que se beneficia por meio de cargos, de *status*, das articulações políticas e de salários, por meio da difusão de escolas católicas, dificultando na base qualquer forma de organização do ensino, segundo os princípios das diretrizes nacionais.

Desta forma, os conteúdos programáticos ajudam também a reproduzir e estabelecer um papel político para a escola, ou seja, esta deve voltar-se para que na formação de uma elite dirigente dominante, com princípios católicos, devam *consumir com sucesso e qualidade* os conteúdos formais apresentados, mantendo sua posição hegemônica pela desigualdade gritante que há entre a inclusão privilegiada dos mais favorecidos e a exclusão social dos menos favorecidos. A permanência dos colégios católicos elitizados e a pouca importância dada à educação popular e pública fundam-se, historicamente, na estrutura e organização da sociedade curitibana e, porque não dizer, paranaense.

Mas a formação da opinião pública não se dava somente pelas escolas católicas ou a difusão do ensino religioso no sistema de ensino público, mas também ocorre a eficácia dos meios de comunicação em jornais e folhetos locais que circulavam nos meios católicos, como o jornal católico polonês LUD. Seu primeiro número foi em 1923. Deixou de circular na conjuntura da Segunda Guerra Mundial, reiniciando suas atividades em 1947; e o IDEAL que era o boletim mensal da

Congregação Mariana do Senhor Bom Jesus, iniciado em 1948, além de outros boletins e associações.

Nos anos 50, o arcebispo, ao dirigir-se aos católicos, destaca a importância que “[...] o Brasil católico precisa do voto católico” (D’ELBOUX, 1955, p.18), não aprovando a abstenção, devendo os católicos pronunciarem-se através da efetiva participação nas urnas, a favor dos candidatos “mais merecedores da confiança da Igreja”, manifestando sua adesão explícita ao candidato situacionista. Na mesma época, conseguiu que o governador Bento Munhoz da Rocha incluísse a disciplina de Ensino Religioso no currículo dos cursos primário, secundário, normal e profissional da Rede Estadual, reafirmando a concepção da catequese como o fundamento da ação católica e apostólica em Curitiba, e no estado do Paraná¹¹.

Segundo o Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Curitiba (1956, p. 8-9), com a construção de uma Casa de Retiros, no bairro Mossunguê, em Curitiba, o arcebispo exerceu influência na formação de lideranças através dos encontros de Cursilhos e de reuniões do clero arquidiocesano, na criação da Universidade Católica, além de publicar o semanário arquidiocesano “Voz do Paraná”, tornando-se importante veículo do pensamento católico.

Já nos anos 50 e 60, os movimentos da JAC (Juventude Agrária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica), JIC (Juventude Independente Católica), JOC (Juventude Operária Católica) e JUC (Juventude Universitária Católica), propiciaram um clima de abertura eclesial no Brasil, favorecendo um panorama de atuação crítica dos leigos, como também da inserção católica na realidade social. Segundo Stein (2004, p.41), tal mudança de finalidade da ação social, foi mudando, tomando uma dimensão inicial que era somente religiosa, assumindo aos poucos uma importância política de conteúdos reformistas não radicais. Neste sentido, o leigo passou a ter maior autonomia na Igreja e a conquistar novos espaços.

Os leigos recrutados eram geralmente de estratos da classe média e média alta da sociedade. O apelo da Igreja para a participação dos leigos se dá na conjuntura do após Primeira Guerra Mundial, quando “o sistema eleitoral do estado burguês, a despeito das restrições ao direito de voto, tinha neutralizado [...] os aliados aristocratas da Igreja e excluído os trabalhadores” (DELLA CAVA, 1975, p. 16) beneficiando as camadas médias da população com poder político.

¹¹ Em junho de 1965, os bispos do Paraná realizaram a marcha do Oeste, de Foz do Iguaçu a Toledo, parando nas cidades e sendo recebidos pelos Prefeitos.

Neste contexto, o Estado passava a depender dos leigos na condição de cidadãos, servindo à Igreja. Com isso, a hierarquia católica criou uma função social e religiosa com o apostolado leigo, sendo que, os não consagrados na vida religiosa poderiam “[...] participar de um sacerdócio no mundo”, mantendo-se atrelados ao episcopado. Cabe aqui salientar que a mística no processo de adoração e ritualização do sagrado torna-os clericalizados e sujeitos à hierarquia eclesiástica; escolhidos e mantidos pela cúpula como assistentes de modo corporativista.

A seleção dos leigos para a participação pastoral na comunidade atendia ao princípio da indicação e da escolha pela autoridade clerical ao invés de seu envolvimento voluntário e indistinto. Os leigos tornam-se um braço estendido da hierarquia católica, em que esta tinha dificuldades de avançar, como nas fábricas, nas universidades, no campo entre outros lugares. Segundo Della Cava (1975, p. 41-48), a partir dos anos 60, com o envolvimento da JUC e da JOC no meio estudantil e operário através dos grupos de discussão e da sua ação militante, o envolvimento dos leigos toma uma outra dimensão, na idéia de transformar o mundo de acordo com os princípios do Evangelho onde o engajamento político-social torna-se um mecanismo importante para alcançar tal finalidade. Será somente com o Concílio Vaticano II, que entra em colapso uma determinada definição de Igreja e de sua relação com o mundo que suportava a concepção da Ação Católica, ou seja, de “[...] estabelecer uma ponte entre a Igreja e o mundo” (STEIN, 2004, p. 46).

Nos anos 70, com o advento de uma ordem capitalista moderna na sociedade brasileira e a abertura do Estado ao capital internacional, o Regime Militar buscou consolidar uma política de auto-suficiência e exportação de produtos de alguns setores da economia como o aço, a petroquímica, o vestuário, os automotores entre outros, a um custo humano e financeiro que levaria nas décadas seguintes a um crescente processo de pauperização, dependência e desigualdade social no País, sendo tal crescimento camuflado por políticas oficiais voltadas ao progresso e ao desenvolvimento econômico. À medida que o Estado respaldava as políticas governamentais, entre elas o cerceamento das liberdades individuais e dos movimentos sociais por meio da repressão e da violência, a Igreja passa a assumir “o papel de mandatária da sociedade civil” e principal defensora ao Estado de direito, na medida em que seus quadros “[...] eram vítimas de torturas e perseguição nas mãos do Estado” (DELLA CAVA, 1991, p. 30) buscando uma nova unidade

interna e uma nova dimensão religiosa. É nesse contexto que se dá a posse de Dom Pedro Antônio Marchetti Fedalto à Mitra Arquidiocesana.

Ao nos determos, nesta pesquisa, ao estudo do declínio da influência da Teologia da Libertação (TdL) nas orientações pastorais na Arquidiocese de Curitiba, na gestão de Dom Pedro Fedalto, a preocupação na análise das fontes é imprescindível. A variedade e a soma de informações oficiais resultam de uma visão endógena sobre a ação eclesial em uma interpretação institucional. Desta forma, Silva (2000, p. 54) ao examinar os procedimentos teórico-metodológicos do historiador com base na interpretação e análise do fenômeno religioso, destaca que “as noções de ortodoxia, dogma, repressão partem do pressuposto implícito da unicidade institucional, deslocando para um segundo plano o problema da legitimação das posições e discursos institucionais e supervalorizando a sua eficácia” no intuito de que não ocorra a dissociação entre “[...] instituição e cultura como se a instituição não fosse também produzida e sustentada culturalmente”.

Parafraseando Ianni (2000, p. 30), “quem viaja larga muita coisa na estrada” na medida em que se abre para o desconhecido, mergulhando no próprio desconhecido. Neste ponto, “[...] a inquietação e a interrogação caminham juntas, podendo o pesquisador ser atraído para correr o risco de encontrar o óbvio ou o insólito, o novo ou o fascinante...”

Segundo o autor, no processo de construção da pesquisa, são muitas as contribuições dos cientistas sociais que se situam na “travessia da viagem”. Pois estas, “[...] revelam o olhar atento e distraído, curioso e inquieto, fascinado e espantado. Comparam-se realidades próximas e remotas, presentes e pretéritas, visíveis e invisíveis” (IANNI, 2000, p. 22). Aos poucos, desenham-se cartografias, geografias, histórias, formações sociais, culturas e civilizações, articuladas em suas configurações e em seus movimentos, abarcando épocas e ciclos demarcados por rupturas ou reviravoltas. Sobre tais cuidados, Silva (2000, p. 56) ao analisar o ofício do historiador no campo religioso, afirma:

A definição de ortodoxia (e conseqüentemente de heresia) e a lógica da ação institucional não está dada *a priori* pela simples leitura dos documentos oficiais, mas resulta de uma *configuração* de forças diversas e freqüentemente contraditórias, que possibilitam ora um novo impulso “purificador”, ora um afrouxamento dos impulsos moralizantes, ou mesmo uma redefinição da tradição. Não se trata, entretanto, de avanços ou

recuos “táticos” da igreja como alguns trabalhos podem fazer acreditar. É um processo de construção de realidade, em que o mais importante para o historiador não é mais a determinação da verdade, mas a compreensão dos processos formadores de identidades em constante reconstrução, e das configurações que permitem e legitimam as ações institucionais. Trata-se sobretudo de perceber como o campo, as instituições e os próprios indivíduos são incessantemente tencionados por lógicas diversas numa dinâmica de constantes rearticulações compreensíveis apenas no contexto de sua formulação e efetivação.

Entende, o autor, que esse processo “ocorre por embates entre as realidades desiguais, tanto do ponto de vista político e militar como no domínio da linguagem consagrada na tradição”. No entanto, a estrutura da Igreja não é “impermeável” ou mesmo os conceitos se mostrem estagnados que não sejam suscetíveis à mudança. O campo social possibilita uma dinâmica de possibilidades, “[...] de avanços estratégicos, desvios táticos e subversões, possibilitando hegemonias temporárias e mudanças” (SILVA, 2000, p. 56).

Neste caso, cabe aqui apresentar algumas considerações sobre o governo de Dom Pedro Fedalto (1971-2004) no intuito de dar base à contextualização e análise das fontes coletadas, no próximo Capítulo, sobre o estudo de caso da Paróquia São Pedro Apóstolo, no bairro Xaxim.

3.2.1 Entre o discurso e a prática: as orientações pastorais

A gestão do arcebispo Pedro Fedalto está centrada principalmente na Doutrina Social da Igreja, nos pronunciamentos dados pelo Pontífice e na confirmação das orientações feitas pela CNBB, particularmente no estabelecimento de um conjunto de diretrizes identificadas nos planos de ação pastoral. Tão logo recebe a nomeação de arcebispo, manifesta sua adesão na reorganização das hierarquias da Mitra Arquidiocesana, no estabelecimento de normas jurídicas, na criação de seminários, na participação de assembleias, conclaves, visitas pastorais, atos cívicos e oficiais.

De personalidade conciliatória, marcou sua trajetória buscando a harmonia e o estreitamento das relações entre o poder civil e o poder religioso, como nas comemorações do 50.^o Aniversário da Arquidiocese em 1976, quando esteve ao lado de várias autoridades religiosas, civis e militares, entre elas o governador de Estado Jayme Canet Júnior e o ministro da Educação e Cultura General Ney Aminthas de Barros Braga, ou mesmo, quando da visita do papa João Paulo II a Curitiba em 1980 na articulação política com as autoridades locais em relação aos interesses da Igreja local. Para tanto, cabe aqui a seguinte indagação: o que representam as orientações pastorais arquidiocesanas no contexto da Teologia da Libertação?

A Arquidiocese de Curitiba mantém a estrutura de organização administrativa da Igreja Romana. No plano institucional, é uma circunscrição eclesiástica sob a autoridade do bispo titular – o metropolitano, arcebispo – que tem o apoio do presbitério, no intuito de constituir-se em uma Igreja particular. Durante a gestão de Dom Pedro Fedalto, a Província Eclesiástica de Curitiba contava com a própria Arquidiocese e as dioceses de Ponta Grossa, Guarapuava, Paranaguá, União da Vitória e a Eparquia Ucrâniana tendo como eixo central a Capital.

Em 1972, a Arquidiocese estabelece um Diretório Pastoral constituindo um corpo de determinações regulamentares para a implantação de uma pastoral *orgânica, autêntica e válida* de acordo com as orientações da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e do Regional Sul II. O documento do III Plano Regional de Pastoral Orgânica do Paraná para o biênio 1973/74 esclarece as linhas teológicas adotadas: a *unidade*, a *evangelização e catequese*, a *liturgia* e a *inserção no mundo*, no intuito de que a base seja sempre eclesiológica do que qualquer metodologia pastoral, com a finalidade de efetivar a Igreja Particular. As prioridades de uma Igreja *orgânica, autêntica e válida*, são assim descritas pela Pastoral Orgânica do Regional Sul II:

[...] para alimentar, numa ordem de crescimento e de profundidade, a prática pessoal da vida cristã dos fiéis, numa inserção consciente e responsável no Ministério da vida e da Igreja de Cristo.

Desenvolver uma autêntica espiritualidade e ação eclesiológicas em linhas de comunidades locais, que são o sustento e a extensão da catolicidade da Igreja na unidade de vida e fé, de culto e testemunho da caridade. [...]

Para que cada Diocese, como um organismo vivo, através de suas forças de ação, de seus movimentos e comunidades vivas, seja de fato a

integradora da diversidade humana e eclesial na unidade do ministério de Cristo e da Igreja (III PLANO REGIONAL DE PASTORAL ORGÂNICA DO PARANÁ, 1972, p. 5-6).

Estabeleceu-se o Secretariado Arquidiocesano de Pastoral (SECRAP), órgão responsável em aplicar as seis linhas do plano de pastoral orgânica da CNBB na época: unidade, evangelização, catequese, liturgia, ecumenismo e promoção humana. Criaram-se quatro novos setores pastorais (Interior, Centro, Portão, BR-116) e um conjunto de diretrizes para a constituição e dinamização das pastorais. As paróquias foram distribuídas geograficamente em mini-setores correspondentes ao Setor da sua Região.

No final dos anos 70, a organização das pastorais na Arquidiocese, entrou em sintonia com as Diretrizes da Ação Pastoral da Igreja no Brasil elaborada pela CNBB e o Plano Bienal de Pastoral Orgânica do Paraná organizado pelo Regional Sul II. A pastoral orgânica pressupõe uma Igreja ministerial. Segundo Almeida (1998, p. 180) “[...] é passar do conjunto de pastorais para uma pastoral de Conjunto” que sugere a escolha de prioridades, o planejamento participativo e projetos comuns. Entretanto, ocorre uma nova mudança: a Arquidiocese de Curitiba ficou estruturada em áreas e setores. Entende-se por *área pastoral*, o grupo de setores vizinhos em uma determinada região geográfica e caracterizados por uma problemática pastoral próxima, de interesse comum. Neste caso, a nomenclatura “setor pastoral” criada em 1972 voltada à organização pastoral e aos conselhos da Arquidiocese é substituída pelo conceito mais abrangente de “área” com representação da coordenação e das lideranças nas assembleias diocesanas. São quatro as áreas pastorais: Centro, Periferia Norte, Periferia Sul e Interior.

Cada uma das áreas pastorais é composta por vários setores. Neste caso, entende-se por *setor pastoral* o conjunto de paróquias vizinhas caracterizadas por uma problemática pastoral próxima, de interesse comum. Na época, compreendeu-se a criação de dezoito setores pastorais distribuídos nas quatro áreas. A célula-mãe dos setores é entendida pela paróquia na sua organização maior representada pelo Conselho Pastoral Paroquial (CPP). Este, por sua vez, é oficialmente apresentado nos planos pastorais a partir de 1981, como promotores de uma nova mentalidade *de Igreja e na Igreja*. Propõem novos conceitos de vigário, como animador; de

paroquiano, como irmão; de paróquia, definida como “família de Deus organizada; organismo dinâmico e vivo para o Evangelho; [...] comunhão de CEB’s” (ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. XI Plano de Pastoral, 1980, p. 8).

A partir dos anos 70, o Paraná passa a contar com mais três Províncias Eclesiásticas: *Londrina*, com a Arquidiocese de Londrina (1970) e as dioceses de Jacarezinho, Cornélio Procópio e Apucarana; *Maringá*, com a Arquidiocese de Maringá (1979) e as dioceses de Campo Mourão, Paranavaí e Umuarama; *Cascavel*, com a Arquidiocese de Cascavel (1979) e as dioceses de Foz do Iguaçu, Toledo e Palmas.

Desta forma, a pastoral orgânica do Paraná, distribuída em micro-regiões, constituintes das Províncias Eclesiásticas, manteve-se sob a direção do Regional Sul II da CNBB. Enquanto bispo auxiliar de Curitiba, Dom Pedro Fedalto foi presidente no período de 1968 a 1971; como arcebispo, também presidiu a instituição no período 1971 a 1995. A emancipação destas novas três Províncias Eclesiásticas representa uma nova dinâmica de relações de poder religioso no Estado, demonstrando políticas eclesiais e ênfases pastorais diferentes. No bojo dos movimentos sociais e das novas organizações pastorais nos anos 80 e 90, “[...] novas territorialidades católicas” (GIL FILHO, 2002, p. 176) passam a se configurar. A presença da Igreja no estado revela políticas eclesiais com matizes diferentes.

A base administrativa e pastoral dessa estrutura hierárquica é a paróquia, constituindo-se como unidades de organização pastoral e comunitária, em toda a sua complexidade, dinamizando as práticas religiosas em uma relação estreita entre o pároco, as lideranças leigas e religiosas e os fiéis em geral. É neste universo particular, porém sem perder a dimensão de totalidade, que os fiéis reconhecem por meio do discurso religioso a autoridade presbiteral ao se identificarem com a simbologia religiosa caracterizada principalmente por meio da liturgia.

A partir do Concílio Vaticano II, a Igreja sente a necessidade de rever suas orientações pastorais para lidar com as mudanças sociais que estavam surgindo. Neste contexto, surgem duas vertentes significativas a respeito das reflexões dos quadros da Igreja sobre si mesma: de um lado, a vertente da Teologia da Libertação questionando as estruturas da Igreja apoiada na experiência eclesial das Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s), que materializava as concepções teológicas dos intelectuais de esquerda, comungando dos ideais cristãos de luta

pelos direitos humanos, imbuídos de uma prática social voltada à transformação da realidade em que viviam; de outro, na renovação carismática católica, com perfil tradicional e forte influência do pentecostalismo.

Cabe aqui salientar, que o contexto histórico de nascimento e proliferação das CEB's está relacionado com a prática autoritária dos regimes políticos na maioria dos países da América Latina. Inserida no contexto dos movimentos sociais de contestação do Regime Militar na restauração da democracia, a proposta das CEB's é fruto da adesão de parcela de um clero latino-americano, autodenominado progressista, de base marxista e humanista, com preocupações latentes na mudança de paradigmas para a construção de uma Igreja popular. Por mais que as orientações pastorais no plano institucional fossem voltadas à realidade social, com a assimilação do discurso político dos leigos e de um clero com inclinação à TdL, a estrutura eclesiástica da Igreja mantém-se hegemônica.

As CEB's eram organizadas em torno das sedes das paróquias, em capelas ou salões de reunião. Discutiam os problemas do bairro, as situações cotidianas das famílias nos círculos bíblicos ou em outra base religiosa e planejavam ações conjuntas buscando solução para os problemas da comunidade. A afirmação de Frei Betto (1984, p. 17), sintetiza o entendimento dos teólogos sobre a CEB's:

São *comunidades*, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem em comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São *eclesiais*, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos da comunidade da fé. São *de base*, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos.

Constituídas a partir do grupo bíblico, estavam vinculadas às paróquias em uma determinada área de um bairro, em que procuravam celebrar o Evangelho relacionando-o com a realidade social em que viviam. A participação dos membros e as reflexões trazidas sobre os problemas pessoais e cotidianos da comunidade são discutidas e as decisões aprovadas em reunião ou assembléia. Em torno de uma causa comum manifestava um plano de ação voluntário e coletivo para resolver seus problemas por meio de mutirões, festas, comissões, etc., como também reivindicam

das autoridades públicas solução para a problemática em que vive no sentido da transformação social.

Isto posto, voltemos à Arquidiocese. Dom Pedro Fedalto ao escrever sobre os *Principais Documentos e Estudos das Atividades Pastorais na Arquidiocese de Curitiba*, já faz referência no início do seu arcebispado a “7 paróquias que estão se transformando [...] em ‘Comunidades Eclesiais de Base’, pelo método da criatividade comunitária. É uma tentativa que deve ser experimentada e apoiada” (ANUÁRIO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, 1973, p. 20). Chega a criar um conjunto de normas práticas descrevendo passo a passo os procedimentos para uma paróquia se transformar em CEB’s. É claro que a visão do arcebispo não corresponde à dimensão política confiada as CEB’s “[...] enquanto ‘libertação dos homens’ e transformação das estruturas em que eles viviam” (SILVA, 2002, p. 24), ou como uma prática democrática diária no seio da comunidade.

Assim, a estrutura hierárquica e de poder da Igreja de Curitiba só pode ser compreendida na sua relação com o poder global da Sé Romana. Segundo Gil Filho (2002, p. 166) tal articulação “[...] caracteriza a Igreja local com uma territorialidade de duas instâncias, vitimadas por tensões escalares de caráter global próprias da cabeça da hierarquia universal da Igreja e tensões regionais pertinentes às especificidades da Igreja local”. Por tratar-se de uma instituição hegemônica na religiosidade oficial do País, as políticas e programas pastorais adotados pela Igreja Católica passam a ter repercussões nos grupos e instituições, direta ou indiretamente ligados a ela, podendo ser assimilados por meio da idéia de representação do discurso e da afirmação institucional.

A estrutura administrativa da Arquidiocese de Curitiba, no período de 1981 a 1992, se caracteriza por uma organização de poder burocrática e hierarquizada centralizada nas mãos do arcebispo que determina as ações da Diocese, particularmente em relação a três níveis de atuação nas dimensões mais significativas da Cúria Diocesana, em ordem de importância: a chancelaria e vigararia geral; a coordenação de pastoral e a administração geral de todas as suas instâncias. Tais funções se estruturam e se articulam por meio da intermediação dos conselhos, destacando-se aqui o imponente Conselho Presbiteral.

Das 132 paróquias da Capital (ANUÁRIO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, 1992, p. 28-56), no período de interesse desta pesquisa, constata-se pelo registro dos movimentos sociais e pelas lutas pastorais, que na Área Periferia

Sul algumas paróquias estavam sustentadas no modelo das CEB's. Isto não quer dizer, que outras áreas da cidade não tivessem "focos" de organização das mesmas, mas, as fontes indicam concentrações isoladas e não uma prática geral em toda a cidade.

A Arquidiocese, nesta conjuntura, está estruturada pastoralmente em setores, distribuídos em quatro grandes áreas: a Área Urbana compreende 31 paróquias; a Área Periferia Sul possui 38 paróquias; a Área Periferia Norte tem 26 paróquias e, a Área do Interior é responsável por 37 paróquias. Ocorre, que tal distribuição das paróquias de acordo com suas respectivas localidades, não traduz, inicialmente no levantamento de fontes, que a expansão e o impacto das idéias da TdL tenham ocorrido com tamanha regularidade em todas as áreas pastorais.

Neste caso, a Área Periferia Sul possui uma singularidade na sua organização pastoral, onde o bairro do Pinheirinho, concentrando 8 paróquias, será o lócus das manifestações pastorais de inclinação à TdL na época, particularmente em relação a consolidação dos movimentos sociais em torno da moradia e do transporte coletivo, representados principalmente pelas pastorais da favela, operária e das CEBs.

Isto não significa que em outras paróquias e bairros da cidade não tenhamos sinais de pastorais adeptas a reflexão teológica e a práxis de uma Igreja voltada à libertação. Mas, o declínio da influência política e teológica tem sua importância na organização do plano pastoral arquidiocesano. Nesta época, a ênfase administrativa da Cúria Metropolitana está voltada para as associações e movimentos arquidiocesanos, uma organização de 31 entidades ou instituições que tem outras concepções sobre as questões sociais, diferentemente no âmbito que a TdL se propusera a realizar. Assim, a Liga das Senhoras Católicas, a Arquiconfraria das Mães Cristãs, o Movimento Focolari e de Renovação Carismática e o Cursilho da Cristandade, são alguns exemplos que se afirmam como uma opção teológica e pastoral da Igreja local em sintonia com a Igreja Romana.

Em uma visão semântica ampla, Freitas (1998, p. 187) define a pastoral "[...] como ação de toda a comunidade eclesial visando à missão evangelizadora da Igreja". Neste caso, as pastorais da Arquidiocese possuem um segmento denominado de *pastorais especiais*, entendidas como pastorais organizadas por equipes ou grupos compostos necessariamente de leigos e de um presbítero, na condição de assistente eclesiástico. Nelas, não há aparentemente uma distinção do

que significa uma pastoral comum, com toda a sua importância, e o que representa uma pastoral especial. Nesta organização, as pastorais em geral, somam o total de 26 compreendendo desde opções ditas de vanguarda no discurso religioso da CNBB e dos teólogos da libertação na época, como a pastoral do migrante, da favela, das CEB's, entre outras, até pastorais voltadas aos militares, aos coreanos, à catequese, e aos seminários maiores.

Libânio (1986), estabelece três modelos de análise sobre a pastoral. Tais modelos, embora apresentados linearmente encontram-se lado a lado na realidade latino-americana:

- a) a *pastoral tradicional*, construída sobre o “poder da Igreja” e sobre a “força do medo” visava salvar as pessoas do mundo perverso e perigoso; esta não resiste ao impacto das ciências que vão revelando um mundo construído por seres humanos diferentemente da concepção tradicional;
- b) a *pastoral moderna*, compreendida como uma nova pastoral que reconhece este mundo como lugar legítimo de atuação do cristão. Essa proposta, assumida na Igreja Católica, especialmente após o Concílio Vaticano II é entendida pelo autor, como uma “pastoral-fermento, pastoral-penetração, pastoral-testemunho” (LIBÂNIO,1986, p. 85). Somente que este tipo de pastoral, cegada pelo otimismo de mudanças e do progresso, não percebe a conflitividade da sociedade latino-americana, abafada por golpes militares a partir da década de 1960;
- c) a *pastoral da libertação*, voltada à atuação e transformação da Igreja tendo como modelo as CEB's, a pastoral da terra, a pastoral operária, entre outras pastorais.

Neste sentido, é necessário incorporar novos elementos a esta práxis histórica, no campo pastoral, como o corpo de homens e mulheres, seus sonhos, suas esperanças, suas culturas, seus conflitos, suas crenças, seus mitos e símbolos. Há que reconhecer também a pluralidade dos sujeitos históricos a partir da sua complementaridade na complexa trama que constitui a sociedade. Cabe aqui o seguinte questionamento: de que forma as orientações pastorais, nos anos 80, interferem no declínio da influência da Teologia da Libertação na Arquidiocese?

Na década de 1980, a Assembléia Arquidiocesana aprova o XI e o XII Planos Pastorais e o Sínodo Arquidiocesano, apresentando pela primeira, e última vez, as CEB's como *prioridade* da ação pastoral da Arquidiocese no período de 1981 a

1987. São prioridades também a pastoral catequética, a evangelização no mundo do trabalho e a pastoral da família. A esta última, é atribuída um conjunto de princípios morais de educação na fé, afinal, a pastoral da família é prioridade em todos os planos pastorais.

Os planos compõem-se de um conjunto de diretrizes, traçados por objetivos e prioridades, que caracterizam uma proposta pastoral. Enquanto desdobramentos das orientações pastorais da Sé Romana, são realimentados e respaldados por orientações gerais voltadas à realidade continental, nacional, regional e local, ou seja, dos documentos do CELAM e da CNBB ao Regional Sul II, e deste à Igreja particular que entra em sintonia com as diretrizes maiores.

A partir do Concílio Vaticano II, uma série de documentos pontifícios dá diretrizes sobre a família: de Paulo VI, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*¹² (1965), que trata sobre as questões da Igreja e o mundo, tornando-se documento significativo na discussão do papel da família e de abertura da Igreja para a realidade socioeconômica, política e para o delineamento da sua doutrina social; a Encíclica *Humanae Vitae*¹³ (1968), possui capítulo sobre a regulação da natalidade, pontuando sobre a postura da Igreja em relação ao aborto e a vida sexual dos fiéis. De João Paulo II, as Exortações Apostólicas *Familiaris Consortio*¹⁴ (1981), questionando sobre o papel da família dada as transformações que tem passado à sociedade moderna e a *Reconciliatio et Paenitentia*¹⁵ (1984), demonstrando a importância da penitência e como que os fiéis podem tornar-se perplexos quando os agentes familiares não seguem as orientações do magistério da Igreja.

A partir do XII Plano de Ação Pastoral da Arquidiocese de Curitiba (1983, p. 150), as diretrizes corroboram os documentos das organizações eclesiais e excluem toda e qualquer orientação pastoral de cunho social. Neste caso, tornam-se diretrizes: a integração dos diversos movimentos familiares na pastoral familiar; a catequese familiar; a preparação dos jovens para o sacramento do matrimônio; a formação de casais para uma paternidade responsável utilizando-se de métodos naturais; a formação de agentes de pastoral familiar.

Da mesma forma, a pastoral das CEB's acompanha um conjunto de documentos de organismos eclesiais que procuram dar diretrizes sobre o seu

¹² Constituição Pastoral *Sobre a Igreja no Mundo Atual*.

¹³ Encíclica *Da Vida Humana*.

¹⁴ Exortação Apostólica *Sobre a Função da Família Cristã no Mundo de Hoje*.

¹⁵ Exortação Apostólica *Sobre a Reconciliação e Penitência na Missão da Igreja Hoje*.

funcionamento e organização. Enquanto documento matriz, as determinações da Igreja Romana indicam as orientações pastorais a serem seguidas. Alguns documentos merecem destaque: de Paulo VI, temos a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*¹⁶ (1975) com a finalidade de esclarecer que o papel da Igreja é anunciar o Evangelho e o sentido da *libertação*, não pode ser limitada à dimensão econômica, social, política e cultural e para as liberdades essencialmente humanas, mas voltar-se ao homem integral com abertura para o absoluto. No pontificado de João Paulo II, a Instrução *Libertatis Nuntius*¹⁷ (1984) e a Instrução sobre a *Liberdade Cristã e a Libertação* (1986), demonstram finalidade específica de chamar a atenção do clero, dos teólogos e fiéis para os desvios e perigos de desvios que colocam em risco a fé de certos tipos de TdL com influência marxista como também a explicitação do que a Congregação para a Doutrina da Fé entende por desvio e perigo de desvios prejudiciais à fé.

As orientações são assimiladas entre as lideranças eclesiais. A CNBB em Carta dirigida aos agentes pastorais e as comunidades (CNBB. Documento n. 33, 1985, p. 7-8), ao analisar as falhas e tensões da evangelização libertadora no Brasil, esclarece:

Há divergências nascidas na complexidade da realidade sócio-econômico-político-cultural e eclesial [...]. Mas há tensões, divergências e conflitos que podem ameaçar a unidade fundamental da fé e a união do amor que Jesus colocou como sinal distintivo de sua Igreja. Elas levam ao surgimento de grupos extremados, de tendências opostas, que se fecha em si mesmos, criticando e condenando os demais.

Há, ainda, divergências oriundas de interpretações teológicas diferentes: umas válidas, outras que suscitam dúvidas ou até parecem esvaziar aspectos essenciais da fé.

Uma das orientações pastorais da CNBB, no mesmo documento, sugere que as opiniões teológicas sejam vistas como simples opiniões, evitando a divulgação indiscriminada entre os agentes pastorais principalmente em manuais de catequese.

Na Arquidiocese, ocorre um período intrigante em relação à pastoral das CEB's. Até o início dos anos 80, antes das represálias explícitas aos teólogos da libertação pela Sé Romana, entre eles Leonardo Boff e a publicação das Instruções

¹⁶ Exortação Apostólica *Evangelização no Mundo Contemporâneo*.

¹⁷ Instrução *Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação*.

da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé a respeito da TdL, as CEB's são citadas nos planos pastorais desde 1973 e vão assumindo o discurso dos documentos oficiais do CELAM e da CNBB. Mas, ao mesmo tempo, que são apresentadas como *prioridades* no XI e XII Planos Pastorais, entre os anos de 1978 a 1984, ocorre em um período de insegurança e desarticulação tendo por consequência a desativação da Equipe Arquidiocesana em 1985. Isso não quer dizer, que as paróquias, neste período, não mantivessem sua organização e não escolhessem representantes para participar dos Encontros Intereclesiais das CEB's em caráter nacional ou mesmo de Assembléias na Arquidiocese.

Durante a realização do Sínodo da Arquidiocese de Curitiba (1987-1994), os documentos do Regional Sul II são claros:

A opção preferencial pelos pobres que a Igreja no Brasil assume é evangélica. Não se reduz a um posicionamento sócio-político em favor dos pobres. [...] A igreja dos pobres fala primeiro e acima de tudo ao homem, e por isso a todos os homens. É a Igreja Universal... Não é a Igreja de uma classe social ou de um só grupo (REGIONAL SUL II. Diretrizes Regionais da Ação..., 1987, p. 11).

[...] A libertação cristã é libertação sobretudo do pecado e do maligno. A Igreja convencida de que todo o processo de transformação social resultará ilusório e vão, se não intervier uma verdadeira conversão das mentes, das vontades e dos corações (REGIONAL SUL II. Diretrizes Regionais da Ação..., 1987, p. 13).

O Sínodo tem por finalidade de repensar a estrutura e organização da Igreja e organizar um plano pastoral, fundamentado na realidade eclesial e social da Arquidiocese, envolvendo de modo geral, as pastorais, os movimentos e todos os segmentos religiosos. Para tanto, três são as prioridades do Sínodo: a formação na fé, a comunhão participativa e a família. O documento conclusivo caracteriza a ordem, a classificação, a síntese de como representam o mundo social. Não somente como forma de legitimação da autoridade constituída mas a garantia da produção e reprodução da crença no campo religioso.

Portanto, as diretrizes do Sínodo tiram o espaço das CEB's enquanto prioridade de importância pastoral e esvaziam de modo doutrinário a efervescência das concepções da TdL sobre as pastorais, tornando-se consenso. Neste contexto, a perda de certos referenciais das pastorais de base popular, a formação de um

clero diocesano desligado das questões sociais, a fragmentação dos movimentos sociais e pastorais, entre outros, são reflexos deste contexto.

Se a organização das pastorais representa, nos anos 80 e início dos anos 90, uma orientação “aparente” voltada à Doutrina Social da Igreja, consumada com as novas diretrizes do Sínodo Arquidiocesano e do XI e XII Plano Arquidiocesano de Pastoral, estas sinalizam algumas situações distintas no campo religioso:

- a) a participação de *membros permanentes* com representação no Conselho Presbiteral e suas relações com o poder eclesiástico. São quatro formações distribuídas nos seguintes períodos: a) 1982 a 1984; b) 1985 a 1986; c) 1987 a 1988; d) 1989 a 1992. Neste sentido, os padres que ocupam o cargo de Coordenador Geral da Pastoral e Coordenador da Área Periferia Sul da cidade, permanecem no Conselho Presbiteral, somente alterando as funções, em sua maioria ocupada por padres diocesanos;
- b) a Área Pastoral da Periferia Sul, região caracterizada pela falta de infraestrutura na cidade, possuindo, de um lado, sérios problemas sociais de habitação, desemprego, violência, migração, e, de outro, sendo palco da efervescência dos movimentos sociais, das pastorais e da proliferação das CEB's, não compreende a proliferação das idéias e da práxis da TdL em todas as 38 paróquias, representadas pelos setores Carmo, Pinheirinho¹⁸, Santa Felicidade, Portão e Capão Raso;
- c) Curitiba possui uma grande concentração de congregações e ordens religiosas proporcionalmente à sua população. Segundo o Anuário Arquidiocesano (1989-1992), são 45 congregações masculinas e 74 congregações femininas. No entanto, a presença constante de algumas casas religiosas na realidade periférica da cidade tenciona relações de poder na base paroquial: de um lado, a autonomia pastoral das congregações religiosas e a identificação dos leigos em uma prática pastoral de base comunitária; de outro, o discurso hegemônico católico representado nos planos pastorais e diretrizes arquidiocesanas.

¹⁸ Neste período, as paróquias do bairro Xaxim faziam parte do Setor Pinheirinho.

3.3 DEMARCANDO O CAMPO SOCIAL DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO EM CURITIBA

A década de 1980 é significativa na conjuntura nacional e local referente aos movimentos sociais, particularmente em relação ao posicionamento da Igreja Católica em relação às organizações da sociedade civil, que se multiplicavam no bojo da restauração das liberdades políticas e civis no final dos anos 70.

É provável que, na época, a Igreja Católica no Brasil pretendesse exercer maior influência por meio das CEB's e dos movimentos populares nas instituições políticas, idealizando uma sociedade civil com justiça social, buscando condições igualitárias para si mesmas no campo da esfera pública.

Della Cava e Monteiro (1991, p. 52s.) analisam que o desempenho insuficiente do Partido dos Trabalhadores no ano de 1982, em São Paulo e na Região Metropolitana, representou profunda frustração nos quadros do Partido dos Trabalhadores (PT), como também nas lideranças das CEB's e de segmentos do clero progressista que se identificam com as concepções do Partido. Tal frustração também é justificável porque durante a década anterior, as comunidades haviam idealizado, por meio das suas lutas, a utopia de uma nova sociedade, justificada na construção do Reino de Deus, sendo que dificilmente a democracia formal e restaurada possibilitaria um processo de mudanças sociais. Será somente nas eleições de 1988, com a vitória do PT em algumas Prefeituras, sobretudo com Luiza Erundina, em São Paulo, que as CEB's e outras pastorais de cunho social progressista como a Pastoral Operária (PO) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), reavivam sua importância secular.

Com a ascensão da Nova República, que de *cara nova e novos projetos* estava nebulosa, a mobilização das massas através dos movimentos populares rurais e urbanos, já não era percebida como um grande problema pelas velhas elites dominantes. Tal exemplificação pode ser ilustrada pela Assembléia Nacional Constituinte de 1988: de um lado, a CNBB buscou consolidar sua influência política ao instalar-se em Brasília por meio de suas comissões e delegados responsáveis, organizadas por áreas temáticas e grupos de trabalhos procurando aproximar-se das aspirações populares; de outro, a classe política conservadora, como a União Democrática Ruralista (UDR), que articulava propostas representando grupos ou

setores dominantes da sociedade civil, no intuito de dificultar a aprovação de projetos apresentados pelos segmentos sociais no Congresso Nacional.

Tal contexto político nacional também é marcado simbolicamente com a vinda do papa João Paulo II ao Brasil no início dos anos 80 tomado com grande otimismo pelos fiéis, afinal, a “opção pelos pobres” apresentada na Conferência de Medellín (1968), é reafirmada como “opção preferencial pelos pobres” na Conferência de Puebla (1979), além da oficialização do discurso contra o Regime Militar. Neste sentido, o Pontificado de João Paulo II, vai aos poucos se tornando “um papado centralizado tomando posição ao lado dos membros da Cúria Romana, buscando a restauração da ordem e autoridade por toda Igreja com uma rede de quadros hierárquicos e favoráveis a esta posição” (DELLA CAVA; MONTEIRO, 1991, p. 55).

O posicionamento da Sé Romana torna-se patente: começam a surgir oposições aos adeptos da TdL; intervenções nos seminários, editoras, pontifícias universidades e publicações religiosas; surgem nomeações episcopais conservadoras e bispos indicados para as dioceses com idade avançada e pouco comprometidos com a realidade do povo; desmembramento de dioceses, entre elas a Arquidiocese de São Paulo; repressão a teólogos e imposição do silêncio penitencial a Leonardo Boff, ocorrendo paulatinamente, um controle ideológico do clero e do episcopado progressista no Brasil. Portanto, cabe aqui explicitar a seguinte questão: por que pesquisar a Teologia da Libertação na Arquidiocese de Curitiba no período de 1981 a 1992?

O processo de resistência e organização dos movimentos populares é uma constante durante a década de 1980 e 1990. Em Curitiba, as experiências significativas de organização popular e comunitária de várias vilas e bairros acompanham, com a devida proporção, as questões nacionais.

Cabe aqui salientar, segundo dados do Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social - IPARDES (1982), que a conjuntura paranaense dos anos de 1960 possuía uma carência de capitais para investimento no Setor Industrial do Estado, particularmente na Capital. O Paraná apresentava uma indústria com pouca expressão, voltada à produção e beneficiamento de produtos agrícolas, como o café, predominando a produção independente de pequenos agricultores, utilizando-se de precária tecnologia. Havia também

dificuldades de infra-estrutura permitindo a integração entre o interior com os centros urbanos de expressão regional e a Capital.

A criação de organismos estatais como o Banco de Desenvolvimento do Paraná (BADEP) tinha por premissa, dinamizar a economia local no estabelecimento de políticas de infra-estrutura, como a pavimentação de rodovias e de expansão da matriz energética. Destacam-se na época, as grandes hidrelétricas que foram construídas, entre elas, a Usina Hidrelétrica Binacional de Itaipu caracterizando as condições necessárias ao projeto de desenvolvimento industrial dos governos estadual e federal. Crescimento que correspondeu a um processo de desigualdade social na medida como vinha sendo implementado. Em Curitiba, a ação governamental será percebida de imediato: a criação da Cidade Industrial (CIC) no intuito de captar investimentos de grandes empresas nacionais e do capital multinacional, na instalação de tecnologias modernas e escalas de produção em série.

Durante a década de 1970, aos poucos, surgem mudanças na agricultura, com a substituição das lavouras de café por roças temporárias (milho, trigo, cana-de-acúcar), mas que teria no cultivo da soja, o processo de modernização e de implementação técnica e agrícola voltado a grande produção para a exportação, tendo por consequência direta a concentração da propriedade da terra e a expulsão de milhares de famílias de agricultores para outras cidades e fronteiras agrícolas.

O crescimento do desemprego, a falta de infra-estrutura das cidades do interior no atendimento básico à saúde e a educação, a migração de levas da população para projetos de colonização do governo federal em Mato Grosso, no Pará e em Rondônia, como também a perda da propriedade e dos meios de produção agrícola, fizeram com que o empobrecimento das famílias provocasse um processo de migração e concentração para os grandes centros urbanos.

Nesse sentido, Curitiba torna-se um pólo de interesse maior dado à implantação da Cidade Industrial na periferia e através da política de urbanização, ampliando a oferta de serviços gerais e da construção civil pelas esferas biônicas do poder público. Não é a toa que a política oficial da Prefeitura procura urbanizar, na Região, a Vila “favelada” de Nossa Senhora da Luz e modernizar o transporte coletivo. As favelas começam a aparecer aos olhos da população: no entorno do *Centro*, a Vila Pinto, a Vila Guaíra e a Vila Parolim; na *Periferia*, a Vila Formosa, a Vila Maria, a Vila Tatuquara, a Vila Ipiranga e a Vila São Pedro.

O crescimento do número de favelas na cidade fez com que, além das dificuldades das famílias na luta pela regularização do lote e das condições dignas de sobrevivência e emprego na sua realidade, ocorresse também uma expressiva exploração imobiliária. “Em 1975 os trabalhadores compraram seus lotes no bairro do Xaxim e a falta de regularização junto à Prefeitura, fez com que mais de 300 famílias permanecessem por mais de 10 anos sem obter o título de propriedade” (NEVES, 1990, p. 2).

A especulação imobiliária sobre os loteamentos era muito grande. Os relatos orais com lideranças da Comunidade Espírito Santo, uma das CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo, no bairro do Xaxim, em Curitiba, demonstram que a Prefeitura reprimia as áreas ocupadas utilizando-se da força da Polícia Militar e dos fiscais, forçando as pessoas a se inscreverem na fila da Companhia de Habitação Popular de Curitiba (COHAB). A mobilização dos moradores das favelas também foi seguida com o “apoio de intelectuais e setores representativos da classe média” (NEVES, 1990, p. 4) na organização das associações de bairros, considerando a experiência dos trabalhadores rurais. As lutas pela moradia tomaram vulto em 1980, quando foi organizado o 1.º Encontro de Associações de Moradores de Curitiba. Cabe aqui salientar, que em 1980 houve um duro confronto entre as Associações de Moradores e a Prefeitura. Ocorreu uma grande concentração de militantes na Vila Nossa Senhora da Luz com o Prefeito Jaime Lerner, tendo este que recuar na repressão aos Movimentos e comprometer-se publicamente em uma solução para a questão da moradia.

Desta forma, a história das CEB's está relacionada ao início dos anos 60, quando a partir do Movimento de Educação de Base, inspirado no método de alfabetização de jovens e adultos de Paulo Freire, recebeu influência e adquiriu autonomia nos anos 70, dando origem aos Encontros Intereclesiais de CEB's. A gênese da organização das CEB's em Curitiba é fato discutível, com dificuldade de registro por meio da análise das fontes impressas. O levantamento mais próximo da realidade, indica que as CEB's, na sua relação com os movimentos populares, tiveram uma primeira experiência no ano de 1968 na medida em que a Arquidiocese buscava se adaptar ao plano pastoral da CNBB. Neste ponto, a Cúria indica o padre italiano Michelangelo Ramero para fazer um curso sobre Comunidades Eclesiais de Base em Itabira/MG para partilhar as experiências e a metodologia de trabalho com as lideranças da Arquidiocese.

Iniciou-se, aos poucos, a organização das comunidades através dos grupos de reflexão e oração, que discutiam problemas essenciais como a falta de luz e de água. Assim, os focos iniciais¹⁹ ocorreram nos bairros do Xaxim, Vila Fany, Vila Guaíra, Boqueirão, Vista Alegre e na cidade de Rio Branco do Sul (RAMERO, 2003). Há ainda outras fontes (NEVES, 1990), que relatam que a primeira experiência ocorreu em 1975 na Vila Solitude, na Paróquia Cristo Rei, marcando o envolvimento dos padres, seminaristas e leigos na comunidade, diante das dificuldades na formação de lideranças leigas e sacerdotais para trabalharem a proposta.

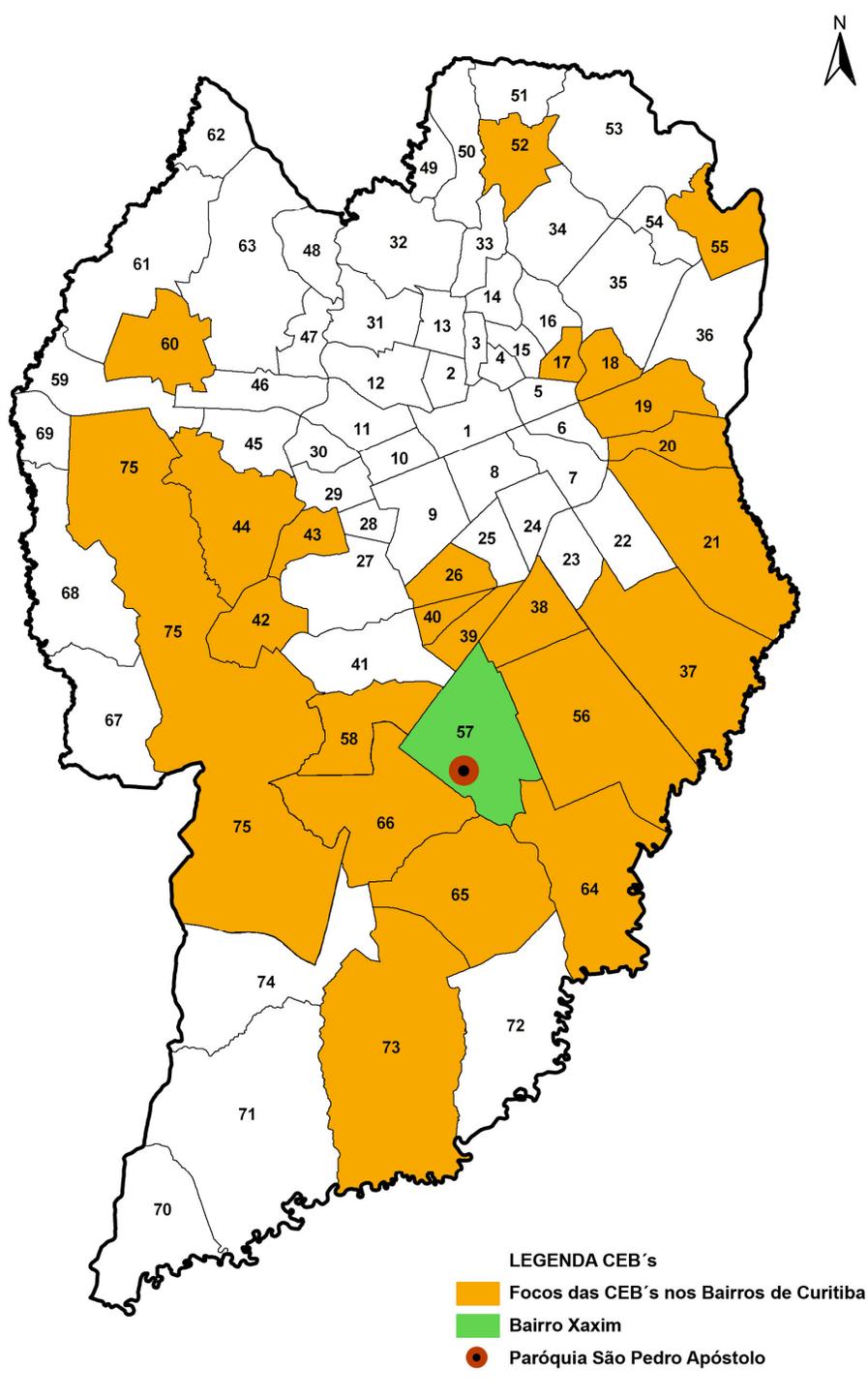
A opção inicial pelas CEB's, de um pequeno grupo de religiosos, leigos e padres provocaram mudanças significativas na estrutura pastoral arquidiocesana. Comungando ideais dos movimentos populares na Área Sul da cidade, um grupo de freiras lideradas por Irmã Araújo, no bairro Boqueirão, deixam o Convento e fazem opção de morar com os pobres para partilhar do sofrimento e das dificuldades da sua realidade, organizando a associação de moradores nas lutas sociais do bairro.

É nesse contexto, que a demarcação das CEB's torna-se critério, porém, não o único, para o mapeamento da TdL em nível nacional, e no campo social desta pesquisa. Inicialmente, porque as CEB's constituem-se de uma forma de organização católica popular de maior expressão no Brasil, onde o que move o povo pobre a participar de uma CEB's está relacionado à sua necessidade somado à esperança de mudança da sua realidade cotidiana. "A originalidade principal das CEB's parece consistir em uma re-apropriação da mensagem religiosa pelos praticantes e na releitura dessa mensagem dentro da realidade em que vivem" (LENZ, 1992, p. 126) procurando interpretá-la através da leitura e reflexão principalmente nos encontros dos grupos bíblicos. Observemos abaixo, o mapeamento dos focos das CEB's nos bairros de Curitiba.

¹⁹ O levantamento dos dados se deu através do vídeo, de produção rudimentar, que o Padre Michelangelo Ramero fez em 15/01/03, descrevendo a memória da caminhada das CEB's na Arquidiocese de Curitiba.

BAIRROS

01-CENTRO
 02-SÃO FRANCISCO
 03-CENTRO CÍVICO
 04-ALTO DA GLÓRIA
 05-ALTO DA RUA XV
 06-CRISTO REI
 07-JARDIM BOTÂNICO
 08-REBOUÇAS
 09-ÁGUA VERDE
 10-BATEL
 11-BIGORRILHO
 12-MERCÊS
 13-BOM RETIRO
 14-AHÚ
 15-JUVEVÉ
 16-CABRAL
 17-HUGO LANGE
 18-JARDIM SOCIAL
 19-TARUMÃ
 20-CAPÃO DA IMBUIA
 21-CAJURU
 22-JARDIM DAS AMÉRICAS
 23-GUABIROTUBA
 24-PRADO VELHO
 25-PAROLIN
 26-GUAÍRA
 27-PORTÃO
 28-VILA IZABEL
 29-SEMINÁRIO
 30-CAMPINA DO SIQUEIRA
 31-VISTA ALEGRE
 32-PILARZINHO
 33-SÃO LOURENÇO
 34-BOA VISTA
 35-BACACHERI
 36-BAIRRO ALTO
 37-UBERABA
 38-HAUER
 39-FANNY
 40-LINDÓIA
 41-NOVO MUNDO
 42-FAZENDINHA
 43-SANTA QUITÉRIA
 44-CAMPO COMPRIDO
 45-MOSSUNGUÉ
 46-SANTO INÁCIO
 47-CASCATINHA
 48-SÃO JOÃO
 49-TABOÃO
 50-ABRANCHES
 51-CACHOEIRA
 52-BARREIRINHA
 53-SANTA CÂNDIDA
 54-TINGÚI
 55-ATUBA
 56-BOQUEIRÃO
 57-XAXIM
 58-CAPÃO RASO
 59-ORLEANS
 60-SÃO BRAZ
 61-BUTIATUVINHA
 62-LAMENHA PEQUENA
 63-SANTA FELICIDADE
 64-ALTO BOQUEIRÃO
 65-SÍTIO CERCADO
 66-PINHEIRINHO
 67-SÃO MIGUEL
 68-AUGUSTA
 69-RIVIERA
 70-CAXIMBA
 71-CAMPO DE SANTANA
 72-GANCHINHO
 73-UMBARÁ
 74-TATUQUARA
 75-CIDADE INDUSTRIAL



MAPA 1: Focos das comunidades eclesiais de base nos bairros de Curitiba: Anos 80

FONTE: Adaptação realizada pelo autor do Mapa das Administrações Regionais de Curitiba do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano de Curitiba (IPPUC).

Cabe aqui salientar, que a expressão da TdL está presente em outros tipos de movimentos religiosos e pastorais, como a Pastoral Operária (PO) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Mas, nesta pesquisa, fez-se opção de adotar critério pelas CEB's pelo motivo que estas tiveram grande importância enquanto comunidades cristãs de alcance político e societário e porque a conjuntura histórico nacional, no contexto de organização e expansão das comunidades, favorecia a reativação da esfera pública, sendo o que mais poderia expressar a presença da TdL na esfera nacional e local.

Portanto, a dificuldade em mapear as comunidades é uma constante devido ao seu caráter de fundação e desaparecimento, na medida em que um conjunto de fatores ligados as pastorais podem provocar sua estabilidade, crescimento ou declínio²⁰.

As estimativas nacionais levantadas indicam na conjuntura dos anos 80 e início dos anos 90, “cerca de mais de 100 mil [...] espalhadas principalmente no interior e nas periferias pobres das grandes cidades” (LENZ, 1992, p. 126). Tal número também é corroborado por Stein (2004, p. 59) ao indicar o levantamento de Antoniazzi (2002) sobre o florescimento das CEB's no Brasil constatando que “a organização [tinha] cerca de 100 mil comunidades de base no início dos anos 90”.

A dificuldade de catalogação dos dados, em seu processo metodológico, é compreensível devido à quase inexistência de fontes estatísticas, a dimensão do movimento e a dificuldade de catalogação. Em 1994, a publicação do Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais (CERIS) sobre as Comunidades Eclesiais Católica (CEC's) registrou que, após aplicar o instrumento do questionário, “enviado às 7.459 paróquias do Brasil, pouco mais de 3.000 deram retorno, chegando ao levantamento de 46.078 comunidades” (VALLE; PITTA, 1994, p. 51). As CEC's são somente comunidades religiosas e não se definem com a mesma dimensão político-cultural e social caracterizada nas CEB's.

Talvez, a expressão numérica de maior relevância identificada na literatura, é do número de adeptos que participam das CEB's em 1994, “acusando

²⁰ Em consulta ao CERIS – Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais - no Rio de Janeiro, durante o andamento desta pesquisa, o autor conversou com o responsável pelo Setor de Tecnologia da Informação (TI) se o CERIS dispõe de dados sobre o número de CEB's no Brasil, distribuídas por Províncias Eclesiásticas ou Dioceses, para perceber a expansão e a importância da CEB's no Brasil. Foi informado, que não existe nenhum levantamento estatístico realizado sobre este assunto pelo CERIS, embora tenham ocorrido tentativas em anos anteriores, sendo que a grande maioria das paróquias não dispõe, de forma organizada, destes dados.

aproximadamente 2 milhões de fiéis, os quais representavam 2% do total de católicos brasileiros, proporção esta que deve ter sido bem maior durante a década de 1980” (SILVA, A. 2002, p. 28).

Na Arquidiocese de Curitiba, o processo não poderia ser diferente. As CEB's não representam experiências de comunidades cristãs isoladas da dimensão nacional, mantendo-se as experiências e as especificidades locais. No bairro do Xaxim, nos anos 70, surgiram comunidades organizadas por padres e religiosas italianas, inspiradas nos documentos de Medellín, no método pedagógico de alfabetização de Paulo Freire e partidários da TdL.

O contexto social de ocupação na luta pela regularização dos lotes das famílias na Região fez nascer, a partir das CEB's, as demais associações de moradores e o movimento do transporte coletivo. Em 1979, a organização das associações de moradores reage ao aumento das tarifas, exigindo a estatização do transporte coletivo e o controle das empresas pela Prefeitura. Em todos os terminais de ônibus, os militantes conseguiram milhares de assinaturas que foram entregues ao Prefeito Lerner para a resolução do problema, sendo, tais medidas, acompanhadas pelas comissões do movimento popular.

O levantamento do número de CEB's em Curitiba e seu respectivo mapeamento não foi tarefa fácil, pela própria ausência de registro quantitativo das comunidades e das suas ações nas paróquias. O quadro a seguir indica um demonstrativo das áreas pastorais e paróquias identificadas, compondo o número de CEB's da Arquidiocese.

QUADRO 1: Distribuição das comunidades eclesiais de base nas paróquias da Arquidiocese de Curitiba – 1991

N.º	MUNICÍPIO	BAIRRO	ÁREA	PARÓQUIA	CEB'S
01	Araucária	-----	Interior	N. Sra. dos Remédios	28
02	Piraquara	Jd. Primavera	Interior	N. Sra. do Perpétuo Socorro	09
03	Rio Branco do Sul	Centro	Interior	N. Sra. do Amparo	09
04	São José dos Pinhais	-----	Interior	N.Sra. do Monte Claro	14
05	São José dos Pinhais	Conjunto Xingú	Interior	Nossa Sra. Aparecida	05
06	Curitiba	Centro	Centro	N. Sra. do Perpétuo Socorro	05
07	Curitiba	Atuba	Norte	Imaculada Conceição	10
08	Curitiba	Vila Centenário	Norte	N. Sra. do Rosário de Belém	05
09	Curitiba	Uberaba	Norte	Santo Antonio	05
10	Curitiba	Capão Raso	Sul	N. Sra. da Assunção	03
11	Curitiba	Capão Raso	Sul	N.Sra. da Cabeça	05
12	Curitiba	Sítio Cercado	Sul	N. Sra. Auxiliadora	06
13	Curitiba	Sítio Cercado	Sul	S. José das Famílias	05
14	Curitiba	CIC	Sul	N. Sra. da Luz	15
15	Curitiba	Pinheirinho	Sul	N. Sra. do Sagrado Coração	10
16	Curitiba	Boqueirão	Sul	N. Sra. das Vitórias	01
17	Curitiba	Boqueirão	Sul	Santo Antonio Maria Claret	19
18	Curitiba	Boqueirão	Sul	N. Sra da Paz	03
19	Curitiba	Alto Boqueirão	Sul	São José Operário	17
20	Curitiba	Fazendinha	Sul	Santa Amélia	08
21	Curitiba	São Braz	Sul	São Braz	07
22	Curitiba	Vila Guaíra	Sul	São Cristóvão	01
23	Curitiba	Vila Feliz	Sul	São José	04
24	Curitiba	Umbará	Sul	São Pedro	12
25	Curitiba	Xaxim	Sul	São Pedro Apóstolo	15
26	Curitiba	Xaxim	Sul	São Miguel	06
27	Curitiba	Vila Santa Helena	Sul	São Rafael	05
28	Curitiba	Vila Lindóia	Sul	Menino Jesus de Praga	[?]
TOTAL DE CEB'S NA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA					232

FONTE: Elaborado pelo autor a partir de dados obtidos no formulário de preparação do 5.º Encontro Arquidiocesano de CEB's em Curitiba em 1991.

O mapeamento preliminar das CEB's na Arquidiocese de Curitiba, foi realizado a partir da análise das fontes do Encontro Arquidiocesano de CEB's, em que a única listagem completa do acervo, com cerca de 990 participantes, entre os anos de 1980 e início dos anos 1990, identificava o nome do leigo, a comunidade e a paróquia em que participava. A partir destes dados, procurou-se, cuidadosamente, organizar um quadro demonstrativo que pudesse sinalizar a presença das

comunidades na Capital e na Região Metropolitana e, respectivamente, identificar os focos da TdL na Arquidiocese.

Constatou-se a presença de 232 comunidades, distribuídas em 28 paróquias e 17 bairros da Capital, majoritariamente na Área Periferia Sul e em 5 paróquias da Área Pastoral Interior, distribuídas em 65 comunidades na Região Metropolitana. No entanto, o discurso oficial do arcebispo emérito Dom Pedro Fedalto procura desconsiderar a organização e a importância das mesmas na Arquidiocese. Ao ser entrevistado sobre as manifestações populares das CEB's na Paróquia São Pedro Apóstolo, no bairro Xaxim, posicionou-se da seguinte maneira:

(...) As Ceb's tem razão de ser, mas elas deviam e devem até hoje ser muito mais eclesiais (...). Elas são válidas, mas têm que ser globalizantes, isto é, tem que estar de acordo com a hierarquia, com o Papa, com os Bispos. No Brasil, com a CNBB; na América, com o CELAM; na pastoral, com a orientação pastoral para que caminhem juntos. As Ceb's também neste tempo político difícil, elas não tiveram uma aceitação global. Na Arquidiocese, podemos dizer que se limitaram um pouco ao Xaxim, uma ou outra paróquia que aderiu um pouco mais, mas não se desenvolveram como em outros lugares, talvez porque o Bispo também, fosse mais de uma linha socializante. Mas, as Ceb's tem a sua razão de ser e, depois, lá no Xaxim, havia a Paróquia de São José Operário. Aí foi outro padre, mais recentemente, e acabou com as Ceb's na paróquia dele (FEDALTO [Entrevista], 22. nov. 2006)²¹.

Constatou-se, por meio do levantamento de fontes como as atas e a listagem de delegados e leigos participantes dos encontros das CEB's na Arquidiocese, no processo comparativo de observação e identificação da regularidade e frequência dos mesmos, que o número de CEB's pode ainda ser bem maior, podendo chegar a aproximadamente cerca de 300 comunidades na Arquidiocese nos anos 80 e início da década de 90.

O número de paróquias e a espacialidade tomada pelas CEB's, segundo o Anuário da Arquidiocese de Curitiba (1992, p. 21-27) atinge 39 paróquias das 132

²¹ A partir deste momento, será empregada fonte ou letra "palatino linotype" para a fala dos entrevistados no intuito de diferenciá-las das citações utilizadas ao longo do texto.

que compreendem a Arquidiocese na época, distribuídas em 4 grandes Áreas Pastorais: Urbana, Norte, Sul e Interior. Tal informação significa 29,54% das paróquias da Arquidiocese com experiências significativas das CEB's, considerando ainda, a forte presença na Região Metropolitana (Área Interior). Mas, das 38 paróquias que compunham a Área Periferia Sul, distribuídas em 5 Setores Pastorais (Carmo, Pinheirinho, Capão Raso, Santa Felicidade e Portão), 60,52% delas estão inseridas nas CEB's, provavelmente com forte influência dos movimentos populares e sociais, distribuídas em 18 bairros e vilas de Curitiba. Observemos o quadro abaixo:

QUADRO 2: Mapeamento das comunidades eclesiais de base nas paróquias da Arquidiocese de Curitiba – 1990/91

N.º	MUNICÍPIO	BAIRRO	ÁREA	PARÓQUIA
01	Araucária	---	Interior	Nossa Sra. dos Remédios
02	Balsa Nova	---	Interior	Senhor Bom Jesus
03	Colombo	---	Interior	Nossa Sra. da Saúde
04	Pinhais	---	Interior	Nossa Sra. da Boa Esperança
05	Piraquara	Jd. Primavera	Centro	Nossa Sra. do Perpétuo Socorro
06	Porto Amazonas	---	Interior	Nossa Senhora do Menino Jesus
07	Rio Branco do Sul	Centro	Interior	Nossa Sra. do Amparo
08	S. J. dos Pinhais	---	Interior	Nossa Sra. do Monte Claro
09	S. J. dos Pinhais	Conjunto Xingú	Interior	Nossa Sra. Aparecida
10	Curitiba	Atuba	Norte	Imaculada Conceição
11	Curitiba	Vila Centenário	Norte	Nossa Sra. do Rosário de Belém
12	Curitiba	Uberaba	Norte	Santo Antonio
13	Curitiba	Capão Raso	Sul	Nossa Sra. da Assunção
14	Curitiba	Capão Raso	Sul	Nossa Sra. da Cabeça
15	Curitiba	Sítio Cercado	Sul	Nossa Sra. Auxiliadora
16	Curitiba	Sítio Cercado	Sul	S. José das Famílias
17	Curitiba	CIC	Sul	Nossa Sra. da Luz
18	Curitiba	Pinheirinho	Sul	Nossa Sra. do Sagrado Coração
19	Curitiba	Boqueirão	Sul	Nossa Sra. das Vitórias
20	Curitiba	Boqueirão	Sul	Santo Antonio Maria Claret
21	Curitiba	Boqueirão	Sul	Nossa Sra. da Paz
22	Curitiba	Alto Boqueirão	Sul	São José Operário
23	Curitiba	Fazendinha	Sul	Santa Amélia
24	Curitiba	São Braz	Sul	São Braz
25	Curitiba	Vila Guairá	Sul	São Cristóvão
26	Curitiba	Vila Feliz	Sul	São José
27	Curitiba	Umbará	Sul	São Pedro
28	Curitiba	Xaxim	Sul	São Pedro Apóstolo
29	Curitiba	Xaxim	Sul	São Miguel
30	Curitiba	Vila Santa Helena	Sul	São Rafael

(continua)

N.º	MUNICÍPIO	BAIRRO	ÁREA	PARÓQUIA
31	Curitiba	Vila Lindóia	Sul	Menino Jesus de Praga
32	Curitiba	Santa Quitéria	Sul	Santa Quitéria
33	Curitiba	Vila Fanny	Sul	Nossa Sra. da Conceição
34	Curitiba	Vila Hauer	Sul	São Judas Tadeu
35	Curitiba	Vila Sandra	Sul	São João Batista
36	Curitiba	Barreirinha	Norte	N. Sra. das Graças e Santa Gema Galgani
37	Curitiba	Tarumã	Norte	Nossa Sra. de Fátima
38	Curitiba	Hugo Lange	Centro	Sagrados Corações de Jesus e Maria
39	Curitiba	Jardim Social	Centro	Nossa Sra. da Salete

FONTE: Elaborado pelo autor a partir de dados obtidos em atas e lista de presença dos leigos nos encontros de CEB's da Arquidiocese de Curitiba – 1990/91.

A constituição das comunidades, representada em vários pontos da geografia da Arquidiocese, encontra grande expressão nos anos 80, no movimento popular da Área Sul de Curitiba. Alguns fatos são marcantes, como a organização das creches pelas mulheres da Periferia residentes nos bairros Jardim Urano, Jardim Paranaense, Vista Alegre, Vila Rex e São Pedro, em que as senhoras da comunidade passam a ser as professoras dos próprios filhos. Em entrevista recente à Folha de Londrina, Eliana, uma das moradoras da Paróquia São Pedro Apóstolo, relata a experiência do movimento de mulheres na Comunidade, no início da década de 1980:

Quando as CEB's foram formadas, as mulheres perceberam que o salão paroquial ficava desocupado e resolveram cuidar das crianças voluntariamente, para ocupar o espaço que estava vazio. No começo o trabalho era uma iniciação da criança na vida comunitária, onde elas brincavam para as mães ficarem a vontade. (...) Depois (de um certo tempo) as mulheres não puderam mais trabalhar voluntariamente e começaram a cobrar uma certa quantia por mês das mães, dos pais, a título de colaboração. (...) As mães também não estavam mais se contentando com os jardins e pediram que em vez de funcionar meio período, o jardim se transformasse em creche. As mulheres tinham necessidade de trabalhar fora (FOLHA DE LONDRINA, 28 mar. 2003, p. 11).

Em meados dos anos 80, o movimento do XAPINHAL (Associação de Moradores da Região Xaxim, Pinheirinho, Alto Boqueirão e Sítio Cercado) pressiona o poder público na luta dos direitos pela moradia, reunindo a população sem-teto para discutirem os problemas do bairro, no intuito de conseguirem da Prefeitura a criação e implementação de planos de habitação para a população de baixa renda. Em 1988, após dois anos de organização popular, com reuniões periódicas discutindo a questão da moradia, “[...] duas grandes assembléias reuniram 3 mil e 5 mil pessoas [...] surgindo uma grande ocupação de terra, no bairro Sítio Cercado, com 3.200 famílias” (ORGANIZAÇÃO XAPINHAL, 1990).

Diante da organização dos movimentos populares e das expressões de pastorais com enfoque libertador nas paróquias, como a Pastoral Operária (PO) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e da presença das CEB's, observa-se que o crescimento das CEB's impulsiona a criação de paróquias, na Área Periferia Sul, durante a década de 1980.

QUADRO 3: Fundação das paróquias organizadas em CEB's, na Área Pastoral Periferia Sul da Arquidiocese de Curitiba: 1980 a 1987

ANO	MUNICÍPIO	BAIRRO	ÁREA	PARÓQUIA
1980	Curitiba	Vila Feliz	Sul	São José
1980	Curitiba	Xaxim	Sul	São Pedro Apóstolo
1980	Curitiba	Xaxim	Sul	São Miguel
1981	Curitiba	Vila Santa Helena	Sul	São Rafael
1981	Curitiba	CIC	Sul	Nossa Sra. da Luz
1985	Curitiba	Boqueirão	Sul	Santo Antonio Maria Claret
1986	Curitiba	Sítio Cercado	Sul	S. José das Famílias
1986	Curitiba	Capão Raso	Sul	Nossa Sra. da Cabeça
1987	Curitiba	Sítio Cercado	Sul	Nossa Sra. Auxiliadora
TOTAL DE PARÓQUIAS CRIADAS NA ÁREA PERIFERIA SUL: 09				

FONTE: Elaborado pelo autor a partir de dados obtidos no Anuário da Arquidiocese de Curitiba (1989-1992).

É nesse contexto, que a cronologia dos anos 80 e início dos anos 90 se aplica a esta pesquisa. Aqui, a noção de tempo, não acompanha uma visão linear, determinada pela sincronia dos fatos mas é indicativa de acontecimentos significativos dos quais se aproxima a pesquisa. O período compreendido entre 1981

e 1992 caracteriza o marco cronológico entre a publicação de *Igreja Carisma e Poder* de Leonardo Boff, com a “imposição de um silêncio penitencial”, até o seu desligamento da Ordem dos Franciscanos. É também o momento da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo (1992), em que os rumos das orientações pastorais no enfoque da TdL começam a ter mudanças significativas.

No campo social, a CEB's Espírito Santo, da Paróquia São Pedro Apóstolo, será representante das demais comunidades de Curitiba no 5.º Encontro Intereclesial das CEB's em 1983, na cidade de Canindé, Ceará, tornando-se referência para a organização das CEB's e das pastorais com inclinação à TdL, na Arquidiocese, pelo engajamento dos leigos nas reivindicações dos movimentos populares dos bairros Xaxim e Alto Boqueirão.

No campo político, o ano de 1982 é significativo, pois caracteriza, em Curitiba, o rompimento do Partido dos Trabalhadores com o PMDB dando novo rumo no direcionamento dos movimentos populares e das associações de moradores, sinalizando um projeto de poder na esfera pública e consolidando-se nos anos 90.

Além disso, no campo religioso no qual a Igreja Arquidiocesana de Curitiba se faz presente, será a partir do XII Plano de Ação Pastoral (1984-1987), que pela primeira vez, a hierarquia eclesiástica se posiciona prioritariamente para as CEB's. Cabe aqui ressaltar, que o período de 1974 a 1984 foi de desarticulação e a desativação da equipe arquidiocesana das CEB's. A conjuntura das decisões da Igreja Romana se faz sentir na Igreja local, quando se anuncia o 1.º Sínodo Arquidiocesano, realizado entre 1987 a 1994, delineando as diretrizes pastorais da Arquidiocese em comemoração do 1.º centenário da diocese de Curitiba, trazendo mudanças significativas nas orientações pastorais a serem refletidas na próxima *Seção* desta pesquisa.

Portanto, tal delineamento do campo em que a TdL torna-se presente na Arquidiocese representa também interesses distintos de classes no campo religioso. A ação dominante do poder legitimador católico, dos seus privilégios e do exercício da dominação exerce controle e ordenamento sobre a comunidade, a partir do momento em que tenciona com as aspirações populares, quando estas visam a deslegitimação das autoridades e instituições dominantes para a legitimação de uma nova ordem alternativa.

4 A PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO: ESTUDO DE CASO SOBRE A AÇÃO PASTORAL DAS CEB'S

O objetivo deste capítulo está em mostrar a complexidade das relações dinâmicas da Igreja Arquidiocesana, no processo de ação e reação, enquanto organização institucional. A *Seção* inicial, procura resgatar a memória e as lutas pastorais e sociais da Paróquia São Pedro Apóstolo em meados dos anos 80 e 90. Na *Seção* posterior, a organização político-comunitária das CEB's possibilita compreender as representações sociais e a busca de significados. Em *Seção final*, as relações de poder religioso, no âmbito da Paróquia São Pedro Apóstolo, são analisadas na conjuntura dos movimentos sociais e das CEB's em Curitiba.

4.1 APRESENTANDO OS SUJEITOS

As entrevistas²² foram realizadas com o arcebispo-emérito de Curitiba, com um leigo morador da CEB Urano e com o ex-pároco da Paróquia São Pedro Apóstolo no bairro Xaxim. Os critérios metodológicos utilizados para o detalhamento da pesquisa e a técnica utilizada para as entrevistas foram explicitados na *Seção 2.1* desta dissertação; no entanto, passamos à apresentação dos sujeitos entrevistados para posterior análise dos depoimentos.

A *primeira entrevista* ocorreu em 2006 com Dom Pedro Fedalto, na sua residência (Seminário São José), em Curitiba. Dom Pedro é natural de Campo Largo/PR e estava, no ano em que a entrevista foi feita, com 80 anos. Durante o período de 1971 a 2004, em que foi bispo titular, não seria exagero afirmar que foi a autoridade eclesial de maior expressão no Paraná, onde a Igreja local refletiu o estilo e a organização administrativo-pastoral do arcebispo. Algumas honrarias, nos

²² A idade dos entrevistados apresentada nesta *Seção*, se refere ao momento ou ano de realização da entrevista.

quadros da Igreja, traduzem tamanha importância: participou das assembléias do CELAM em Puebla (1979) e Santo Domingo (1992); foi representante da CNBB em Roma do Sínodo da América (1997); no CELAM, foi membro do Departamento de Vocações e Ministérios (1979-1982) e Presidente do Departamento *Vida, Família e Infância* (1995-1999); presidiu o Regional Sul II da CNBB por 27 anos (ARQUIDIOCESE DE CURITIBA, 2000, p. 43), além de vários títulos, cargos e projetos desenvolvidos durante o seu governo.

A entrevista foi realizada em dois momentos distintos: no primeiro encontro, não foi possível efetuar a gravação; no segundo, se apresenta a transcrição da entrevista no *Apêndice A*. É mister salientar, que há momentos de aprendizagem que são únicos, como o uso da entrevista como abordagem da técnica da pesquisa de campo. A dificuldade para estabelecer critérios para a entrevista, a elaboração de roteiros e o contato com os entrevistados caracterizam experiências significativas de conhecimento da realidade e dos sujeitos, como também faz com que o pesquisador respeite o lugar e a pessoa do entrevistado.

Aqui, o questionamento sobre o papel do pesquisador, apresentado por Luna (2002), se torna um fator importante para a indagação: quem é o pesquisador para que o entrevistado se coloque prontamente aos seus pés? Como forma de ilustração, a primeira entrevista realizada com o arcebispo emérito de Curitiba, após 3 horas e 45 minutos de conversa sobre as pastorais, nos anos 80 e início dos anos 90, durante o seu episcopado, trouxe o fator surpresa de inversão habilidosa do entrevistado para o papel de entrevistador. Sem autorizar a gravação da mesma, o arcebispo conclui o encontro com a seguinte frase: *“agora que já nos conhecemos e que você é merecedor de confiança, marque um novo horário com minha Secretária para conversarmos”*.

Os temas das entrevistas com o arcebispo, focalizaram a compreensão da dinâmica das pastorais arquidiocesanas em Curitiba, principalmente das CEB's, e a influência da TdL nas orientações pastorais, no intuito de buscar depoimentos sobre as relações de poder com as lideranças leigas e autoridades políticas e religiosas.

A *segunda entrevista* foi realizada em 2007 com o padre Miguelangelo Ramero, conhecido como “Pe. Miguel”, na Casa Paroquial da Igreja São Pedro Apóstolo. De origem camponesa, é natural de Cúneo, região norte da Itália e tinha 74 anos de idade. Quando tinha 30 anos, declara que *“como Jesus saiu de Nazaré para*

evangelizar, para a sua vida pública, eu também, [...] sai para evangelizar pela Diocese” (RAMERO [Entrevista], 02. out. 2007). Em 1963, na época do Concílio Vaticano II, veio para o Brasil a convite dos bispos fixando residência em Cascavel/PR. Em 1967, mudou-se para Curitiba assumindo a Paróquia de São Francisco de Assis, no bairro Xaxim, como forma de colaborar com o bispo de Cascavel na escolha de um padre “Formador”, para o acompanhamento dos estudantes de filosofia e teologia em Curitiba.

É personagem principal, juntamente com outras lideranças locais, na organização das CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo e da Arquidiocese. Homem politizado, muito bem relacionado e de posicionamento coerente com suas convicções voltadas à construção de uma Igreja popular. Foi professor de teologia, coordenador de pastoral, pároco e exerceu o papel de “intelectual orgânico²³” na mobilização dos movimentos populares, no processo de formação dos leigos e como articulador de recursos de organismos internacionais para os projetos sociais do bairro, do financiamento de campanha de candidatos do PT às eleições na esfera municipal e estadual, entre outras demandas. O contato com o Pe. Miguel se deu em torno dos temas sobre a organização e a mobilização popular das CEB's na Paróquia São Pedro Apóstolo.

A *terceira entrevista* foi realizada também em 2007 com o Sr. José Vilto Hoffman, assistida pela esposa Ezilda Hoffman. José Vilto é paranaense e veio do interior do estado, no início dos anos 70, para Curitiba. Motorista de caminhão, teve somente a oportunidade de cursar até a 4ª. Série do Ensino Fundamental. Católico praticante, com pouco mais de 60 anos de idade na época, relata que sua família, desde o tempo dos avós, sempre participou das missas e outras atividades pastorais na Igreja. Quando chegou no bairro Xaxim, as CEB's, aos poucos, estavam surgindo com os padres João Rocha e Michelangelo, sendo que, até então, participava das missas na Igreja do Capão Raso. Sua família começou a freqüentar a Comunidade Nossa Senhora de Fátima quando foi informado sobre a realização quinzenal de missas dominicais no bairro, envolvendo-se, inicialmente, com a catequese.

²³ Categoria utilizada por Antonio Gramsci, compreendendo a opção pedagógica e política que o intelectual faz de estar ligado às classes populares à qual pertence. O intelectual não se baseia somente na eloquência das palavras para o processo de conscientização das classes populares e na formação de novas lideranças, mas volta-se, como organizador, para a participação ativa da vida prática.

Na Paróquia São Pedro Apóstolo foi um dos principais expoentes, participando de quase todas as lutas sociais do bairro e pastorais das CEB's, particularmente da Comunidade Urano. Foi membro do Conselho Paroquial, militante do Partido dos Trabalhadores, um dos membros responsáveis da equipe de obras da paróquia e liderança perspicaz, politizada em driblar a repressão militar no bairro em relação às lutas sociais das CEB's durante a Ditadura Militar. Na atualidade, se vê desapontado com os rumos da Paróquia representada pelas antigas lideranças que se opuseram às comunidades de base. Vive a nostalgia do retorno das lutas sociais, da experiência dos grupos bíblicos e dos projetos paroquiais, mas acredita firmemente que ocorra um novo re-significado das CEB's.

A longa entrevista caracterizou-se por momentos emocionantes sobre a história das CEB's e a organização popular no bairro. Os pontos principais estão relacionados à concepção de uma Igreja popular e à idealização de transformação da realidade para a construção de uma nova sociedade. Descrições importantes sobre os conflitos entre as lideranças das comunidades e o pároco local também foram narrados.

4.2 A PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO: PARTICIPAÇÃO POPULAR E ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA

A Paróquia São Pedro Apóstolo é resultado do crescimento populacional da região sul da cidade e do reordenamento das áreas e setores pastorais arquidiocesanos, particularmente, na vila São Pedro, bairro Xaxim. Até o início dos anos 80, as CEB's da vila São Pedro pertenciam a Paróquia de São Francisco de Assis, instalada também no bairro do Xaxim, desde o ano de 1967, por descendentes de colonos italianos do bairro de Umbará, sob a administração paroquial dos Padres Oblatos de São José.

Com o processo migratório de famílias do Interior do Estado para a Capital em busca de infra-estrutura, melhores condições de vida e trabalho nas fábricas da

Cidade Industrial, a Paróquia São Francisco de Assis, chegou a concentrar um grande número de comunidades, destacando-se: Xaxim, Vila Guilhermina, Vila Kwasinski, Jardim Paraná, Jardim Europa, Vila São Pedro, Jardim Urano, Vila Rex, Vila de Habitação Popular, Vila Maria, Vila Luiz, Vila Nossa Sra. de Lourdes, Vila Carolina, Vila Augusta, Vila Tapajós, Vila Pinheiros e Vila Campinas (PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Palavras de saudação ao povo..., 1967, p. 3).

Pe. Miguelangelo relata que quando veio de Cúneo (Itália) para Curitiba, em 1967, após um período em Cascavel/PR, marcou audiência com o arcebispo e se colocou a disposição para trabalhar em uma das paróquias, sendo-lhe destinada a de São Francisco de Assis. Ficou incomodado ao constatar o número de fiéis que participavam da missa aos domingos: não mais que 50 pessoas! Além disso, comparada à realidade do Xaxim, descreve que em *“Cascavel, tínhamos uma Paróquia de 30 mil [habitantes], por aí; tínhamos muitos batizados. [...] Lá em Cascavel eram milhares e milhares de pessoas [...]”* (RAMERO [Entrevista], 02. out. 2007).

Ao assumir a Paróquia, organizou um plano pastoral tradicional, porque era fruto das diretrizes da Igreja e da sua formação religiosa à adoção de um modelo convencional, tridentino, centralizado na figura do padre, tendo por sede administrativa e de poder a Paróquia. Foi surpreendido pelas novas orientações do Concílio Vaticano II, embora desconhecesse tal literatura na época; quando apresentou sua proposta de trabalho ao bispo-auxiliar, dom Albano, recebeu a seguinte resposta:

*__ você acha que ainda é tempo de fazer estas coisas? Eu caio... [ficou desapontado] Porque pensei que ele ia dizer que a proposta era bonita....
Eu disse: __ Mas o que é para fazer?
Olhe, a Paróquia é aqui... E me deu o livrinho das Comunidades Eclesiais de Base do Marins. Eu ouvi pela primeira vez na história “Comunidades Eclesiais de Base”. Eu nem sabia... Eu nunca tinha ouvido falar em CEB’s. [...] O que é isso? Eu peguei aquele livro e li e me deu uma tontura total. Por quê? Porque, até aqui, a paróquia sou eu, e agora, a paróquia somos nós* (RAMERO [Entrevista], 02. out. 2007).

O contato com uma nova organização paroquial fez com que o pároco buscasse informações e, ademais, formação pessoal para entender a nova concepção de uma Igreja popular. Após novo encontro com o bispo, viajou para Itabira/MG no intuito de conhecer a experiência das CEB's no modelo "Igreja Povo de Deus". Nota-se, que a imagem sacralizada do padre permeia o inconsciente do pároco. Segundo Fernandes (1992, p. 71), o padre típico no Brasil, no período pós Concílio Vaticano II, "[...] fala português com sotaque estrangeiro. Isto não significa que ele seja uma figura alienígena; significa simplesmente que a sua maneira de falar e ser é diferente". Exemplo disso, foi a experiência do Pe. Miguelangelo ao se defrontar com a realidade das CEB's em Itabira/MG, aguardando uma recepção diferenciada por parte das autoridades eclesiais:

Quando chego lá quem me recebe é uma família e me diz:

__ É o senhor que veio de Curitiba?

Disse: __ sim.

__ Ah, então o senhor vai ficar na nossa casa.

__ Na casa de pobres... Eu pensava em ficar na casa do bispo ou na casa paroquial. Tá bom!

[...] Meu Deus! Aí, saí com eles no dia seguinte e fomos visitar as comunidades. Várias comunidades! Sempre com os leigos, [acompanhado] de famílias, com os jovens, com as mulheres e nada de padres, nada de freiras, nada de bispos... Foi uma semana inteira sem ver o padre e sem ver o bispo... (RAMERO [Entrevista], 02. out. 2007).

A influência do discurso religioso dos adeptos das mudanças conciliares e do documento de Medellín, era para que o clero abdicasse dos privilégios da sua posição de destaque e se fizesse humilde e simples como o povo pobre, a exemplo de Jesus de Cristo. Neste sentido, as funções sacerdotais do padre nunca foram abandonadas, mas "a imagem do momento projetava o padre como um animador de iniciativas e trocas simbólicas cujo começo e fim não estavam nele (FERNANDES, 1992, p. 72)". O sacerdócio deixa de ser entendido como uma profissão distinta e de opção consagrada de vida religiosa e, aos poucos, se adota o conceito de aproximação à vida da comunidade, com os próprios fiéis. Logo, a sociologia do conhecimento passa a exercer um papel importante ao influenciar a linguagem não

somente dos teólogos, mas dos próprios documentos da Igreja ao identificar o padre como “agente pastoral”.

A primeira experiência do pároco nas CEB's da Diocese de Itabira/MG, se manifesta em questionamentos pessoais: “*Que Igreja é essa?*” “*O que fazemos para começar?*” “*Não é onde está o padre que está Deus? É onde está o povo?*” E a constatação: “*Cheguei na paróquia [São Francisco de Assis] ... Não enxerguei mais a minha paróquia. Onde está o povo?* (RAMERO [Entrevista], 02. out. 2007). O desejo do padre em adotar um novo modelo de Igreja, desligando-se das práticas religiosas ortodoxas é fruto de uma característica estrutural, tanto política quanto religiosa, em que a repressão e a ordem fossem reparadas com um conjunto de práticas pastorais e políticas isoladas no campo social. A maioria das CEB's, por mais que estas tenham base nos círculos bíblicos e estejam atreladas a uma Paróquia, desenvolvem-se à margem do centro paroquial. Ocorre uma desvalorização administrativa da Paróquia e a valorização dos princípios democráticos nas comunidades de base. Há um afrouxamento da hierarquia; o clamor pela justiça social é encaminhado pelas pastorais, entre elas as CEB's, que se tornaram, em tese, vanguarda da crítica geral ao Regime Militar, de abertura política no País, e da crítica local, aos problemas sociais do bairro e às elites dominantes.

Nos anos 70, o crescimento das CEB's na Paróquia São Francisco de Assis é numeroso, como também a adesão de 35 paróquias na Arquidiocese (RAMERO, 1992, p. 2). A participação popular é retratada pelo pároco na grandiosidade do número de lideranças da Paróquia: das 30 famílias da Vila São Pedro no final da década de 1960 a 48 comunidades com mais de 2 mil lideranças no início dos anos 80 (RAMERO [Entrevista], 02. out. 2007). Os números são expressivos, não sendo descritos aqui para caracterizar a veracidade dos fatos ou das informações, mas por representar a idéia de uma identidade social e coletiva, que envolve, não somente os paroquianos em torno de um ideal comum mas a grandiosidade de um movimento popular da sociedade civil como um todo, seja na oposição à esfera pública local ou nacional. Neste sentido, os leigos são percebidos como sujeitos oprimidos, que buscam a libertação, e por meio da conscientização e da organização popular, a transformação social. Segundo Fernandes (1992, p. 83), embora as CEB's representem um movimento religioso de maioria, paradoxalmente,

são expressões cristalizadas de minorias de grupos militantes de religiosos “afastados simbolicamente das massas populares”.

Com o aumento do número de comunidades, se torna uma prática comum a consulta das lideranças sobre como deveria ser a atuação do Conselho Paroquial na organização do seu planejamento anual. Uma das primeiras consultas, deu-se com a aplicação de um formulário com 7 perguntas. Cada uma delas possuía mais de 6 subitens para assinalar sim ou não. As questões principais são as seguintes: “*este grupo quer assumir a continuidade das atividades? Este grupo quer realizar os projetos de melhoria do bairro? Este grupo quer realizar estes projetos para a melhoria da comunidade? Este grupo quer a modificação da Casa da Comunidade?*”²⁴ [...] [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Apresentação do Plano 1975/1976..., 1974, p.2].

Nos anos 70, os serviços pastorais são vistos como prioridade na Paróquia. As lideranças entendem pela categoria “serviço” algo que brota de uma necessidade existente no bairro. A distribuição das atividades pastorais é diversificada: alternam-se os ministérios tradicionais, como as mensageiras de Nossa Senhora, o apostolado da oração e a catequese com os ministérios ou novas funções, ou seja, os consultores familiares, os assessores de escolas públicas, a assessoria jurídica, a equipe de relações públicas, entre outros. [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Explicitação da 1ª. Assembléia..., 1975, p.4].

No entanto, a organização das CEB's, na Paróquia, demonstra a busca de uma unicidade, enquanto experiência coletiva, sustentada nos círculos bíblicos, de um catolicismo internalizado, no sentido social. As práticas religiosas entram em conflito com outras manifestações que não são de consenso das lideranças das comunidades. Está em evidência, um novo modelo de Igreja, que se reconhece no campo religioso, organiza-o instituindo normas, tanto favorecendo grupos no poder, quanto se identificando com os oprimidos na utopia política de uma nova sociedade ou, no sentido bíblico, na construção do Reino de Deus. Neste sentido, a eficácia do poder simbólico se dá nas relações dos leigos ao sujeitarem-se à norma. Afinal, a mensagem produzida deve também ser absorvida pelo mesmo grupo.

²⁴ Nesta Seção, será utilizado fonte “*arial itálico*” para as fontes primárias da Paróquia São Pedro Apóstolo no intuito de diferenciá-las das citações empregadas ao longo texto, bem como da fala dos entrevistados.

A opção de conviver com o diferente não se manifesta na simples aceitação plural do outro como ele é, verbalizada retoricamente nas reuniões das comunidades. Em 1979, as lideranças da CEB Acordes apresenta a problemática do crescimento populacional do Conjunto Habitacional Parigot de Souza no bairro, pelo fato dos moradores, daquele Conjunto, pretenderem participar das “celebrações” e da “caminhada” da Comunidade. Os debates foram inflamados, justificando o fato que “territorialmente” pertenciam à Paróquia do Pinheirinho.

Com autonomia política e com rigor doutrinário quase partidário, foi apresentado um conjunto de propostas, para serem votadas em assembléia ou plebiscito na CEB e aplicadas de imediato. Alguns defendiam a proposta de *“deixar as coisas como estão”*. Outros, eram favoráveis que a vizinhança pertencesse à Paróquia do bairro Pinheirinho, iniciando *“uma caminhada por conta própria e sem a interferência da CEB Acordes”*. A terceira proposta admitia que os moradores do Conjunto Habitacional pudessem adotar a mesma linha pastoral da CEB Acordes, *“na medida em tivessem líderes capacitados para assumirem a proposta”*. E, por último, a proposta politicamente correta, vista com grande simpatia, porém, excludente, que *“o Conjunto Habitacional entra [...] com uma equipe própria, um padre, irmãos, leigos para desencadear o processo de pastoral correspondendo à problemática dos Conjuntos”*. [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Ata n.1, GRC..., 1979, p. 1].

Em 1980, da organização paroquial em setores, estes, por sua vez, foram desmembrados em 5 novas paróquias caracterizando uma divisão territorial e pastoral na organização das CEB's, da Paróquia São Francisco de Assis. As novas paróquias criadas foram a de São Miguel, São Francisco, São José, São Lucas e São Pedro Apóstolo.

Na época, a reação de algumas lideranças pelo fato do Setor Pastoral tornar-se Paróquia foi, inicialmente, de desolação, externada em depoimentos com o seguinte teor: *“agora que somos uma só comunidade, a Paróquia, para quê comunidades? Estas, devem acabar. Com a Paróquia, precisamos construir uma grande Igreja com torre e um padre fixo morando aqui no bairro”* [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. História da nossa paróquia, 1992, p.1]. A resposta das comunidades foi imediata na convocação de uma assembléia geral, com a presença do bispo auxiliar, para discutir o caminho das CEB's.

Este contexto pode também ser ilustrado com o depoimento do arcebispo. Ao ser entrevistado sobre o surgimento das CEB's nas paróquias da Arquidiocese de Curitiba e sobre as possíveis manifestações das lideranças, foi categórico: *“Propriamente, nem tanto, porque aqui nunca houve uma coisa mais forte [...]”*, e continua:

[...] o padre [Miguelangelo Ramero] sempre dizia que era preciso ter as comunidades e ele pensava formando um grupo de padres; que não deveria ser dividida a paróquia mas deveria ser só uma paróquia. No começo ela ficou... [...] Depois, os padres Josefinos quiseram muito. [...] Eles quase exigiram. Também, não poderiam exigir porque se o arcebispo não aceitasse, nada poderia ser feito. [...] Para o padre Miguel foi feita uma paróquia nova em 1980 de São Pedro Apóstolo; ele ficou lá. [...] Ele queria muito que todas as comunidades fossem de acordo com o esquema dele (FEDALTO [Entrevista], 22. nov. 2006).

A partir da divisão da Paróquia São Francisco de Assis, ocorreu uma nova reorganização das CEB's com a criação da nova Paróquia São Pedro Apóstolo. Organizaram-se quinze comunidades: São Pedro, Rex, Urano, Independência, Acordes, Espírito Santo, Nossa Senhora de Fátima, Santa Terezinha, Perpétuo Socorro, Maria Angélica, Campeche, Gramados, Garças, Jardim Natal e Campão.

Várias foram as conquistas políticas e sociais das CEB's em sua trajetória na Paróquia São Pedro Apóstolo. Criaram-se 6 associações de moradores, postos comunitários de saúde, creches, linhas de ônibus, mercado popular, instalação de luz, água e esgoto, posto policial, escolas, regularização dos terrenos das famílias, feiras comunitárias, bazares, curso de alfabetização de adultos, cursos profissionalizantes, luta pela trincheira na BR-116, construção da Casa ou Salão Comunitário das CEB's, entre outras.

Na Paróquia, estabeleceram-se relações com vários organismos internacionais europeus como a *Misereor* (Alemanha), a *Entraide et Fraternité* (Bélgica), a *Organização Católica para Co-Financiamento de Programas de Desenvolvimento* - CEBEMO (Holanda), entre outras. O contato direto com essas instituições era realizado pelo Pe. Miguelangelo, durante o período em que foi

pároco. Uma estreita relação foi estabelecida entre os organismos internacionais com as ONG's no Paraná, entre elas o Centro de Formação Urbano e Rural Irmã Araújo, voltado a realização do processo formativo de educação popular das lideranças dos movimentos sociais, tornando-se Centro importante na formação de opinião com presença marcante nas pastorais da Paróquia.

A relação do pároco não se restringe somente às viagens internacionais, quando possível, à Holanda, Itália, França, Bélgica, Áustria, Suíça e Alemanha, na captação de recursos para os projetos pretendidos, em um processo militante e itinerante, de bater à porta dos organismos internacionais. Mas, torna-se ponto de referência aos coordenadores destes organismos para a avaliação de projetos, na informação atualizada sobre a Ditadura Militar e a idoneidade das lideranças e das ONG's, no Paraná, que encaminhavam freqüentemente novos projetos. Sua opinião era tão importante, que chegava a dar parecer sobre o valor dos recursos e a distribuição dos mesmos, de acordo com o projeto. Entretanto, os organismos faziam visitas periódicas para verificação do andamento das fases dos projetos sociais e confirmar a correta aplicação dos recursos e a sua finalidade social.

Os contatos tinham um objetivo maior: na concepção do pároco, era a idealização de um projeto de construção de uma nova sociedade tornando-se fundamental o apoio destes organismos, identificados com as reflexões da TdL no contexto da realidade latino-americana, particularmente, curitibana, no intuito de contribuir em infra-estrutura e na formação laica, para tornar possível a transformação da realidade na construção de uma sociedade de base socialista.

Portanto, a captação dos recursos atendia aos seguintes projetos: horta comunitária com produção orgânica de alimentos; uma pequena empresa têxtil com gestão operária; produção de animais (vacas, frangos e porcos) sem hormônios de crescimento; criação de um banco de empréstimos populares; criação de escolas técnicas de formação profissional e sindical; financiamento aos projetos de formação popular do CEFÚRIA; construção de 2 apartamentos para treinar (estágio) a formação para o trabalho de pintores, eletricitas, encanadores, carpinteiros, pedreiros etc.; financiamento da campanha de leigos da Comunidade, candidatos do PT, nas eleições municipais; construção da Casa das Comunidades, oficinas, galpões e capelas, entre vários outros projetos.

Na época, tais projetos davam base e motivação para as atividades pastorais ligadas às reivindicações dos movimentos populares na Paróquia. Desta forma,

simultaneamente às lutas sociais, funcionavam as seguintes atividades paroquiais: Grupo de Reflexão do Bairro (GRB), Grupo de Reflexão da Comunidade (GRC), Conselho Pastoral Paroquial (CPP), Roda do Chimarrão (RC), Roda do Chá (RCH), Grupo (*das crianças, dos adolescentes, de jovens e de famílias*), Catequese (*das crianças, dos adolescentes, dos adultos, dos pais e dos padrinhos*), Festival das Comunidades, Festão das Comunidades, Caixa Comum das Comunidades, Setor de Finanças, Movimento das Capelinhas, Curso de Noivos, Cursos de Formação Fé e Política, Equipes (*de liturgia, dos cânticos, de batismo, do mutirão, dos doentes e mortos, dos desempregados, de ajuda aos velhinhos*), etc. (PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. História da nossa Paróquia, 1992, p.2).

A funcionalidade das CEB's, no âmbito da organização paroquial, revela dados significativos através da aplicação dos formulários de pesquisa com as famílias. Como forma de ilustração, no início dos anos 90, o levantamento realizado na vila São Pedro identificou *"1800 jovens entre 15 e 25 anos"* [PARÓQUIA SÃO PEDRO. Informativo das Comunidades, 1991, p.3]; *"95 grupos de família"*; *"129 catequistas e 1520 catequizandos"* [RAMERO. Carta aos Paroquianos, 1992. p.3]; *"41 ministros da Eucaristia nas CEB's"*, [PARÓQUIA SÃO PEDRO. Elenco dos Ministros Extraordinários...,1992, p. 2], entre outros. Além disso, as fontes registram dados sobre o número de participantes de cada pastoral, dos encontros e das assembleias; valores sobre a contabilidade da Paróquia, etc.

Por mais que o surgimento de uma CEB fosse marcado pela experiência do círculo bíblico, o modo pelo qual elas se organizavam na Paróquia também era muito distinto. Algumas comunidades se reuniam para discutir o Evangelho ou participar das celebrações; outras, formavam grupos rotativos de reflexão, nas casas de família, e seguiam os roteiros dos livros de novena; há, ainda, aquelas que se encontravam para discutir os problemas sociais do bairro ou para organizar algum encontro religioso com conotação política, etc. Neste caso, as CEB's não são homogêneas e nem poderiam ser, seja na Paróquia São Pedro Apóstolo ou em outro lugar. Elas refletem a iniciativa espontânea dos leigos; ou, surgem como resposta a um catolicismo restaurador; ou, como indignação à autoridade do padre e a prática de um catolicismo tradicional; ou, são motivadas pelas lutas sociais de transformação da realidade e idealizam a libertação por meio da fé, etc. Da mesma forma, as lideranças, geralmente possuem uma proposta comum, mas se vêm seduzidas, por vezes, no pêndulo das contradições, entre o consenso à norma

estabelecida ao não perceber que o mundo social é cheio de permanências e mudanças e ao engajamento voltado à práxis político-social.

4.3 UM OLHAR SOBRE A DINÂMICA DAS REPRESENTAÇÕES

Ao nos referirmos às crenças religiosas redirecionamos o olhar para um ponto de vista específico, no que diz respeito ao sujeito com suas representações no campo social, ocorrendo uma configuração de discursos e práticas que envolvem escolhas.

É mister salientar, que o desafio desta *Seção* é mostrar dinâmicas nas relações dos sujeitos na forma de pensar e agir, em concepções distintas, no qual cada personagem afirma sua verdade, interpretando a realidade e criando suas próprias moralidades. Desta forma, algumas categorias foram identificadas, sendo apresentadas nos subitens que compõem esta *Seção*.

4.3.1 Refletindo sobre o “modelo de Igreja”

A TdL procurou transportar para o campo religioso os questionamentos críticos ao Sistema apresentados pelas ciências sociais, ao mesmo tempo que fez a tentativa de explicar a complexidade da vida religiosa, com suas permanências e rupturas, divergências e concordâncias, presentes na cotidianidade.

Os agentes pastorais se representam como parte integrante de uma Igreja viva, popular, no interior da própria Igreja institucional. Percebem que a possibilidade de um novo projeto de Igreja, respaldado na realidade sociocultural e histórica das comunidades, é possível ser apreendida pelos fiéis, como também pela Igreja

tradicional. Não se busca, somente a conversão do clero tradicional para a edificação do “Reino de Deus”, mas estes se submetem à própria conversão para viverem o espírito de comunidade, na fraternidade, enquanto lutam para a construção de um novo modelo de Igreja = Povo de Deus.

Nesse sentido, a idéia de construção, enquanto edificação de uma nova concepção de Igreja, é percebida, inicialmente, pelas lideranças da atual Paróquia São Pedro Apóstolo, em duplo sentido: de um lado, a idealização de uma Igreja popular voltada à inserção social na realidade concreta e histórica do cristão oprimido e, de outro, a necessidade de construção material das Casas da Comunidade (Salão Comunitário) como pontos de referência e encontro dos fiéis. No início dos anos 70, as primeiras CEB’s, no bairro do Xaxim, buscam apoio na organização popular: *“em cada Setor havia uma sede; mas de um jeito novo. Então, começamos por onde? O povo se organiza. É o povo que vai ver o tamanho do espaço que precisa para abrigar os encontros, as celebrações, e assim por diante; as pessoas vão trabalhar nisso...”* [HOFFMAN [Entrevista], 18. nov. 2007].

Segundo Brandão (1992, p. 57), a premissa de que o trabalho pastoral é uma possibilidade de reconstrução da sociedade e de um mundo melhor, com justiça social, “desloca a Igreja Católica constituída para uma comunidade de fé a construir o lócus do sentido do ser e do viver a experiência religiosa”. Tal identificação, no novo modelo de Igreja é significativa na medida em que a comunidade não é vista somente pelo número de católicos de uma determinada paróquia ou Diocese, mas efetivamente são reconhecidos os fiéis que são comprometidos e inseridos, em busca de um novo sentido de ser cristão. O exemplo disso, foi o contato que o Pe. Miguelangelo teve com o povo simples da Paróquia São Francisco de Assis, logo após o seu retorno de Itabira/MG, ao buscar entender o novo conceito de uma “Igreja Povo de Deus”:

[...] Fui na casa dele e disse:

— Clementino, será que você consegue reunir os vizinhos e os amigos para um encontro à noite na sua casa? [...]

— Claro, claro que posso.

[...] Chega à noite, vou lá e penso: o que será que vai acontecer? Meu Deus! A salinha da cozinha estava cheia de vizinhos: pobres, mulheres,

crianças, adolescentes, jovens [...] A Igreja do povo estava ali, sentada na cozinha. Aquele amontoado de crianças sentadas no centro da cozinha, porque não cabiam mais atrás das pessoas.

[...] o Clementino já começa a ter autoridade no meio daquele povo. E o povo começou a participar. Todo mundo começou a falar e a perguntar. Meu Deus! É a primeira vez na minha vida que eu vejo o povo falar. Porque, até então, quem falava era o padre e o povo ouvia. Agora, eu estava ouvindo e o povo estava falando [RAMERO [Entrevista], 02. out. 2007].

Esta nova representação de se ver e olhar a Igreja sob uma nova lente, traz repercussão imediata na Paróquia. Em boletim divulgado entre os paroquianos, sobre o *Sacerdote e os Ministérios da Comunidade*, os padres afirmam que a missão do sacerdote residia em realizar a formação da Comunidade, de modo orgânico, mantendo sua funcionalidade. Ocorre uma inversão de paradigma ao declararem que *“não é o padre que salva, mas é a Comunidade que salva, porque a Comunidade é Cristo (corpo e membros)”* [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Boletim n. 8 da..., 1974, p.4].

O reconhecimento pessoal de sentir-se cristão e reconhecer-se nas práticas pastorais da Comunidade, possibilitou o envolvimento político do leigo e de outros simpatizantes, não necessariamente de católicos comprometidos, mas de um laicato que se aproximava do mesmo ideal, como *companheiros de caminhada*. De modo geral, criou-se a alegoria pastoral de que o “caminho se faz caminhando” vindo a somar com outras expressões pastorais, como “estamos na luta”, na “peleia” ou “firmes na caminhada”; chavões estes, adotados pelos agentes religiosos, para identificar, aproximar e estimular as lideranças nas lutas pastorais e sociais.

Segundo Brandão (1992), entre os católicos confessionais voltados à tradição da Igreja e aqueles que defendem uma práxis social e política na realidade histórica, há também um grupo intermediário de leigos que se identificam com serviços religiosos anônimos e ações de caridade sem propósito de um conteúdo questionador. Este tipo de individualização da prática pastoral, diverge do modelo do leigo militante e comprometido, mas não pode ser ignorada a presença deste agente religioso atraído pela ação social e sem pretensões de envolvimento político. Nas CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo, as divergências de posicionamento político

dos leigos e das suas práticas pastorais exercidas nas Comunidades, convivem como faces da mesma moeda. A respeito disso, a participação dos leigos na Ação Social da Paróquia é ilustrada, em um dos depoimentos, da seguinte maneira: *“a comunidade [...] conhece os doentes, ajuda os velhinhos, os desempregados, os que estão debaixo de uma lona... Ela conhece todos e ajuda. Portanto, a Ação Social vira uma prática pois a comunidade vira a própria pastoral social”* [RAMERO [Entrevista], 02. out. 2007].

A Igreja arquidiocesana é vista como *“muito tradicional, muito conservadora”* [RAMERO [Entrevista], 02. out. 2007] pelo pároco. Situação esta, também corroborada pelo leigo entrevistado ao declarar que a estratégia para convencer os fiéis a participarem das atividades pastorais da CEB Urano, como também para o engajamento político durante o Regime Militar, era trazer para o seio da Comunidade os paroquianos ditos “tradicionais”, com a finalidade de rezar o terço e partilharem as leituras bíblicas. Conclui o leigo: *“[...] esse pessoal começou a se descobrir e, também, porque uma pessoa leiga poderia ler a Bíblia, conversar sobre o que lia, onde até ali era somente coisa de padre... E foram se despertando”* [HOFFMAN [Entrevista], 18. nov. 2007]. Neste sentido, a maneira como o fiel encara a sua tradição religiosa pode ser um dos motivos que explique a sua própria opção religiosa de crente, como a intensidade da sua participação na Comunidade.

Já o modelo arquidiocesano, não poderia ser diferente da tradição de longa duração da Igreja Católica Romana. Neste sentido, um conjunto de afirmações do arcebispo emérito sustenta a concepção de unidade da Igreja, de valorização dos sacramentos, do resgate da autoridade clerical e episcopal, condenando as formas de organização das CEB's na Paróquia São Pedro Apóstolo ou em outras paróquias da Capital. Para o arcebispo, a imagem da *paróquia* como centro religioso e da *autoridade clerical*, se vê ofuscada quando os leigos passam a adotar práticas clericais no seu cotidiano, popularizando a imagem dos santos, modificando os ritos, criando novas formas litúrgicas e teologizando sobre a realidade eclesial, sendo percebida da seguinte maneira: o *“[...] padroeiro vai cada vez em uma comunidade [...] porque se diz que a paróquia é feita de uma paróquia de comunidades”* [FEDALTO [Entrevista], 22. nov. 2006], entendendo que o povo possui uma crise de fé, faltando-lhes formação catequética e sem saber ao certo qual padroeiro vai cultuar.

Com relação às *assembléias das CEB's*, analisa que as mesmas são desordenadas, sem um princípio fundador, repletas de liberdade excessiva não atendendo a um direcionamento religioso. Referente a isso, afirma: “[...] *fazem sua assembléia, acho que a cada três anos e vai uma multidão de gente, dentro daquela pobreza; cada um aceita não sei quantos, na sua casa. Depois dormem lá no chão e tem uma pedagogia toda especial*” [FEDALTO [Entrevista], 22. nov. 2006]. A experiência das CEB's, representa, para o arcebispo, a ameaça à Ortodoxia Católica confrontada com uma Igreja Popular que busca na sua autonomia eclesial a alternativa de construção efetiva do Reino de Deus. Aparentemente, esta manifestação, pode ter conotação de uma prática autoritária, descaracterizando outras formas de manifestação religiosa popular que não seja determinada pelo código e pela doutrina romana. Mas é coerente com a legitimidade da sua autoridade e a representatividade que possui no campo religioso. O discurso prioriza a permanência da tradição católica, da ortodoxia religiosa, do tempo sincrônico.

Tal modelo de Igreja é percebido de modo institucional, de longa duração, podendo ser didaticamente sintetizada em um conjunto de características, presentes no depoimento do arcebispo, ao analisar as práticas das CEB's com inclinação para a TdL e reafirmar o modelo da Igreja Romana. São elas:

- a) a unidade da Igreja Católica: destaca que *“a Igreja é formada de santos e de pecadores. [...] Ela é santa em Jesus Cristo, nos sacramentos, nos princípios, mas ela é pecadora nas pessoas, porque as pessoas são Igreja e a Igreja é formada de pessoas”*;
- b) a infalibilidade da autoridade papal, referente aos novos rumos da Igreja popular - *“E aí veio João Paulo II [...] Ele mandou por ordem em tudo isso. Vamos fazer valer a lei da Igreja, do direito canônico, vamos fazer uma síntese de todas as verdades no catecismo da Igreja Católica; [...] na parte teológica e moral ele era muito rígido”*;
- c) a observância das normas e da doutrina católica: esclarece que quanto ao *“[...] pluralismo fica difícil... Porque na Igreja sempre houve o carisma petrino e*

- o paulino. E São Paulo chegava a resistir fortemente contra São Pedro, porque a coisa caminha.[...]" ;*
- d) a manutenção do exercício pedagógico da Igreja na instrução da doutrina e dos sacramentos: sobre o “[...] catecismo, cada um faz [...] do seu jeito. Porque antes, um catequista poderia dar aula para 500 crianças. Agora, se o Sr. pergunta, quem é Deus? Ninguém sabe responder quem é.”;
- e) CNBB - Regional Sul II: com relação aos “[...] bispos daqui, praticamente os bispos do Paraná, tirando só Dom Ladislau, eram todos de outra linha. [...] E até conservadores demais! O bispo de Ponta Grossa era conservador, o bispo de Paranaguá era conservador, Jacarezinho, Cascavel, Toledo...”;
- f) a nomeação de bispos para as dioceses: afirma que “João Paulo II [...] era também aberto ao social, mas em uma espiritualidade muito profunda que marcou o mundo. [...] O Brasil não nomeou mais bispos [progressistas], porque padre que era da TdL nunca que era nomeado bispo”;
- g) o Conselho Presbiteral da Arquidiocese: confessa que “[...] eu colocava quem era da minha confiança: de vigário geral, de ecônomo, de chanceler e tudo; então, estes são do Conselho”;
- h) o carisma religioso: “a Opus Dei faz um trabalho com a elite [...] com os intelectuais, e faz um trabalho bom. Os padres da Opus Dei são todos qualificados. E fazem um trabalho bem feito. Aí, a gente pediu: vocês vão fazer um trabalho com os pobres? Eles dizem: não é nosso carisma!”;
- i) a formação presbiteral: percebe que “os seminaristas eram muito influenciados. Depois, nós também tiramos os nossos lá da PUCPR porque eram muito influenciados e não se ordenava ninguém”;
- j) a presença das congregações religiosas nas paróquias: constata que “[...] ninguém quer sair de Curitiba. [...] Porque os religiosos, hoje, eles não se distinguem muito dos diocesanos. O que são os religiosos? São párocos. Eles precisam também ter um apoio. Então, eles ficam nas grandes cidades”;

- k) os movimentos religiosos da Arquidiocese: explica que os *“Vicentinos, nunca aderiram a uma coisa de TdL; as Senhoras da Caridade [...]; Congregação Mariana [...]; Apostolado da Oração [...]; Legião de Maria [...]; Cursilho [...]; Renovação Carismática [...]; a Canção Nova [...]; a Opus Dei [...]* nunca aderiram...”;
- l) o sentido religioso de libertação: explica que *“[...] a verdadeira libertação não é só horizontal, mas ela é também vertical. Agora, a verdadeira Teologia da Libertação ela nos liberta do pecado”*;
- m) a opção teológica: é categórico - *“Eu já disse a ele [Leonardo Boff]: respeiteme e eu respeito o Sr., mas eu não convido o Sr. para vir a Curitiba”*;
- n) a relação com os leigos: *“quando o Sr. pergunta se elas [lideranças] resistiam e se eu tinha dificuldades, elas obedeciam, mas sabiam que eu não era um Casáldaliga, não era um Arns [...]”*;
- o) a relação com as Casas de Formação Religiosa (Seminários): *“[...] os Saletinos sempre me convidaram para a Assembléia deles... Mas, veja aí: sempre me convidaram, mas eles rezam missa sem nenhuma veste. Eu não ia brigar com eles. Eles sempre se consideravam amigos [...]”*. E complementa: *“[...] porque eu tomei uma atitude muito enérgica quando aqui fui administrador. mandei embora 2 padres Saletinos, 1 Camiliano, 1 Jesuíta e 3 freiras”*.
- p) a celebração da Eucaristia: descreve que nas CEB's *“o padre rezava uma missa aqui no domingo, noutro domingo lá, [...] e o leigo fazia tudo e dava comunhão. [...] Então, houve um momento, que se chegou a dizer que a missa e o culto são a mesma coisa. E ainda existe um pouco desta mentalidade. Quando não é a mesma coisa”*;
- q) a pastoral social: considera que as CEB's devem ser mais eclesiais, *“[...] isto é, tem que estar de acordo com a hierarquia, com o Papa, com os Bispos. No Brasil, com a CNBB; na América, com o CELAM; na pastoral, com*

a orientação pastoral para que caminhem juntos". [FEDALTO [Entrevista], 22. nov. 2006].

Os depoimentos reafirmam a tradição eclesial estruturada e estruturante, com um conjunto de normas e diretrizes a serem mantidas no campo religioso, legitimando o discurso *daquela* que fala, a autoridade eclesial, e *como* produz a mensagem, para ser consumida, enquanto linguagem discursiva dotada de poder que permite ao fiel relembrar na sua práxis a existência da crença. Tal concepção não deve ser entendida como uma engrenagem ou um plano local manipulador sobre os pobres ou as CEB's da Arquidiocese, mas refletida na relação que tenciona um modelo de uma Igreja popular, que assume o pobre oriundo da tradição da Igreja romana, com conotação bíblica, moral e religiosa enquanto sujeito histórico capaz de transformação social no seio da Igreja, de acordo com o contexto em que realiza suas práxis. Ambos, são modelos que convivem juntos nos quadros institucionais da mesma Igreja: de um lado, a possibilidade da experiência "progressista" das CEB's tornar-se um modelo alternativo de Igreja popular na construção real do Reino de Deus, no mundo, em substituição da paróquia; de outro, a paróquia, enquanto unidade administrativo-religiosa local, legitimada pela representatividade do poder instituído ao padre, se sustenta na tradição, e ao observar a consolidação das CEB's no seu território, convive, por vezes, com divergências, mas sem a simples substituição de uma unidade por outra.

4.3.2 Fé e vida

Os depoimentos encontrados nas atas dos registros paroquiais e nas entrevistas realizadas são de grande valia, por se tratar dos próprios membros da comunidade ou das autoridades religiosas. É evidente, que os registros se referem à fala das lideranças envolvidas nos serviços das suas comunidades e das lutas político-sociais ou, em geral, do plano de ação pastoral da Paróquia. Neste sentido,

entre tantas passagens significativas da experiência das CEB's na Paróquia São Pedro Apóstolo, a relação resistência/opressão e conquistas/acomodação são latentes no discurso dos leigos.

O novo modo de viver o catolicismo voltado para os problemas do mundo e não mais para a conversão do fiel, de acordo com os preceitos e a moralidade do catolicismo romanizado, representou uma efetiva participação dos leigos nas pastorais da Igreja. A mudança de paradigma voltada para uma Igreja Povo de Deus se torna perceptível, quando da descentralização hierárquica da figura do padre e da valorização paulatina do leigo, concedendo-lhe maior autonomia religiosa e política.

Os registros das atas das CEB's indicam, de modo geral, a necessidade de viver um catolicismo popular que atenda às necessidades da sua realidade imediata, mas que atenda também as questões sociais de uma realidade maior, do mundo moderno. A partir da prática religiosa se almeja uma prática política que mantenha relação entre as mesmas, na qual sustentada pelos círculos bíblicos sirva de força motriz para as lutas sociais e políticas e, que estas, tragam novos símbolos para realimentar a espiritualidade e a prática religiosa na comunidade, na dinamicidade entre "Fé e Vida". Busca-se uma nova ética que venha explicar o desencantamento do mundo, a crise do sagrado, o esfacelamento da espiritualidade, entre tantos outros problemas, por meio de uma nova racionalidade teológica, agora de cunho libertadora.

A realidade social se apresenta de modo desigual, injusta e opressora respaldada nos valores capitalistas e na individualidade moderna. Em geral, este mundo imperfeito produz uma nova racionalidade política na medida em que esta responda às necessidades materiais dos pobres voltadas à transformação social e política da esfera pública. As práticas religiosas das comunidades tornam-se, aos poucos, práticas políticas de participação popular e de militância para atender inicialmente às suas necessidades imediatas. Desta forma, na Paróquia São Pedro Apóstolo a experiência da organização comunitária e a resistência coletiva em torno de um ideal, podem ser ilustrados nos versos da poesia de Nelcides, leigo de uma das CEB's da vila São Pedro, que descreve o sentido da luta pela moradia e da repressão sofrida:

A nossa comunidade, por ser mais pequenininha
foi a mais sofrida, de todas as outras vizinhas.

Formada em área pública, de um povo religioso
mas dentro foi massacrado, por causa dos poderosos.

Todo o roubo acontecido, em toda nossa Região
mandavam os policiais, fazendo judiação.

Chegavam de madrugada, antes de o galo cantar
entravam pra casa adentro, fazendo nós levantar.

Onde você vai menina?
Senhor, eu vou comprar um pãozinho e um leite que a mamãe mandou.

Que nada, volte pra casa, porque a favela está toda
rodeada de polícia e cachorro.
Hoje, nós temos que achar este ladrão aqui
e levá-lo preso, amarrado, com as orelhas arrancadas.

Pra terminar a história, desta tristeza profunda,
eles traziam cachorro para morder a nossa bunda.

Deitavam os homens de bruço, fazendo judiação,
a gente até tremia, com medo daqueles cães.

Hoje, vivemos unidos, acabou a confusão,
temos a Comunidade, que é a nossa união (NELCIDES, [1980 ?]).

Há um sentido profundo de espiritualidade que permeia a prática das CEB's. A forma pela qual se relaciona com o sagrado e identifica neste, as lutas e o sofrimento do povo pobre pela libertação, se dá no campo da história. O sofrimento e a dor são suportados pela crença de um Deus, que se faz presente na história dos homens, que não os abandona, que concede autonomia e livre arbítrio aos seus filhos, libertando-os de toda forma de opressão.

Este povo pobre identifica-se com o martírio de Jesus. O Messias prediz a sua morte anunciando a Ressurreição: “[...] vós sabeis que daqui a dois dias será celebrada a Páscoa e o Filho do Homem será entregue para ser crucificado” (Mt., 26, 2). A Páscoa, como sinal de passagem e libertação, representa a confirmação da profecia que o Filho do Homem ressuscitaria no terceiro dia, dando a certeza da vida eterna para os cristãos. O sofrimento de Cristo em todo o processo da sua perseguição, delação, prisão, condenação, tortura, humilhação e crucificação é simbolizado no despojamento máximo que um ser humano, dogmaticamente Filho de Deus, por amor à humanidade, pode suportar e realizar. O martírio e a paixão se dão na história concreta dos homens, na conjuntura de expansão do Império

Romano no mundo antigo. Sinaliza a libertação humana de toda forma de opressão para a exaltação de Deus-Pai e do Reino.

O anúncio que prediz a fatalidade: *“de madrugada, antes do galo cantar”* (NELCIDES, [1980 ?]), se associa ao anúncio de Cristo feita ao apóstolo Pedro: “[...] esta noite, antes que o galo cante, me negarás três vezes” (Mt. 26, 34), na negação do Mestre ao não ser identificado com a postura subversiva do Messias. Da mesma forma, as condenações injustas em relação a Cristo que o levaram à morte, são simbolizadas na imagem do pobre, que ao ocupar um pedaço de terra para morar, é identificado como criminoso, vagabundo, ladrão que ameaça o funcionamento da ordem social. A intervenção da polícia é retratada pelo poeta: *“[...] hoje nós temos que achar este ladrão daqui, e levá-lo preso, amarrado, com as orelhas arrancadas”* (NELCIDES, [1980 ?]).

O desespero diante do questionamento da autoridade policial, *“onde você vai menina? Senhor, eu vou comprar um pãozinho e um leite que a mamãe mandou”* (NELCIDES, [1980 ?]) pode ser retratado com a aflição de Nossa Senhora que é presença marcante ao lado Filho e apresentada pela Igreja com todos os atributos de Mãe de Deus e dos Homens, elevada quase à condição de divindade.

A imagem do martírio deduz nas entrelinhas da conclusão do poeta, a desgraça, a expulsão das famílias migrantes oriundas, na sua maioria, do norte do estado do Paraná, pela polícia. Para retirar os ‘invasores’ *“[...] traziam cachorro para morder a nossa bunda. [...] Deitavam os homens de bruço, fazendo judiação. A gente até tremia, com medo daqueles cães [...]”* (NELCIDES, [1980 ?]). Neste sentido, a *“união”* e a *“Comunidade”* são os elementos significativos do Reino de Deus no mundo, de um círculo cultural que relembra e universaliza a *via crucis*, no qual as manifestações religiosas (romarias, procissões, adorações...) e seus símbolos passam a integrar o corpo litúrgico das celebrações comunitárias. A salvação dos homens representada na Ressurreição de Nosso Senhor sinaliza a noção escatológica da religião adquirindo densidade sacramental: ‘Nele’ está a razão que move o mundo, em toda a sua materialidade, um projeto que torna possível o milagre e, ao mesmo tempo, fundamenta a utopia, a esperança messiânica de construção do Reino de Deus e de transformação político-social.

É mister salientar que a forma de organização e do engajamento político das CEB’s variava muito de comunidade para comunidade, embora tivessem características em comum, impulsionadas pela reflexão da TdL, geralmente através

de roteiros, relatórios e textos-base preparados pela Paróquia, para serem discutidos pelos membros da comunidade. Os problemas cotidianos do povo e a realidade imediata são retratados, muitas vezes, com a produção de material (folhetos mimeografados) pela equipe litúrgica ou pelo Grupo de Reflexão da Comunidade (GRC), assessorados pelo padre ou pelas irmãs (freiras). A valorização das produções textuais dos leigos, em um esforço de exegese bíblica, muitas vezes é retratada de forma doutrinária na interpretação do fato histórico e na manipulação ideológica a que se pretende. O grupo Fé e Política, ao reunir-se mensalmente para a formação das lideranças, e observando a conjuntura política do cenário local e nacional, justifica a relação da categoria “política” com o personagem “Jesus”:

Jesus conviveu com os apóstolos. A opção partidária de Jesus é assunto de muitos estudos. Provavelmente, fazia parte do grupo de João Batista, grupo ligado ao campesinato empobrecido e marginalizado. Claro, este grupo elaborou até propostas partidárias. É certo que um dos apóstolos, Simão, fazia parte de um grupo revolucionário, que pregou o levante armado. Jesus foi crucificado por causa de não respeitar a ideologia (opção partidária) dos fariseus. (...) É claro, sabemos que Jesus não foi crucificado somente por causa disso, mas sua opção partidária fazia parte também das razões da sua condenação. Jesus era homem e como homem não poderia fugir da realidade humana que exige também como opção um engajamento partidário. [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Grupo Fé e Política, 1980, p.1-2].

A experiência das reflexões no círculo bíblico e a importância dada à participação popular nas celebrações, utilizando-se do método da maiêutica para provocar a reflexão integrada pela tríade do “ver, julgar e agir”, estimulava os membros a se reunirem para discutir ações concretas e reivindicatórias para a melhoria das condições de vida. Neste caso, as reuniões e as assembléias passam a ter uma importância fundamental enquanto espaço de discussão e representação da realidade social.

Com o crescimento e consolidação das CEB's e a organização dos movimentos populares em Curitiba, com bandeiras pela moradia, pela redução da tarifa de ônibus, pelo emprego etc., a vila São Pedro é foco de vigilância, nos anos 70 e início da década de 1980, pelo Regime Militar. As reuniões das lideranças da

Paróquia eram feitas em salas escondidas na Igreja Matriz ou nas casas dos leigos. Assim eram descritas:

*[...] fazíamos muitas reuniões... Nós a chamávamos de reuniões de **porão** [grifo nosso], porque não poderíamos ter reuniões abertas; não podíamos ser reconhecidos como gente que estava fazendo um trabalho de evangelização e, o pior, de emancipação.*

Fazíamos nas casas. É por isso que dávamos o nome de reunião de porão, porque eram escondidas. Naquela Igreja de madeira, a falecida irmã Nita, [...] ela não tinha coragem de fazer conosco a reunião na Igreja. Nós íamos em uma sala, às escondidas, que ninguém não via nem a porta. Era uma parede. Só nós é que sabíamos abrir e fechar [HOFFMAN [Entrevista], 18. nov. 2007].

Os mecanismos de controle e repressão da Ditadura, de modo estrutural, enquanto organismo sistêmico de anulação dos direitos humanos e do cidadão e de negação das liberdades civis também se manifesta nas comunidades da Paróquia. Haja vista, que o bairro Xaxim é um dos redutos das grandes empresas e fábricas que se instalaram em Curitiba, principalmente, a partir dos anos 70, acarretando problemas sociais com o crescimento populacional desordenado e de infra-estrutura, chamando a atenção dos militares. A forma pela qual o entrevistado percebe a presença e a intervenção dos militares, é expressa enquanto *“perigo dos nossos opressores”*, pois são pessoas que residiam no bairro *“somente para se infiltrarem”*, que pretendiam *“participar da Diretoria”* e demonstravam postura *“tradicional e autoritária”*, mas que *“não suportaram a nossa organização”* [HOFFMAN [Entrevista], 18. nov. 2007].

A grande maioria das lideranças das CEB's, é politizada sobre a ação do Regime Militar na repressão dos movimentos sociais e religiosos, e cria, por meio das suas comissões, um lastro de informação de cunho político, econômico e social significativo sobre a realidade local, nacional e internacional. Eles produzem folhetos, jornais, boletins, audiovisuais, textos-base, cartilhas, como também consomem literatura de esquerda, reproduzem depoimentos das experiências laicas e religiosas, etc. O *Informativo das Comunidades* da Paróquia São Pedro Apóstolo

(1983, p. 1), no final da Ditadura, comunica aos paroquianos sobre a ação da Polícia Militar em Curitiba, merecendo destaque a seguinte informação: “[...] *andaram pesquisando o nome dos animadores, gravando reuniões, mandaram seqüestrar, etc. Pressionaram os bispos para dividir as comunidades. Aqui, os grupos de extrema direita usaram as comunidades para fins políticos e tentaram tirar o padre com abaixo-assinado e calúnias*”.

É importante sublinhar que os debates nas reuniões e assembléias entre os membros da Comunidade ocorrem, na sua maioria, por uma parcela da população pobre e pouco escolarizada, porém, esclarecida ou em processo de esclarecimento, que ainda tem como modelo legitimador a religião, que orienta a conduta, possibilita a interpretação da realidade e institui normas presenciadas no cotidiano das CEB's. Tais normas, por mais que apresentem um conjunto de princípios rígidos, se deparam com a realidade, que é dinâmica na sua complexidade. Isto faz com que as lideranças exaustivamente discutissem um problema ou uma proposta, avaliando a “caminhada” da Comunidade pontuando novas ações. De modo geral, o sentido das assembléias pode ser aqui percebido: “[...] *a Assembléia era democrática, mas com convicção. Entre nós, ocorriam reuniões muito fortes. Mas nunca saímos sem uma unidade, [...] uma proposta. [...] Mesmo que nós vermelhássemos um pouco na fala, no outro dia, se eu precisasse [...] de alguma coisa, nós nos ajudávamos*” [HOFFMAN [Entrevista], 18. nov. 2007].

Nos anos 80, um dos maiores conflitos presentes nas CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo foi a questão do caseiro, responsável em cuidar da Casa da Comunidade, chegando o conflito a ter intervenção do arcebispo após ameaça de ações trabalhistas que envolvessem não somente a Paróquia, mas a própria Cúria Metropolitana. Cada CEB, possui a Casa da Comunidade (Salão Comunitário) necessitando de um caseiro. Portanto, quem é o caseiro? É um morador da CEB, de origem pobre, possivelmente, desempregado, que não tem condições financeiras para pagar aluguel ou comprar um terreno para construir a casa própria, passando a residir na Casa da Comunidade para zelar pelo imóvel após seu nome ser aprovado em assembléia pela CEB.

As reclamações sobre os caseiros acompanham as atas mensais do Grupo de Reflexão das Comunidades (GRC), como também das equipes da Roda do Chamarão e da Roda do Chá. As lideranças reclamam sobre a “[...] *água que pegam*

da Comunidade, [...] isto é, 1 ou 2 baldes por dia. A Comunidade concordou que a pessoa pague o quanto puder. Ver a taxa de água e o porquê do aumento do preço d'água na Comunidade" [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata n. 6 do GRC Acordes, 1983, p. 1]; outros reclamam sobre o envolvimento do caseiro na Comunidade visto como uma pessoa que "não tem iniciativa nenhuma" [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata do Grupo de ..., 1984, p. 12v.]; há lideranças que questionam a organização da Casa da Comunidade: "vamos lá procurar uma coisa e não encontramos. [...] O caseiro não conseguiu e nem se preocupou de abrir a Casa da Comunidade solicitado pelo Vigário" [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata do GRC ..., 1984, p. 14v.-15], entre muitas outras passagens.

Nos anos 80, o sentido das celebrações é pauta de várias discussões nas reuniões do Grupo de Reflexão das Comunidades (GRC). Alguns leigos, buscam resgatar a "caminhada" das CEB's destacando os momentos difíceis e as conquistas alcançadas. Chegam a comentar que a defesa da permanência de um "padre fixo" esconde "[...] a mentalidade de uma Igreja-supermercado". [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata n. 3, Equipe..., 1981, p. 1-2]. O registro dos depoimentos pontua o papel do padre e dos seminaristas nas comunidades indicando o perfil e a postura do clero na Vila São Pedro quanto às celebrações: "[...] o padre deve participar mais da vida das comunidades, isto é, chegar mais cedo, atender as confissões, tomar chimarrão, conversar com o povo após a missa e almoçar com a vizinhança; o mesmo espera-se por parte dos seminaristas". [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata, Equipe..., 1981, p. 2]. Outros, pontuam que na missa ocorria "[...] muito apego ao folheto [não se traduzindo] na celebração da vida". [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata do GRC..., 1980, p. 1]. No entanto, os questionamentos eram freqüentes, na equipe de reflexão, ao se perguntar: "o que vocês acham que está errado? Vocês gostam do jeito da Igreja trabalhar aqui?" Nesse sentido, o relato das lideranças é sintetizado na idéia de que "existe pouca organização litúrgica" além do fato de muitas pessoas "conversarem na Igreja". Reclamam também que o padre "mistura política com religião" durante a homilia e que "há pouca oportunidade de confissões", pelo fato da missa estar mais voltada para "os expectadores" do que para "os participantes" [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Planejamento, 1981, p. 3].

As normas passam a ser indicadas: define-se o tempo de duração das celebrações, "devido aos cochichos" e a repetição da narrativa do Evangelho é

percebida como ponto negativo nas reuniões das lideranças, sendo entendida da seguinte maneira: “[...] *basta uma só vez, ‘quem tem ouvido que ouça!’*”. Nesse caso, as longas homilias ou a participação de um grande número de fiéis nas celebrações são motivos de irritação para alguns leigos. Decide-se no GRC que o padre “*não pode obrigar cada um a dar sua opinião*” nos cultos ou na missa sendo que a tolerância para o término de uma celebração não deve ultrapassar a “*10 minutos*” do tempo estabelecido [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata do GRC Acordes, 1982, p. 1].

Desta forma, as CEB's, ao viverem um contexto de uma sociedade brasileira em processo de abertura política, apoiadas por um pensamento teológico libertador e uma interpretação do mundo racionalizada, no qual trazia presente no bojo da sua organização o rito católico com toda a sua simbologia, trazia também, por consequência, a instituição de normas de conduta. Algumas regras criadas foram tão rígidas e autoritárias, embora discutidas e aprovadas em assembléia, que se tornam contraditórias às premissas das lutas sociais e pastorais das Comunidades para a conquista de direitos civis e melhorias das condições de vida. Observemos, abaixo, os direitos do caseiro:

[...] que sua casa [...] seja respeitada pelos membros das CEB's, sem invasão, ou fazer da casa um depósito de materiais, etc. [...]
 Dar ou receber aviso de 90 dias antecipadamente para desocupar o imóvel. Ter autoridade de decidir e tomar atitudes caso seja necessário diante das invasões, roubos [...] impedindo que nada seja desviado ou prejudicado do patrimônio da Comunidade [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Ata do GRC - GRC, 1984, p.14v.-15].

Constituem-se deveres do caseiro:

[..] Parágrafo único: não tem direito a destruir, construir ou fazer qualquer mudança dentro do pátio da casa da Comunidade, nem aceitar ou convidar pessoas a montar barracos para comércio, sem consultar o GRC da Comunidade [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Ata do GRC - GRC, 1984, p.14v.-15].

As normas são as mais variadas possíveis instituindo, contraditoriamente, uma tomada de 'decisão democrática' nas assembléias para o 'ordenamento' do espaço religioso sem atribuir a marca de uma manipulação da base. O discurso vanguardista, bem articulado, age como forma de convencimento dos membros para o consenso, embora o grupo priorize as ações coletivas. Neste sentido, há normas para o uso do terreno e a possível construção de um muro que separe o posto de saúde da Casa da Comunidade; há casos, para a instituição de uma norma de conduta sobre o "*animador da CEB, separado pela segunda vez da esposa, se este pode continuar a ser animador?*" [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata n. 3, Secretaria ..., 1984, p. 3]; outras normas são simples e seguidas pela exigência de contratos de prestação de serviços como no caso do "Festão das CEB's" em que dona Maria "*[...] se encarregará no dia de fritar e vender [salgadinhos] e será repassado por peça vendida um valor de Cr\$ 0,60*" [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Contrato de..., 1992, p. 1].

No entanto, o sentido da *conquista* não pode ser entendido somente pelo resultado bem sucedido da organização pastoral das CEB's em alcançar objetivos na realidade local, como a concessão de uma linha de ônibus ou a ampliação do número de salas de aula no Colégio Estadual Nossa Senhora Aparecida na Vila São Pedro. Mas, há a tomada de uma consciência pelo poder entre as lideranças, no qual a experiência acumulada no campo religioso é percebida como força motriz que alimenta os projetos sociais e políticos em uma visão teleológica de transformação social da realidade. A racionalidade se desenvolve como forma de refletir as práticas pastorais do sujeito histórico no mundo, por meio dos laços de solidariedade e fraternidade cristã, como forma de atender outras demandas sociais e políticas, na idealização de uma sociedade de base socialista.

Mas, o sentido da conquista não se apresenta de modo linear e desconexo da conjuntura político-econômica nacional e da restauração da doutrina social da Igreja, refletida nos quadros da Igreja arquidiocesana ao não considerar mais as CEB's como prioridade pastoral, a partir do XII Plano de Pastoral. Tal mudança de orientação da Arquidiocese e a destituição da equipe arquidiocesana das CEB's até meados da década de 1980, já descrita em *Capítulo* anterior desta pesquisa, também é percebida pelas comunidades do Xaxim pelo seu grau de inserção e envolvimento nos encontros intereclesiais, em nível arquidiocesano e nacional. Este

contexto, soma-se a um fato particular, mas estritamente ligado às lideranças locais, simbolizado pelo afastamento do Pe. Miguelangelo das atividades da Paróquia São Pedro Apóstolo para cursar pós-graduação em Louvain, na Bélgica. A tentativa de manutenção da ordem com o apoio de lideranças fiéis aos projetos pastorais, é percebida na mudança paulatina na orientação pastoral das comunidades, quando do retorno do pároco em 1982.

Os conflitos de interesses, de rivalidade e de controle entre as lideranças se acentuaram quando a necessidade imediata dos grupos é ameaçada enquanto direito à cidadania. A consciência política e o respeito pela diferença do outro na trajetória das comunidades parece se esfacelar... Fato este, podendo ser ilustrado quando a CEB Acordes é surpreendida por uma “invasão” no final dos anos 70, onde chegaram 57 famílias trazendo seus pertences e instalando barracas de lona na Vila Acordes ao ter conhecimento de um terreno da Prefeitura no ponto final de ônibus da Vila Acordes. De brinde, chegou até vir um padre para benzê-los! A resposta foi imediata:

“[...] o Sr. Alceu pediu apoio na Paróquia e todas as comunidades presentes desceram para a Acordes. Queriam tomar a Comunidade Acordes. Essas pessoas tinham ido na Prefeitura e constataram que não havia documento da Casa da Comunidade. Derosso [vereador], conversou com essas pessoas que disseram que a capela seria deles” [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Ata do GRC Acordes, 1987, p. 1-2].

O problema da Casa das Comunidades sempre foi uma realidade constante nas CEB's da Paróquia do Xaxim, que se somava as outras necessidades, pressionando a equipe de governo da Prefeitura de Curitiba e alguns vereadores, no início dos anos 80, para discutirem as demandas do bairro. As lideranças, ao idealizarem a realização de projetos políticos de transformação social na esfera pública, percebem que o poder político (Estado) se diferencia do campo religioso, dando significado a outras formas de dominação. De modo sistêmico, a maneira pela qual a Comunidade se vê representada na coletividade, é somente por algumas lideranças, no plano institucional. Estas, não necessariamente representam ser os “melhores” líderes, coerentes com as aspirações dos seus membros. No entanto, é legítima e legitimadora de novas relações que se estabelecem no campo político e

religioso. Esta relação se torna complexa ao não ser determinada por um ou outro fator, mas sinaliza a necessidade das Comunidades de se organizarem juridicamente, por meio das Associações de Moradores ou do Partido, para a conquista da cidadania.

A arena dos debates e das rivalidades políticas torna-se uma constante, ao lidarem com políticos que se sustentam na prática do clientelismo buscando assegurar o maior número de “correligionários” para si e para o Partido da situação, até a indicação de lideranças das CEB’s (Gilberto), apoiadas pelo pároco e pelas Associações de Moradores, prevendo as eleições municipais de 1982. As atas paroquiais, ao relatarem a visita do Prefeito para entregar a escritura do terreno da Casa da Comunidade da Vila Acordes, fizeram com que as lideranças reagissem, embora fosse de interesse das mesmas ter uma sede própria: “[...] a Igreja não deve apoiar, dentro da Igreja, uma manifestação política porque o Prefeito é candidato de um partido e esta manifestação seria como um comício” [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata do GRC Acordes, 1981, p. 1-2].

Meses depois, a cooptação política da CEB Acordes, pela Prefeitura, em pleno ano eleitoral, se dá além do terreno, com a doação do material de construção, por entenderem que “o terreno é do povo”. A reação das lideranças, organizadas em assembléia foi a seguinte: “[...] decidimos de não aceitar que o Prefeito suba sobre nossas cabeças aproveitando sua colaboração. Foi convocada uma comissão para responder na Prefeitura [...] se aceitamos ou não a proposta”. [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata do GRC Acordes, 1982, p.1]. Mas, a resistência das lideranças se vê fragilizada, pelo fato que, ao não aceitarem a proposta da Prefeitura, teriam dificuldades financeiras para a fundação da Casa da Comunidade, porque “[...] o dinheiro do terreno já foi gasto uma parcela, e portanto ficou decidido que a colaboração da Prefeitura é muito importante [...]” [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata do GRC Acordes, 1982, p.2].

Neste caso, o papel da esfera pública ao se especializar na realização do bem comum, passa a agir sobre as instituições civis, ao deter o controle sobre as ações públicas, desmobilizando as organizações e desviando a problemática das suas causas para outras instâncias. Esta possibilidade pode ocorrer, a partir do momento que o dinheiro, enquanto valor de uso e de troca, se torna uma necessidade material da sociedade civil e do próprio Estado, que arrecada imposto.

No cotidiano das CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo e dos seus organismos de luta, a complexidade dos acontecimentos demonstra a diversidade de opiniões dos seus membros tencionando conflitos, na possibilidade de transferir a sua prática social e seu discurso para outros meios de controle. No entanto, tal estrutura não pode anular a autonomia do indivíduo e dos sujeitos históricos. É quando, enquanto organização (Partido, Associação de Moradores, Sindicato...), se diferencia e torna-se alternativa independente, re-significando suas práticas no campo religioso e político-social, para novas ações. Neste sentido, o processo de reflexão sobre a ação no cotidiano das CEB's é uma constante entre as lideranças, quando converge para o interesse coletivo, desde a construção pública de uma cancha de esportes à manifestação espontânea com o Movimento Sem Terra (MST), em frente ao Palácio Iguazu, nos anos 80. O grupo “[...] *relembra que na caminhada da comunidade assumimos fazer propostas de projetos de obras e sempre discutilos e aprová-los em conjunto no GRB [Grupo de Reflexão Bíblica] ou na Roda do Chimarrão*”. [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata do GRC... 1984, p.11].

Algumas lideranças sinalizam *acomodação* dos membros ao não participarem com tanta intensidade na prestação de serviços e nas atividades pastorais das CEB's. As interpretações dadas pelos leigos são variadas: o crescimento do bairro, pouca renovação das lideranças, falta de tempo, descontentamento pessoal, as conquistas de infra-estrutura social e comunitária no bairro, entre outros. Manifestam o seguinte sentimento: *“caímos no mal do individualismo, procedimento que não harmoniza o espírito das comunidades. [...] No início, as comunidades se ajudavam mais e agora pensam mais em si e no dinheiro que têm”* [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata da Equipe..., 1985, p. 3].

Era constante a prática de avaliação semestral ou anual das comunidades, para repensar a “caminhada”, através de formulários que perguntavam aos leigos aspectos positivos e negativos, por exemplo: *o que marcou a caminhada das comunidades? O que não foi possível?* O Grupo de Reflexão da Comunidade (GRC) chegou a organizar uma pesquisa de levantamento quantitativo de dados, das pessoas envolvidas em cada atividade das CEB's. A resposta pretendida pela equipe, pode ser resumida nas reflexões do GRC: *qual o motivo da falta de disposição [dos leigos] em discutir a fundo a nossa maneira de organizar o povo?*

Também é comum encontrarmos na representação da Associação de Moradores, uma das formas de acomodação. No início dos anos 90, torna-se

freqüente a discussão na equipe da Roda do Chimarrão e do GRC sobre o papel das Associações e sua relação com as comunidades. Sente-se a nostalgia de um tempo tardio e que não volta mais. Buscam a reconstituição de um contexto histórico ligado aos primórdios das CEB's, voltadas à ocupação nas quais *“todos se sentiam iguais”* [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata sobre o Relatório..., 1992, p. 2]. Atribuem as diferenças e o individualismo a partir do momento que a necessidade material foi atendida, principalmente pela regularização dos terrenos e da casa própria levada a cabo pelo Movimento da Moradia e impulsionada pelas CEB's.

Na conjuntura do início dos anos 90, as comunidades da Paróquia São Pedro Apóstolo oscilam na sua militância e no engajamento pastoral e político, no qual as explicações estão relacionadas ao contexto nacional, na frustração da perda das eleições majoritárias, em que a esperança de justiça social e cidadania plena haviam sido depositadas no operário do povo: Lula. No Festival das CEB's, paródia é feita da música *Entre Tapas e Beijos*, interpretada pela dupla sertaneja Leandro e Leonardo, retratando o sentimento dos leigos:

[...]

Perguntaram para alguns, se ainda vota nele?
Responderam ter ódio de até falar em política.
Hoje sofrem na pele, as conseqüências do erro,
Se trair pra votar, ignorando que o voto é que pode mudar.

[...]

Não adianta dizer, reclamar, maldizer, se você se traiu,
Estava ao nosso alcance, mudar pelo voto, o nosso Brasil.
E assim empobrecendo e todos sofrendo, apenas perdendo...
Por causa deles que enganam, prometem e esquecem de quem os elegeu.
[PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Não adianta chorar..., 1992, p.3].

Ocorre também, a decepção local na falta de representatividade política do bairro, na Câmara Municipal de Curitiba. As tensões são latentes. O grupo Fé e Vida da Paróquia, deduziu o problema: na CEB do Garças *“os analfabetos em todos os sentidos elegeram os piores por ingenuidade”*. Já na CEB Independência, avaliam o fracasso eleitoral porque *“as famílias não quiseram [participar dos encontros Fé e Vida] porque disseram que era o mês da Bíblia e não das eleições. Mudaram os encontros para rezar o terço”* [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO, Ata dos Animadores..., 1992, p. 1-2]. A constatação maior é percebida da seguinte maneira:

Como sentimos as eleições? “[...] Não temos representante do bairro na Câmara; [...] Algumas lideranças estavam desestimuladas nestas eleições; [...] Tem hora que dá vontade de dar um ponta-pé na bunda de quem vota errado; e depois, reclamam da situação... [...] É como jogar um remédio garganta abaixo do doente [PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Ata dos Animadores..., 1992, p.2].

O desencantamento das lideranças pode representar a falta de oportunidade de construção de uma nova ordem política, direcionada ao exercício da cidadania, dos programas sociais voltados à dignidade da pessoa humana, a qualidade de vida. Mas, também, na individualização da crença e da própria prática política, consistindo em um espelho, no qual o leigo se vê, continua vivendo e manifesta, da sua maneira, o catolicismo. A felicidade entendida em uma racionalidade moderna só pode ser alcançada pelo próprio indivíduo, já que fora de si nada se torna seguro e objetivo. De modo geral, a sociedade é percebida como algo desprovido de historicidade; neste caso, as experiências comunitárias das CEB's da vila São Pedro, no passado, o resgate da sua memória e dos seus sujeitos, são valores relativos para o presente, visto com certa indiferença. Neste contexto, é possível que o leigo não se reconheça mais nas práticas pastorais e político-sociais da sua Comunidade.

Mas há no sofrimento sincero do leigo e dos religiosos, muitas mágoas que representam a destituição e descaracterização das lutas, das conquistas, da perseguição, da dedicação integral, explicada na “dor”, de um tempo que não tem retorno, buscando re-significar suas práticas no campo religioso. Tal sentimento pode ser representado pelo depoimento emocionado do leigo José Vilto:

[...] Sabe o que eu desejaria? Sem forçar e sem querer dar uma de professor. Sinto muita falta dos bons tempos que nós sentávamos e fazíamos reuniões, onde tinham empresários, religiosos, professores, gente com melhor conhecimento e outros, para fazer aquele tipo de conversa deixando com que cada um falasse uma frase. Nós hoje temos uma pobreza de padres que me perdoe. Eles têm tanto medo do leigo que não deixam os leigos falarem. O padre se não for o soberano, a majestade e se sentir o absoluto, não se sente bem e não fica tranqüilo [HOFFMAN [Entrevista], 18. nov. 2007].

Testamento, apresenta elementos interessantes para se estabelecer relações de análise.

A experiência comunitária dos primeiros cristãos revela a importância do presente no plano de Deus. Ele, *Adonai* ou *Elohim*, sempre é o centro dos acontecimentos e motivo de exaltação: “louvavam a Deus e eram favoravelmente aceitos por todo o povo. E o Senhor ajuntava cada dia à comunidade os que encontravam a salvação” [At. 2, 47]. Neste sentido, a imagem de Jesus também está relacionada à imagem do Pai, em importância, e a sua missão continua no anúncio da Palavra de Deus e do Reino dos Céus, em toda a sua plenitude, na evangelização dos pagãos. Cristo, ao derramar o Espírito anima e celebra a vida da Igreja reunida em comunidade. Mas, o Espírito também se anuncia aos leigos - como fizera com Paulo: “que retribuirá a cada um segundo as suas obras” [Rom. 2, 6] - a luz ao povo sofrido na construção do Reino de Deus.

Por meio da Palavra, as promessas do Senhor estão presentes no cotidiano da Comunidade e ao celebrar a Eucaristia, revivendo o martírio de Cristo, confirmam-se as promessas do povo escolhido. Por isso, a importância da Bíblia como centro irradiador da fé nas comunidades, no qual a Palavra age no coração do fiel e se difunde. A Palavra dá sinais de conversão e revela novos significados para viver na fé, em comunidade. Neste sentido, há um despojamento pessoal voltado ao interesse coletivo: “vendiam suas propriedades e seus bens para repartir o dinheiro apurado entre todos segundo as necessidades de cada um” [At. 2, 45]. Como cristãos, em comunhão, buscam o Reino de Deus e a libertação de todas as formas de opressão. Celebram a vida a partir da sua prática libertadora inspirada na opção pelos pobres. Este momento novo, festivo, repleto de instrumentos musicais e com muita alegria se traduz no reflexo de uma sociedade de consenso, do que a demonstração de novas relações sociais a serem estabelecidas. A imagem não possibilita um ir-além da mensagem. É a fusão escatológica do Reino e teleológica da Nova Sociedade.

Com isso, a vida da Igreja Povo de Deus se torna o processo natural e fecundo da continuação da vida de Jesus no mundo. Torna-se importante, fecundar à Terra com a fonte da vida, a água. Mais importante ainda, é o espírito de união ao plantar a semente de um Deus Pai, que se faz presente na história dos homens e das mulheres, e liberta seu povo da opressão. Neste caso, esta Igreja popular representada na sua base pelas comunidades, ao escolher o pobre como sujeito do

processo histórico de libertação, rega as raízes fecundas de um novo modelo de catolicismo popular no bojo da Igreja romanizada. A missão da Igreja popular se dá em terras longínquas a partir da realidade terceiro-mundista, com base profunda na reflexão teológica.

Portanto, “todos que abraçaram a fé estavam unidos [...]” [At. 2, 44] ao elevar louvor ao Altíssimo. “Partiam o pão em casa [...]” [At. 2, 43] e simbolicamente passam a ter condições dignas de vida no mundo. O retrato geral é de êxtase, que supera a dor e o sofrimento, mas que se baseia na Palavra, na estreita relação histórica entre Deus e o homem e de um Pai unido ao Filho que se torna presença no meio do povo. A utopia é celebrada enquanto realidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do processo dessa pesquisa, limitações teórico-metodológicas foram percebidas na medida em que as etapas foram se desenhando, considerando que as dúvidas e as incertezas são resultados de novas problematizações que o campo apresenta ao pesquisador para desvendá-las.

Na área das ciências sociais, trazer à tona a reflexão sobre o declínio da TdL e, concomitantemente, questões pertinentes envolvendo a crise de paradigmas principalmente dos referenciais socialistas e do próprio pensamento de esquerda, entre tantas outras variáveis de cunho geral, torna-se um constante desafio para pensar a realidade local, sem perder a dimensão de totalidade, no intuito de compreender a lógica de funcionamento e declínio das pastorais locais, voltadas para a TdL.

Desta forma, um dos aspectos que dificultam a construção de uma análise mais próxima da realidade, talvez seja a própria opção metodológica do estudo de caso. É mister salientar que, tal técnica é adequada para o processo de investigação, interpretação e análise voltada a fenômenos específicos e localizados. É inegável sua contribuição, tanto que foi opção metodológica dessa pesquisa a utilização deste recurso. No entanto, além do estudo de caso, outras técnicas e instrumentos podem trazer contribuições significativas na pesquisa qualitativa, entre elas a pesquisa-ação, o recurso da história de vida, as entrevistas não-estruturadas etc.

Assim sendo, o universo da pesquisa pode ser ampliado a partir de um novo recorte metodológico sobre o mapeamento da realidade. A dificuldade de registro organizado das lutas pastorais e sociais das CEB's, na maioria das paróquias, como também na própria Mitra Diocesana, faz com que à estimativa que temos da realidade seja apresentada somente por fontes oficiais confrontadas com fontes orais e documentais. Nesse estudo, o retrato da realidade é de um caso, no resgate da memória de uma paróquia, na área sul de Curitiba, na sua complexidade. Mas os indicadores demonstram outras realidades, que possuem histórias e lutas pastorais tão significativas quanto às comunidades da Paróquia São Pedro Apóstolo.

Contudo, optou-se como critério de identificação da TdL as CEB's. Mas, tal teologia não se expressa somente neste espaço, pois o mesmo congrega a partir da

celebração da fé na idealização política de transformação da realidade, que sustenta sua práxis, vários tipos de pastorais: da juventude, da criança, operária, da favela, do menor, do migrante, entre outras. Portanto, a identificação dos tipos de pastorais e das lideranças através de pesquisa quantitativa, no universo das CEB's e dos movimentos sociais disseminadas nas paróquias de Curitiba e da Região Metropolitana, podem demonstrar um alcance maior de investigação.

Segue-se a isso, que esta pesquisa conseguiu identificar o alcance provisório das CEB's nas cidades que compunham a Arquidiocese na década de 1980 e início dos anos 90. No entanto, a investigação, particularmente o estudo de caso, voltou-se à realidade da Capital. Em momento algum, pesquisas *in loco* foram desenvolvidas nas paróquias da área pastoral do Interior, que compreendem a administração da Arquidiocese, entre elas: Agudos do Sul, Almirante Tamandaré, Araucária, Balsa Nova, Campo Largo, Campo Magro, Campo do Tenente, Catanduvas do Sul, Colombo, Contenda, Fazenda Rio Grande, Mandirituba, Lapa, Quitandinha, São José dos Pinhais, Palmeira, Piraquara, Quatro Barras, Rio Branco do Sul, Rio Negro e Tijucas do Sul. Neste sentido, também se torna importante à análise sobre a presença de igrejas pentecostais e a expansão do culto carismático católico nas paróquias, na relação de um campo de forças, na conservação ou mudança da estrutura do campo social e religioso e na sua relação de conflitos com a proposta organizacional das CEB's.

A opção teórica pela categoria campo é assumida pelo autor, ao entender, neste processo de construção da pesquisa científica, ser o referencial que mais se aproximou das questões propostas. A análise da realidade a partir da complexidade do conceito de campo de Pierre Bourdieu pode ser ampliada a outros tipos de construções teóricas e de interpretações, em uma profunda discussão mais pormenorizada do conceito de poder para a possível aplicabilidade no campo da pesquisa. Talvez aqui, os resultados da pesquisa poderiam ser ampliados ou diferenciados em alguns aspectos. Portanto, como concluir um estudo que está sempre em aberto para novas construções?

A TdL expressa-se nas CEB's na ação das lideranças leigas, nos movimentos sociais e pastorais, em que a reflexão teológica de cunho libertador realizada no âmbito das pastorais torna-se o espaço dinâmico e complexo de permanências e de conflitos.

No cotidiano pastoral e de militância política das CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo, constata-se no discurso das lideranças, demonstrada por meio das fontes, que os leigos tinham dificuldades em compreender e ter a consciência do que era a TdL no processo de militância pastoral e política. O que era notório é a apropriação do discurso dos ícones, de teóricos como Carlos Mesters e Leonardo Boff ou de expoentes como Pedro Casaldáliga que se tornam referências de opção teológica voltada aos pobres entre outros personagens.

Entretanto, os teólogos tornam o leigo um sujeito com habilidades teológicas para o entendimento da estrutura institucional católica e das relações de poder religioso, como também para a compreensão sócio-analítica da realidade brasileira e terceiro-mundista. Tal posição ocupada pelo leigo nas pastorais de cunho social, na ótica libertadora, se torna também o *locus* de legitimação do discurso da TdL no campo social e religioso.

Nesse sentido, o discurso parece tornar-se anacrônico: de um lado, ao voltar-se ao campo religioso se mantém enquanto estrutura estruturada; de outro, ao se institucionalizar afirma-se enquanto estrutura estruturante. No entanto, o discurso teológico apropria-se da transcendência, da categoria do sagrado, especialidade esta tipicamente teológica que o leigo não domina. Com isso, constatou-se que a base das comunidades possuía uma dinamicidade que ia além das idealizações e propostas político-pastorais, mas também possuía dificuldades, nos trâmites dos seus projetos e lutas sociais em relação à hierarquia da Igreja.

Na atualidade, a TdL não possui mais o discurso legitimador. A ruptura deu-se com o discurso meta-socialista. Nesse sentido, a crise do socialismo impôs uma exigência aos teólogos da libertação de perceber, em suas análises, que os elementos significativos da práxis não fossem adotados de forma absoluta, no sentido da sua opção evangélica e da perspectiva bíblica na opção pelos pobres, como também na compreensão sócio-analítica da realidade. O discurso da TdL não é mais unificador enquanto resposta aos problemas da Igreja Católica, como também, não consegue identificar novas oposições de cunho estrutural.

A partir dos anos 90 do século passado, a TdL veio recolhendo experiências e procedimentos consolidando-se a legitimidade evangélica na opção pelos pobres e a categoria do pobre como ética teológica. No entanto, a figura do pobre está alterada em um contexto de globalização sócio-econômica por meio do processo de exclusão social. Isto possibilita não analisar somente as estruturas sociais que enquadram o

pobre, mas também a complexa dinamicidade pelos quais os pobres se regem. Portanto, o pobre idealizado no processo de transformação da realidade social, como também dos projetos alternativos de uma nova sociedade cede lugar, aos poucos, para o potencial cultural dos mesmos como sujeitos da sua história através de novos significados e de representações simbólicas. Segundo Anjos (1999, p. 172), são compreendidos na “[...] referência com grupos culturais com seu mundo de experiências e significados e seus projetos de transformação” assumindo uma “figura plural expressa na identidade de vários grupos”, resistindo e criando novas alternativas e significados em uma proposta de libertação.

Esta complexidade de fatores, na Arquidiocese de Curitiba, reflete a desvalorização da sabedoria do povo leigo das CEB's, sendo percebida, como um lugar teológico pouco valorizado no campo religioso e político. A mística popular e seu caráter celebrativo, enquanto aspectos fundamentais de fé e da vivência comunitária, são geralmente traduzidos como elementos desprovidos de sacralidade.

Na realidade paroquial de São Pedro Apóstolo, a complexidade das relações estabelecidas no campo religioso fez com que o leigo, na representação que faz de si e do mundo, não se reconhecesse na historicidade das práticas pastorais, mas como indivíduo do seu tempo, com as influências trazidas pela modernidade.

Portanto, a reflexão teológica de cunho social torna-se elemento de análise conjuntural na compreensão das estruturas do campo religioso em uma dimensão dialética, como opção teológica importante, mas ainda apresenta o descabido anúncio de uma restauração universal de todos os conflitos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Dalton Barros. A pastoral na virada do milênio. In: CALIMAN, Cleto (Org.). **A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio**. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 174-185.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Novos paradigmas e teologia da libertação. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Soter/Loyola, 1996. p. 49-74.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. Secretariado de Pastoral. **XI Plano Pastoral: 1981-1982**. Curitiba: Gráfica Voz do Paraná, 1980.

_____. **XII Plano Pastoral: 1984-1987**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1983.

_____. **Anuário da Arquidiocese de Curitiba: Paraná: 1989-1992**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1992.

_____. **Luz 2000: Diocese de Curitiba**. Curitiba: Artes & Textos, 2002.

ASSOCIAÇÕES DE MORADORES DO XAPINHAL. **Primeiro relatório de atividades da organização XAPINHAL**. Curitiba, 1990. [Digitada].

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e identidade: campo religioso e mudança cultural. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 7-74. [Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER; 3].

FREI BETTO. **O que é comunidade eclesial de base**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BÍBLIA, A.T. Êxodo. Português. **Bíblia: tradução ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1994.

_____, A.T. Gênesis. Português. **Bíblia: tradução ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1994.

_____, A.T. Jó. Português. **Bíblia: tradução ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1994.

BÍBLIA, N.T. Atos dos Apóstolos. Português. **Bíblia: tradução ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1994.

_____, N.T. Mateus. Português. **Bíblia: tradução ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1994.

_____, N.T. Epístola de São Paulo aos Romanos. Português. **Bíblia: tradução ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1994.

BIRMAN, Patrícia. Modos periféricos de crença. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992. p. 167-196. [Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER; 3].

BOFF, Clodovis. **Teologia e prática**. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. **Teologia e prática**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. **Do lugar dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**: a emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.

_____. **Novas fronteiras da Igreja**: o futuro de um povo a caminho. Campinas: Verus, 2004.

_____. **Igreja**: carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante. 2006.

_____.; BOFF, C. **Teologia da libertação no debate atual**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1985. (Teologia orgânica; 13).

BOFF, Leonardo. Editorial. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 42, n. 166, p. 225, jun. 1982.

_____. Editorial. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 173, p. 3, mar. 1984.

_____. Editorial. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 174, p. 243, jun. 1984.

_____. Editorial. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 175, p. 465, set. 1984.

_____. Editorial. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 44, n. 176, p. 689, dez. 1984.

_____.; PIVA, Elói Dionísio [Frei]. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 46, n. 182, p. 241, jun. 1986.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **A economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade São Paulo, 1998.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**: texto oficial. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. **Conclusões da Conferência de Medellín**: texto oficial. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual? São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. **Conclusões da Conferência de Santo Domingo**: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

CNBB. **Carta aos agentes de pastoral e às comunidades**. Itaiçi: Paulinas, 1985. (Documentos, n. 33).

CNBB - Regional Sul II. **Diretrizes regionais da ação pastoral da Igreja no Paraná**: 1988-1991. Curitiba: Gráfica Damasco, 1987.

COHN, Gabriel. **Weber**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982.

COMUNIDADE ESPÍRITO SANTO. Curitiba, 26 maio 1983. [Carta dirigida pela Comunidade Espírito Santo da Paróquia São Pedro, no bairro Xaxim].

COSTA, Odah Regina Guimarães. **60 anos da caminhada da Arquidiocese de Curitiba**: 1926-1986. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba/Secretaria Municipal de Cultura, 1986.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916/64. **Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 12, p. 5-52, 1975.

_____. Política do Vaticano (1978-1990): uma visão geral. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992. p. 231-258. [Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER; 3].

_____.; MONTEIRO, Paula. **E o verbo se faz imagem**: Igreja Católica e os meios de comunicação no Brasil: 1962 a 1989. Petrópolis: Vozes, 1991.

DINIZ, Tânia Maria Ramos Godói. O estudo de caso: suas implicações metodológicas na pesquisa em serviço social. In: MARTINELLI, Maria Lúcia (Org.). **Pesquisa qualitativa**: um instigante desafio. São Paulo: Veras, 1999. p. 41-58. [Série Núcleo de Pesquisa; 1].

DUSSEL, Enrique. Ensaio de síntese: 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**. São Paulo: Paulinas, 1984. v. 3.

_____. O princípio-libertação. In: **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 501-590.

ELIANA. Creches. Entrevista concedida a Rosana Bond. **Folha de Londrina**, 28 mar. 2003.

ENCONTRO ARQUIDIOCESANO DE CEB's, 5., 1991, Curitiba. Curitiba: [Arquidiocese de Curitiba], 02 jun. 1991. [Mimeografada].

FAORO, R. **Os donos do poder**: formação do patronato brasileiro. 8. ed. São Paulo: Globo, 1989. v. 2.

FEDALTO, Pedro. **Depoimento sobre a Teologia da Libertação na Arquidiocese de Curitiba** [22 nov. 2006]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Curitiba: Seminário São José, 2006. 1CD (ca.1h 48min.). Remasterizado em digital. Entrevista concedida para a realização de pesquisa do Curso de Mestrado da UEPG.

_____. **História da Igreja no Paraná**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 2007. Versão preliminar [no prelo].

FERNANDES, Rubem César. Imagens da paixão: a Igreja no Brasil e na Polônia. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992. p. 67-89. [Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER; 1].

FRANCO, Maria Silvia C. **Homens livres na ordem escravocrata**. 4. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

FREITAS, Maria C. de. Presença e atuação da mulher religiosa na pastoral popular. In: CALIMAN, Cleto (Org.). **A sedução do sagrado**: o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis, Vozes, 1998. p. 186-196.

GALILEA, Segundo. **Teologia da libertação**: ensaio de síntese. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 1978.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIBELLINI, Rosino (Org.). **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Igreja católica romana**: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. 2002. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.

GOMES, Romeu. A análise de dados em pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 67-80.

GOTAY, Samuel Silva. Teologia contemporânea: origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas décadas de 1960 e 1970. In: HISTÓRIA da teologia na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 139-164.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da Libertação. In: GIBELLINI, Rosino (Org.). **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998. p. 345-373.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación: perspectivas**. Lima (Peru): Centro de Estudios y Publicaciones, 1971.

HOFFMANN, José Vilto; HOFMANN, Ezilda. **Depoimento sobre as Comunidades Eclesiais de Base da Paróquia São Pedro Apóstolo**. [18 nov. 2007].

Entrevistador: Ezequiel Westphal. Curitiba: Vila São Pedro/Comunidade Urano, 2007. 1CD (ca. 1h. 30min, 35s.). Remasterizado em digital. Entrevista concedida para a realização de pesquisa do Curso de Mestrado da UEPG.

IANNI, Octávio. A metáfora da viagem. In: **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 11-31.

IGREJA CATÓLICA. Arquidiocese de Curitiba. **Diretório pastoral**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1972.

_____. Arcebispo (D'Elboux). Circular n. 10 aos católicos da Arquidiocese, 24 set. 1955. **Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Curitiba**, v. 19, n. 32, p. 18, 1955.

IGREJA CATÓLICA. Arcebispo (D'Elboux). Carta circular do Exmo. e Revmo. Sr. Arcebispo apresentando o semanário católico da Arquidiocese "Voz do Paraná"; 3 maio 1956. **Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Curitiba**, v. 20, n. 33, p. 8-9, 1956.

IGREJA CATÓLICA. Diocese de Curitiba. Bispo (Barros). **Carta pastoral de D. José Camargo Barros expondo a doutrina da Igreja sobre o caso da Parochia da Palmeira**. Curitiba: Impr. Paranaense, 24 mar. 1899.

_____. Mandamento, 6 jan. 1897. In: _____. **Carta circular de D. José de Camargo Barros recomendando o ensino do catecismo**: São Paulo, 6 jan. 1897. São Paulo: Typ. Com. Industrial Arquidiocese de Curitiba, 1897.

IGREJA CATÓLICA. Nunciatura Apostólica (Gotti). Decreto; 21 jan. 1893. In: _____. Diocese de Curitiba. Bispo (Barros). **Colleção das pastoraes, circulares, mandamentos, etc**. Curitiba: Impr. Paranaense, 1900.

_____. Decreto; 25 nov. 1893. In: _____. Diocese de Curitiba. Bispo (Barros). **Colleção das pastoraes, circulares, mandamentos, etc**. Curitiba: Impr. Paranaense, 1900.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1878-1903: Leão XIII). Bula de criação da diocese de Curitiba. Roma, 1892. In: _____. Diocese de Curitiba. Bispo (Barros). **Colleção das pastoraes, circulares, mandamentos, etc**. Curitiba: Impr. Paranaense, 1900.

IPARDES. **Economia e sociedade**. Curitiba: IparDES, 1982.

LENZ, Matias Martinho. Festas religiosas, CEB's e mudanças. In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 121-165. [Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER; 3].

LIBÂNEO, J. B. **Fé e política: autonomias específicas, articulações recíprocas**. São Paulo: Loyola, 1986.

LOGOS: Enciclopédia Brasileira de Filosofia. Lisboa: Verbo, 1989. v. 3-4.

LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja Católica no Brasil República**. São Paulo: Paulinas, 1991.

MACHADO, Vitor Barletta. **Agentes religiosos, motivação política**: a influência da Igreja Católica na organização do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra do assentamento II do Sumaré no Estado de São Paulo. 2002. 179p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. Catolicismo popular e pajelância na Região do Salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992. p. 197-230. [Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER; 3].

MARCONDES, Danilo. **História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MARTINELLI, Maria Lúcia. O uso de abordagens qualitativas na pesquisa em serviço social. In: _____ (Org.). **Pesquisa qualitativa**: um instigante desafio. São Paulo: Veras, 1999. p. 19-29. (Série Núcleo de Pesquisa; 1).

MENSAGEM de **Pe. Miguel aos Brasileiros**. Produção do Padre Miguelangelo Romero. Curitiba: 15 jan. 2003. 1 fita de vídeo (1 h.), VHS, son., color.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 8. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

MOURA, Sérgio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (Dir.). **O Brasil Republicano**: sociedade e instituições (1889-1930). 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. v. 2, p. 321-342 (História Geral da Civilização Brasileira, n. 9).

NELCIDES. **Comunidade sofrida**. Curitiba: [s.n.], [1980 ?]. [Poesia mimeograda].

NEVES, Lafaiete Santos. **Movimento popular em Curitiba**: elementos para uma reconstituição histórica. Curitiba: [s.n.], 1990. [Texto digitado].

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Estruturas de igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). **Catolicismo**: modernidade e tradição. São Paulo: Loyola, 1992. p. 41-66. [Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER; 1].

ORTIZ, Renato. (Org.). **Pierre Bourdieu**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.

OUTHWAIRTE, William; BOTTOMORE, Tom (Eds.). **Dicionário do pensamento social do século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

PAPA JOÃO PAULO II. *Reconciliatio et Paenitentia*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Exortações Apostólicas Familiaris Consortio*. 21. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

PAPA PAULO VI. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. 18. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Populorum Progressio*. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. 15. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. *Encíclica Humanae Vitae*. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

PARANÁ. Governo (1853-55: Vasconcellos). **Relatório do presidente da Província do Paraná o conselheiro Zacarias de Góes e Vasconcellos na abertura da Assembléia Legislativa Provincial em 15 de julho de 1854**. Curitiba: Typ. Paranaense, 1854.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Palavras de saudação ao povo da Paróquia de São Francisco de Assis no bairro Xaxim**. Curitiba, 14 maio 1967. 5 p. [Documento avulso – discurso datilografado do Pe. Miguel [?].

_____. Reflexão sobre o sacerdote e os ministérios na Comunidade. **Boletim da Paróquia de São Francisco de Assis**, Curitiba, n. 8, p.3-4, ago. 1974. [Documento avulso – datilografado].

_____. Conselho Paroquial Pastoral. **Apresentação do Plano 1975/1976 para ser votado pelo Grupo da Comunidade da Paróquia de São Francisco de Assis**. Curitiba, 1974. p. 2 [Documento avulso – datilografado].

_____. Conselho Paroquial Pastoral. **Explicitação da 1ª. Assembléia da Comunidade**. Curitiba, jun. 1975. p. 4 [Formulário avulso – datilografado].

_____. **Ata n.1 do GRC Acordes** [lavrada por Anita - Vila Acordes]. Curitiba, 12 maio 1979. 1 p.

_____. **Ata do GRC Acordes**. Curitiba, 03 out. 1981. 2 p. [Vila Acordes]

_____. **Ata do GRC Acordes** [lavrada por José Aíde Alberto - Vila Acordes]. Curitiba, 09 jan. 1982. 2 p.

_____. **Ata n. 6 do GRC Acordes** [lavrada por Maria do Carmo - Vila Acordes]. Curitiba, 06 ago. 1983. 3 p.

_____. **Informativo das Comunidades**. Curitiba, set. 1983. 10 p.

_____. **Ata n.3 - Secretaria Paroquial**. Curitiba, 20 mar. 1984. 3 p. [Animador: José Vilto]

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – Roda de Chimarrão (GRC)**. Curitiba, 22 maio 1984. 2 p.

_____. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – Roda de Chimarrão (GRC)**. Curitiba: 21 ago. 1984. 2 p.

_____. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – Roda de Chimarrão (GRC)**. Curitiba, 09 out. 1984. 3 p.

_____. **Ata da Equipe de Finanças**. Curitiba, 21 mar. 1985. 3 p.

_____. **Ata do GRC Acordes** [Lavrado por Anita [?] - CEB Acordes]. Curitiba: 18 ago. 1987. 2 p.

_____. **Ata sobre o Relatório da Reunião de Pesquisa** [Lavrada por Maria Helenea, Vera, Jussara, Pedro Paulo, Nice e Dide]. Curitiba, 25 out. 1992. 3 p.

_____. **“Não adianta chorar pelo leite derramado”. 11º. Festival - Cânticos da CEB Nossa Senhora de Fátima**. Curitiba, 1990. 3 p. [Tema: O grito das Comunidades; autor desconhecido].

_____. **Informativo das Comunidades**. Curitiba, 22 set. 1991. 8 p. [Número de jovens por comunidade].

_____. **Informativo das Comunidades GRB**. Curitiba, nov. 1991. 15 p.

_____. **História da nossa Paróquia**. Curitiba, 28 jun. 1992. 2 p. [Documento avulso – panfleto datilografado].

_____. **Ata dos Animadores dos Grupos de Família**. Curitiba, 06 out. 1992. 2 p. [folha avulsa – mimeografada].

_____. **Contrato de Serviço**. Curitiba, 09 dez. 1992. 1 p. [Equipe de Animação das CEB's]

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. Relatos orais: do indizível ao dizível. **Revista Ciência e Cultura**, n. 39, 1987.

_____. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1991.

_____. O pesquisador, o problema da pesquisa. A escolha de técnicas: algumas reflexões. **Caderno CERU**, São Paulo, Textos 3, 2ª Série, p. 13-29, 1992.

RAMERO, Miguelangelo. **Depoimento sobre o surgimento e a efetivação das Comunidades Eclesiais de Base na Arquidiocese de Curitiba e na Paróquia São Pedro Apóstolo**. [02 out. 2007]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Curitiba: Casa Paroquial da Igreja Matriz São Pedro Apóstolo, 2007. 1CD (ca. 1h. 02min, 18s.). Remasterizado em digital. Entrevista concedida para a realização de pesquisa do Curso de Mestrado da UEPG.

RATZINGER, Cardeal Joseph. Documento 1. Carta [15 maio 1984] do Sr. Cardeal Joseph Ratzinger incriminando pontos do livro *Igreja: carisma e poder*. In: BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. Ensaios de eclesiologia militante. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 333-341.

RUSSEL, Bertrand. **O poder: uma análise social**. Lisboa: Fragmentos, 1990.

ROLIM, Francisco C. Teologia da libertação no Brasil: 1980-1986. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). **Catolicismo: cotidiano e movimentos**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 9-79. [Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER; 2].

SERBIN, Ken. Os seminários: crise, experiências e síntese. In: SANCHIS, Pierre. (Org.). **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 91-151. [Grupo de Estudos do Catolicismo do ISER; 1].

SILVA, Ana Amélia. **Religião e razão comunicativa: as comunidades eclesiais de base no contexto da redemocratização**. 2002. 141p. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

SILVA, Edson Armando. **Identidades franciscanas no Brasil: a Província da Imaculada Conceição entre a Restauração e o Vaticano II**. 2000. 467p. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2000.

STEIN, Maria de Lourdes Tomio. **A experiência do trabalho: as práticas de pastoral operária em Curitiba: 1965-1999**. 2004. 201 p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

TITTON, Gentil [Frei]. Editorial. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 45, n. 178, p. 225, jun. 1985.

VALLE, Rogério; PITTA, Marcelo. **Comunidades eclesiais católicas: resultados estatísticos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1994.

VILANOVA, Mercedes. História e fonte oral. In: MARTINELLI, Maria Lúcia (Org.). **Pesquisa qualitativa: um instigante desafio**. São Paulo: Veras Editora, 1999. p.127-143 (Série Núcleo de Pesquisa; 1).

WEBER, Max. Os três tipos de dominação legítima. In: COHN, Gabriel (Org.). **Weber**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982. p.134-141.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Libertatis Nuntius**. Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 1984.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ANDRADE, William César (Org.). **O código genético das CEB's**. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2006.

ASSMANN, H. **Teología desde la praxis de liberación**: ensayo teológico desde América Latina dependiente. Salamanca: [s.n.], 1973.

BAUER, Johannes B. **Dicionário bíblico-teológico**. São Paulo: Loyola, 2000.

BAUMANN, Zigmund. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BERGER, Peter. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **Rumor de anjos**: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **Una gloria lejana**: la búsqueda de la fe en época de credulidad. Barcelona: Herde, 1994.

BETTO, Frei. **O que é a comunidade eclesial de base**. São Paulo: Paulinas, 1981.

_____. **Oração na ação**. Petrópolis: Vozes, 1977.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. 5. ed., Brasília: UnB, 2000. 2 v.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**. Petrópolis, Vozes, 1971.

_____. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis, Vozes, 1975.

BOFF, Clodovis. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. Petrópolis, Vozes, 1978.

CALIMAN, Cleto (Org.). **A sedução do sagrado**: o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Como fazer teologia da libertação**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1989. (Coleção Fazer).

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARBONNEAU, Paul-Eugène. **Da teologia ao homem**: ensaio sobre a teologia da libertação. São Paulo: Loyola, 1985.

_____. **Da *Rerum Novarum* à teologia da libertação.** São Paulo: Loyola, 1986.

CNBB. **Igreja:** comunhão e missão na evangelização dos povos no mundo do trabalho, da política e da cultura. Itaiçi: Paulinas, 1988. (Documentos n. 40).

_____. **10º plano bienal dos organismos nacionais:** 1989-1990. Itaiçi: Paulinas, n. 41, 1989. (Documentos n. 41).

_____. **Exigências éticas da ordem democrática.** Itaiçi: Paulinas, 1989. (Documentos n. 42).

DUSSEL, Enrique. **Caminhos de libertação latino-americana.** São Paulo: Cortez, 1985. 4 v.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana:** acesso ao ponto de partida da ética. São Paulo: UNIMEP/Loyola, 1977. 5 v.

_____. **Teologia da Libertação:** um panorama e seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, São Paulo: 1972.

_____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, [19--].

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1996.

GALILEA, Segundo. **Evangelização na América Latina.** Petrópolis: Vozes, 1970.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOTAY, Samuel Silva. Teologia Contemporânea: origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social cristã nas décadas de 1960 e 1970. In: HISTÓRIA da teologia na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 139-164.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A força histórica dos pobres.** Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Beber em seu próprio poço.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Teologia da libertação.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Teologia da libertação:** perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

INSTITUTO DE PESQUISA E PLANEJAMENTO URBANO DE CURITIBA. **Planos de desenvolvimento de bairros:** projeto Xaxim – proposta à Comunidade. Curitiba, IPPUC, 1994. 105 p. [Documento datilografado].

IVERN, Francisco; BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). **Doutrina social da Igreja e teologia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1994.

KÜNG, H. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1990.

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Loyola, 2004.

LEXICON DICIONÁRIO TEOLÓGICO ENCICLOPÉDICO. São Paulo: Loyola, 2003.

LIBÂNEO, João Batista. **Eu creio, nós cremos**: tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LUIS SEGUNDO, Juan. **Teologia da libertação**: uma advertência à Igreja. São Paulo: Paulinas, 1987.

LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja Católica no Brasil República**. São Paulo: Paulinas, 1991.

MADURO, O. **Religião e luta de classes**: quadro teórico para análise de suas inter-relações na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1981.

MARTELLI, R. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, K.; ENGELS, F. **Sobre a religião**. Lisboa: Edições 70, 1976.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Teológica, 2003.

MUELLER, Enio R. **Teologia da libertação e marxismo**: uma relação em busca de explicação. São Paulo: Sinodal, 1996. [Série Teses e Dissertações; 7].

ORIENTAÇÕES para os estudos filosóficos e teológicos. Estudos da CNBB, São Paulo, n. 51, 1987.

OTTO, R. **O sagrado**. São Paulo: Edições 70, 1992.

PAPA JOÃO PAULO II. **Mensagem aos bispos do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

PONTIFÍCIA COMISSÃO *JUSTITIA ET PAX*. **A serviço da comunidade humana**: uma consideração ética da dívida internacional. São Paulo: Paulinas, 1986.

RIBEIRO, Helcion. **Religiosidade popular na teologia latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1984.

RICHARD, Pablo (Org.). **Raízes da teologia latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1987.

RUIZ, J.M.G. **Pobreza evangélica e promoção humana**. Petrópolis: Vozes, 1970.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação**. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Sobre alguns aspectos da teologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 1984.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/ASTE, 2005.

SOBRINO, J. **Ressurreição da verdadeira igreja**. São Paulo: Loyola, 1980.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org.). **Teologia da libertação: novos desafios**. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. **A gênese das CEB's no Brasil: elementos explicativos**. São Paulo: Paulinas, 1988.

TERRIN, A. N. **Nova era: a religiosidade do pós-moderno**. São Paulo: Loyola, 1996.

TORRES, S. **A Igreja a partir da base**. São Paulo: Loyola, 1992.

VIER, Frei Frederico (Coord.). **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

FONTES

DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS

PAPA JOÃO PAULO II. **Mensagem aos bispos do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

PAPA JOÃO PAULO II. **Reconciliatio et Paenitentia**. São Paulo: Paulinas, 1984.

PAPA JOÃO PAULO II. **Exortações Apostólicas Familiaris Consortio**. 21. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

PAPA PAULO VI. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi**. 18. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

PAPA PAULO VI. **Populorum Progressio**. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 1990.

PAPA PAULO VI. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. 15. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

PAPA PAULO VI. **Encíclica Humanae Vitae**. 11. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

PONTIFÍCIA COMISSÃO *JUSTITIA ET PAX*. **A serviço da comunidade humana: uma consideração ética da dívida internacional**. São Paulo: Paulinas, 1986.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação**. São Paulo: Paulinas, 1984.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Sobre alguns aspectos da teologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 1984.

DOCUMENTOS EPISCOPAIS DA CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB

CNBB. **Carta aos agentes de pastoral e às comunidades**. Itaiçi: Paulinas, 1985. (Documentos, n. 33).

CNBB - Regional Sul II. **Diretrizes regionais da ação pastoral da igreja no Paraná**: 1988-1991. Curitiba: Gráfica Damasco, 1987.

CNBB. **Igreja: comunhão e missão na evangelização dos povos no mundo do trabalho, da política e da cultura**. Itaiçi: Paulinas, 1988. (Documentos, n. 40).

CNBB. **10º plano bienal dos organismos nacionais**: 1989-1990. Itaiçi: Paulinas, 1989. (Documentos, n. 41).

CNBB. **Exigências éticas da ordem democrática.** Itaici: Paulinas, 1989. (Documentos, n. 42).

CNBB. **Educação, igreja e sociedade.** Itaici: Paulinas, n. 47, 1992.

DOCUMENTOS DA CNBB – REGIONAL SUL II (PARANÁ)

CNBB - Regional Sul II. **3º. Plano regional de pastoral orgânica do Paraná:** 1973-1974. Curitiba: Gráfica Voz do Paraná, 1972.

CNBB - Regional Sul II. **6º. Plano regional de pastoral da igreja no Paraná:** 1981-1982. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1980.

CNBB - Regional Sul II. **Bispos falam sobre a situação do nosso país.** Versão popular do estudo da CNBB “Subsídios para uma política social”. Curitiba: [s.n.], 1980.

CNBB - Regional Sul II. **7º. Plano de ação pastoral da igreja no Paraná:** 1984-1987. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1983.

CNBB - Regional Sul II. **Pastoral da juventude no Paraná:** história, metodologia e princípios orientativos. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1985.

CNBB - Regional Sul II. **Diretrizes regionais da ação pastoral da igreja no Paraná:** 1988-1991. Curitiba: Gráfica Damasco, 1987.

CNBB - Regional Sul II. **Diretrizes para a pastoral vocacional e formação de presbíteros no Paraná.** Curitiba: Gráfica Damasco, 1987.

CNBB - Regional Sul II. **5º. Plano bienal de pastoral da igreja do Paraná.** Curitiba: Gráfica Voz do Paraná, 1987.

CNBB - Regional Sul II. **1º. Plano bienal das pastorais e organismos eclesiais:** 1988-1989. Curitiba: Gráfica Damasco, 1988.

CNBB - Regional Sul II. **2º. Plano bienal das pastorais e organismos eclesiais:** 1990-1991. Curitiba: Serena, 1989.

CNBB - Regional Sul II. **Pastoral familiar:** subsídios para formação de agentes e para organização de equipes de coordenação diocesana e de equipes de coordenação paroquial. Curitiba: PJ Comunicação, 1991.

CNBB - Regional Sul II. **A Igreja do Paraná rumo ao novo milênio.** Curitiba: Gráfica Vicentina, 1996. (Documentos, n. 1).

CNBB- Regional Sul II. **Pronunciamentos:** movimentos, liturgia, ano 2000. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1997. (Documentos, n. 2).

CNBB - Regional Sul II. **Ser igreja no novo milênio**: diretrizes das pastorais e organismos. Curitiba, 2000. (Documentos, n. 3).

DOCUMENTOS IMPRESSOS: ANUÁRIOS DA CÚRIA METROPOLITANA DE CURITIBA

ANUÁRIO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA: 1977-1980. Curitiba: Gráfica Vicentina, n. 51, 1980.

ANUÁRIO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA: 1981-1982. Curitiba: Gráfica Vicentina, n. 52, 1982.

ANUÁRIO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA: 1983-1984. Curitiba: Gráfica Vicentina, n. 53, 1984.

ANUÁRIO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA: 1985-1986. Curitiba: Gráfica Vicentina, n. 54, 1986.

ANUÁRIO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA: 1987-1988. Curitiba: Gráfica Vicentina, n. 55, 1988.

ANUÁRIO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA: 1989-1992. Curitiba: Gráfica Vicentina, n. 56, 1992.

ANUÁRIO DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA: 1992-1996. Curitiba: Gráfica Vicentina, n. 57, 1996.

DOCUMENTOS IMPRESSOS: ORIENTAÇÕES PASTORAIS DA ARQUIDIOCESE DE CURITIBA

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. Plano arquidiocesano de ação pastoral. Separata de: **Manual do agente de pastoral**, Curitiba, 1975.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **Plano de ação pastoral**: 1978. Secretariado Arquidiocesano de Pastoral. Curitiba: Gráfica Arte Cópias, 1978.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **11º. Plano pastoral da Arquidiocese de Curitiba**: 1981-1982. Curitiba: Gráfica Voz do Paraná, 1980.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **A evangelização na Igreja em Curitiba**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1980. [Carta pastoral].

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **Normas pastorais da Arquidiocese de Curitiba**: 1982. Curitiba: [s.n.], 28 fev. 1982. [mimeografado].

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **12º. Plano de ação pastoral na Arquidiocese de Curitiba**: 1984-1987. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1983.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **Diretrizes da ação pastoral da Arquidiocese de Curitiba**: 1988-1992. Curitiba: [s.n.], 1987.

ARQUIDIOCESE de Curitiba. **ICE – Instituto de Cultura Eclesial**. Escola de Formação de Agentes Leigos. Curitiba: [s.n.], 1987. [mimeografado].

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **É tempo de ser igreja**: caminhar juntos, participar. Sínodo Arquidiocese de Curitiba. Curitiba: [s.n.], 1990.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **É tempo de ser igreja**. Subsídios para o estudo do marco da realidade e doutrinal. Sínodo Arquidiocese de Curitiba. Curitiba: [s.n.], 1991.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **É tempo de ser igreja**: caminhar juntos, participar. Marco da realidade. Sínodo Arquidiocese de Curitiba. Curitiba: Champagnat, 1991.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **ABC da pastoral da juventude**. Curitiba: PJ Comunicação, 1992.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **É tempo de ser igreja**: caminhar juntos, participar. Guia das atividades pastorais da Arquidiocese. Sínodo Arquidiocese de Curitiba. Curitiba: [s.n.], 1992.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **Ser pessoa, família, igreja em comunidade**: subsídios para uma pastoral familiar libertadora. Curitiba: PJ Comunicação, 1992.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **É tempo de ser igreja**: caminhar juntos, participar. Objetivo geral, prioridades e suas diretrizes pastorais aprovados pela Assembléia Arquidiocesana de 28/03/93. Sínodo Arquidiocese de Curitiba. Curitiba: [s.n.], 1993.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **É tempo de ser igreja**: caminhar juntos, participar. Marco operacional. Objetivo geral, prioridades e suas diretrizes pastorais. Sínodo Arquidiocese de Curitiba. Curitiba: PJ Comunicação, 1993.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **É tempo de ser igreja**: caminhar juntos, participar. Documento conclusivo e plano de pastoral. Primeiro Sínodo Arquidiocesano de Curitiba: 1987-1994. Curitiba: Linarth, 1994.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. Plano pastoral: 2001-2004. Ser igreja no novo milênio: caminhar juntos, participar. Curitiba: [s.n.], 2000.

ARQUIDIOCESE DE CURITIBA. **Diretório**. Ser igreja no novo milênio: caminhar juntos, participar. Curitiba: Serzegrat, 2002.

FEDALTO, Pedro. **Mensagem pastoral**: Dom Pedro Fedalto, Arcebispo Metropolitano. Curitiba: Gráfica Voz do Paraná, 5 fev. 1971. [Discurso de posse da Arquidiocese de Curitiba].

FONTES ORAIS: ENTREVISTAS

FEDALTO, Pedro. **Depoimento sobre a Teologia da Libertação na Arquidiocese de Curitiba** [22 nov. 2006]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Curitiba: Seminário São José, 2006. 1CD (ca. 1h 48min.). Remasterizado em digital. Entrevista concedida para a realização de pesquisa do Curso de Mestrado da UEPG.

HOFFMANN, José Vilton; HOFMANN, Ezilda. **Depoimento sobre as Comunidades Eclesiais de Base da Paróquia São Pedro Apóstolo**. [18 nov. 2007]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Curitiba: Vila São Pedro/Comunidade Urano, 2007. 1CD (ca. 1h. 30min, 35s.). Remasterizado em digital. Entrevista concedida para a realização de pesquisa do Curso de Mestrado da UEPG.

RAMERO, Miguelangelo. **Depoimento sobre o surgimento e a efetivação das Comunidades Eclesiais de Base na Arquidiocese de Curitiba e na Paróquia São Pedro Apóstolo**. [02 out. 2007]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Curitiba: Casa Paroquial da Igreja Matriz São Pedro Apóstolo, 2007. 1CD (ca. 1h. 02min, 18s.). Remasterizado em digital. Entrevista concedida para a realização de pesquisa do Curso de Mestrado da UEPG.

CARTAS NÃO IMPRESSAS A ORGANISMOS INTERNACIONAIS

GAILLY, André. [Projeto Entraide et Fraternité] [**Carta**]. 11 abr. 1989, Bruxelas [Bélgica] [para] RAMERO, Miguelangelo, Curitiba. 1f. Manuscrito.

GAILLY, André. [Projeto Entraide et Fraternité] [**Carta**]. 12 out. 1989, Bruxelas [Bélgica] [para] RAMERO, Miguelangelo, Curitiba. 1f. Manuscrito.

JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité] [**Carta**]. 28 mar. 1990, Bruxelas [Bélgica] [para] RAMERO, Miguelangelo, Curitiba. 1f. Manuscrito.

JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité] [**Carta**]. 10 jul. 1990, Bruxelas [Bélgica] [para] RAMERO, Miguelangelo, Curitiba. 1f. Manuscrito.

JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité] [**Carta**]. 23 ago. 1990, Bruxelas [Bélgica] [para] RAMERO, Miguelangelo, Curitiba. 1f. Manuscrito.

JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité] [**Carta**]. jan. 1991, Bruxelas [Bélgica] [para] RAMERO, Miguelangelo, Curitiba. 1f. Manuscrito.

JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité] [Carta]. 18 abr. 1991, Bruxelas [Bélgica] [para] RAMERO, Miguelangelo, Curitiba. 1f. Manuscrito.

JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité] [Carta]. 01 ago. 1991, Bruxelas [Bélgica] [para] RAMERO, Miguelangelo, Curitiba. 1f. Manuscrito.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Relatório da Viagem de Pe. Miguelangelo Ramero à Europa** [29 set.-13 nov.]. Curitiba, 1986. [Documento avulso – datilografado].

POELHEKKE, Fábio [Organização Católica para Co-Financiamento de Programas de Desenvolvimento (CEBEMO)] [Carta]. 1º. fev. 1988, Oegstgeest [Holanda] [para] RAMERO, Miguelangelo [Curitiba]. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta]. 15 ago. 1986, Curitiba [para] Organização Católica para Co-Financiamento de Programas de Desenvolvimento (CEBEMO), Oegstgeest [Holanda]. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta]. 16 jul. 1988, Curitiba [para] POELHEKKE, Fábio. [Organização Católica para Co-Financiamento de Programas de Desenvolvimento (CEBEMO)], Oegstgeest [Holanda]. 3f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta]. 07 dez. 1988, Curitiba [para] POELHEKKE, Fábio. [Organização Católica para Co-Financiamento de Programas de Desenvolvimento (CEBEMO)], Oegstgeest [Holanda]. 2f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta]. 21 dez. 1988, Curitiba [para] POELHEKKE, Fábio. [Organização Católica para Co-Financiamento de Programas de Desenvolvimento (CEBEMO). Departamento do Brasil], Oegstgeest [Holanda]. 2f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta]. 01 mar. 1989, Curitiba [para] GAILLY, André. [Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta]. 12 out. 1989, Curitiba [para] GAILLY, André. [Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta] 13 out. 1989, Curitiba [para] OLIVERO, Fredo. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta] 27 jan. 1990, Curitiba [para] Novib. [Projeto enviado para Holanda]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta] 27 jan. 1990, Curitiba [para] Swiss Catholic Lenten Fund. [Projeto enviado para Suíça]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [Carta]. 29 maio 1990, Curitiba [para] JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [**Carta**]. 10 set. 1990, Curitiba [para] VIANNE, Victor. [Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [**Carta**]. 05 jan. 1991, Curitiba [para] JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [**Carta**]. 25 mar. 1991, Curitiba [para] JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 2f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [**Carta**]. 10 jun. 1991, Curitiba [para] JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [**Carta**]. 26 jul. 1991, Curitiba [para] JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [**Carta**]. 29 jul. 1991, Curitiba [para] JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [**Carta**]. 23 set. 1991, Curitiba [para] JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RAMERO, Miguelangelo. [**Carta**]. 07 out. 1991, Curitiba [para] JADOUL, Xavier. [Responsável América do Sul. Projeto Entraide et Fraternité], Bruxelas [Bélgica]. 1f. Manuscrito.

RUPPERT, Alfred; MÜLLER, Reinhold. [**Carta**]. 19 jul. 1991, Aachen [para] Centro de Formação Urbano Rural Irmã Araújo (Cefúria). 2f. [Misereor – Bischöfliches Hilfswerk Misereor E.V. – Departamento para América Latina. Ação Contra Fome e Doenças no Mundo. Obra Episcopal de Ajuda].

RUPPERT, Alfred; MÜLLER, Reinhold. [**Carta**]. 24 mar. 1992, Aachen [para] Centro de Formação Urbano Rural Irmã Araújo (Cefúria). 2f. [Misereor – Bischöfliches Hilfswerk Misereor E.V. – Departamento para América Latina. Ação Contra Fome e Doenças no Mundo. Obra Episcopal de Ajuda].

DOCUMENTOS IMPRESSOS: PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO

NELCIDES. **Comunidade sofrida**. Curitiba: [s.n.], [1980 ?]. [Poesia mimeograda].

MENSAGEM de Pe. Miguel aos Brasileiros. Produção do Padre Miguelangelo Romero. Curitiba, 15 jan. 2003. 1 fita de vídeo (1 h.), VHS, son., color

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Palavras de saudação ao povo da Paróquia de São Francisco de Assis no bairro Xaxim**. Curitiba, 14 maio 1967. 5 p. [Documento avulso – discurso datilografado do Pe. Miguel [?].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Reflexão sobre o sacerdote e os ministérios na Comunidade. **Boletim da Paróquia de São Francisco de Assis**, Curitiba, n. 8, p.3-4, ago. 1974. [Documento avulso – datilografado].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Conselho Paroquial Pastoral. **Boletim da Paróquia de São Francisco de Assis**, Curitiba, p. 2, 19 out. 1974. [Documento avulso – datilografado].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Conselho Paroquial Pastoral. **Apresentação do Plano 1975/1976 para ser votado pelo Grupo da Comunidade da Paróquia de São Francisco de Assis**. Curitiba, 1974. p. 2 [Documento avulso – datilografado].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. Conselho Paroquial Pastoral. **Explicitação da 1ª. Assembléia da Comunidade**. Curitiba, jun. 1975. p. 4 [Formulário avulso – datilografado].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n.1 do GRC Acordes** [lavrada por Anita - Vila Acordes]. Curitiba, 12 maio 1979. 1 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Grupo Fé e Política**. Curitiba, 1980. 5 p. [Texto manuscrito produzido por José [?] para apreciação dos membros da Coordenação Central]

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do GRC Acordes**. Curitiba, 12 abr. 1980. 2 p. [Vila Acordes]

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata da Equipe de Reflexão - GRC**. Curitiba, 02 set. 1980. 2 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata da Equipe de Reflexão – GRC** [lavrado por Anita]. Curitiba, 07 out. 1980. 4 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Planejamento 1981** [redigido por Everlindo] Curitiba, 28 fev.-2 mar. 1981. 7 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata da Equipe de Reflexão da Comunidade (GRC)**. [lavrada por Leofredo]. Curitiba, 12 mar. 1981. 2 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Relatório [da] Equipe de Reflexão - GRC**. Curitiba, 21 mar. 1981. 5 p. [Texto datilografado – folha avulsa].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n. 3 Equipe de Reflexão – GRC** [lavrado por Leofredo]. Curitiba, 27 mar. 1981. 2 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n. 4 Equipe de Reflexão – GRC** [lavrado por Evalzio]. Curitiba, 24 abr. 1981. 3 p. [Depoimento de liderança da Comunidade Urano]

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n. 5 Equipe de Reflexão – GRC** [lavrado por Ana Tereza]. Curitiba, 15 maio 1981. 3 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Lista dos participantes do 1º Curso Bíblico realizado em Junho de 81 pela Equipe do Centro de Formação.** Curitiba, jun. 1981. 2 p. [Documento avulso – mimeografado].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n. 4. Igreja São Pedro - GRC.** Curitiba, 08 ago. 3p. 1981.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do GRC Acordes.** Curitiba, 03 out. 1981. 2 p. [Vila Acordes].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – (GRC).** Curitiba, 30 mar. 1982. 3 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do GRC Acordes** [lavrada por José Aíde Alberto - Vila Acordes]. Curitiba, 09 jan. 1982. 2 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do GRC Acordes** [lavrada por José Aíde Alberto - Vila Acordes]. Curitiba, 06 fev. 1982. 4 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Relatório-síntese da revisão da caminhada da construção do templo.** Curitiba, 07 abr. 1982. 3 p. [Resultado da reunião de 30 mar. 1982 da Equipe de Reflexão apresentada à Comunidade e a D. Ladislau].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n.1 de Avaliação e reflexão quanto à caminhada de construção do templo.** Curitiba, 30 mar. 1982. 3 p. [Documento avulso da Equipe de Reflexão – mimeografado. Anexo: relatório síntese da revisão da caminhada da construção do templo].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n.2 de Avaliação e reflexão quanto à caminhada de construção do templo.** Curitiba: 07 abr. 1982, 2 p. [Secretário Gilberto]

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n. 2 do Grupo de Reflexão das Comunidades sobre a avaliação da caminhada para a construção do templo** [Secretário: Gilberto]. Curitiba: 07 abr. 1982. 6 p. [participação de dom Ladislau Biernaski].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n. 3 da Equipe de Reflexão das Comunidades para o GRB:** considerações e propostas [Secretário: Ana Teresa]. Curitiba, 30 abr. 1982. 6 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n. 4 da Equipe de Reflexão das Comunidades** [Secretário: Ana Teresa]. Curitiba, 29 maio 1982. 3 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade (GRC)**. Curitiba, 01 ago. 1982. 4p. [Síntese e avaliação do 1.º semestre nos GRC de São Pedro].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Orientações das Comunidades quanto a presença de políticos nas festas das comunidades**. Curitiba, nov. 1982. 1 p. [Ofício em papel carbono dirigido às Comunidades da Paróquia São Pedro].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n. 4 do GRC Acordes** [lavrada por Maria Aparecida de Souza - Vila Acordes]. Curitiba, 1983. 4 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n. 6 do GRC Acordes** [lavrada por Maria do Carmo - Vila Acordes]. Curitiba, 06 ago. 1983. 3 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – Roda de Chimarrão (GRC)**. Curitiba, 06 ago. 1983. 5 p. [Comunidade Acordes].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Informativo das Comunidades**. Curitiba, set. 1983. 10 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata n.3 - Secretaria Paroquial**. Curitiba, 20 mar. 1984. 3 p. [Animador: José Vilto]

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – Roda de Chimarrão (GRC)**. Curitiba, 22 maio 1984. 2 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão Bíblica (GRB)**. Curitiba, 27 jul. 1984. 3 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – Roda de Chimarrão (GRC)**. Curitiba: 21 ago. 1984. 2 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão Bíblica (GRB)**. Curitiba, 25 ago. 1984. 2 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – Roda de Chimarrão (GRC)**. Curitiba, 18 set. 1984. v. 15, 3 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – Roda de Chimarrão (GRC)**. Curitiba, 09 out. 1984. 3 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata da Equipe de Finanças**. Curitiba, 21 mar. 1985. 3 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Histórias das caixas comuns das Comunidades**. Curitiba, 21 mar. 1985. 6 p. [Documento avulso – panfleto mimeografado].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão Bíblica (GRB)**. Curitiba, 13 abr. 1985. 2 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do GRC Acordes**. Curitiba, 30 jul. 1985. 2 p. [Autor anônimo. A história da caminhada do povo da CEB Acordes].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **“Povo Organizado”**. 7º. **Festival - Cânticos da CEB Nossa Senhora de Fátima**. Curitiba, 1986. 2 p. [autor desconhecido]

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do GRC Acordes** [Lavrado por Anita [?] - CEB Acordes]. Curitiba: 18 ago. 1987. 2 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata da Visita do Representante do Cebemo as Obras Sociais da Paróquia São Pedro Apóstolo**. Curitiba, 29 abr. 1988. 2f. [lavrada por Paulo - CEBEMO – Organização Católica para Co-Financiamento de Programas de Desenvolvimento. Departamento do Brasil]

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata do Grupo de Reflexão da Comunidade – Roda de Chimarrão (GRC)**. Curitiba, 04 mar. 1989. 2 p. [Comunidade Acordes].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **“Não adianta chorar pelo leite derramado”**. 11º. **Festival - Cânticos da CEB Nossa Senhora de Fátima**. Curitiba, 1990. 3 p. [Tema: O grito das Comunidades; autor desconhecido].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Informativo das Comunidades**. Curitiba, 20 jun. 1991. 10 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Informativo das Comunidades**. Curitiba, 22 set. 1991. 8 p. [Número de jovens por comunidade].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Informativo das Comunidades GRB**. Curitiba, nov. 1991. 15 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Assembléia Geral das 14 Comunidades do Setor São Pedro Apóstolo**. Curitiba, 5 abr. 1992. 1 f. [Avaliação das 14 Ceb's do Setor Pedro].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Informativo das Comunidades GRB**. Curitiba, maio 1992. 5 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **História da nossa Paróquia**. Curitiba, 28 jun. 1992. 2 p. [Documento avulso – panfleto datilografado].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Breve histórico das paróquias desmembradas da Paróquia São Francisco de Assis no Xaxim**. Curitiba, 01 jul. 1992. 1 f. [folha avulsa datilografada].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Informativo das Comunidades**. Curitiba: ago. 1992. 5 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata dos Animadores dos Grupos de Família**. Curitiba, 06 out. 1992. 2 p. [folha avulsa – mimeografada].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Ata sobre o Relatório da Reunião de Pesquisa** [Lavrada por Maria Helenea, Vera, Jussara, Pedro Paulo, Nice e Dide]. Curitiba, 25 out. 1992. 3 p.

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Carta ao 13. Batalhão da PM Ten. Cel. Renildo Gonçalves da Silva**. Curitiba, 2 dez. 1992. 1 f. [Carta assinada pela comissão paroquial e pelo Pe. Miguel].

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Contrato de Serviço**. Curitiba, 09 dez. 1992. 1 p. [Equipe de Animação das CEB's]

PARÓQUIA SÃO PEDRO APÓSTOLO. **Retorno da caminhada**: reflexão das comunidades. Avaliação Jovens. Curitiba, 19 dez. 1992. 1 p. [Documento avulso – panfleto mimeografado].

RAMERO, Miguelângelo. Paróquia São Pedro. **Carta aos Paroquianos**. Curitiba, 21 jun. 1992. 2 f.

**APÊNDICE A - Depoimento do Arcebispo Emérito Dom Pedro Fedalto
sobre a Teologia da Libertação na Arquidiocese de Curitiba**

EZEQUIEL WESTPHAL²⁵ – *A partir da leitura de alguns documentos, como o Sínodo Arquidiocesano, gostaria de entender este período (1981-1992) que estou levantando informações. Por exemplo, as CEB's na Arquidiocese de Curitiba, elas começaram a ter surgimento a partir de quando? Foi nos anos 80 ou um pouco antes? Em quase todas as paróquias ou em algumas paróquias? Como o Sr. percebeu o surgimento das CEB's?*

DOM PEDRO FEDALTO – Aqui, as Comunidades Eclesiais de Base começaram no bairro do Xaxim. O Xaxim, naquele tempo, era paróquia de São Francisco de Assis, confiada ao padre italiano Miguelângelo Ramero; ele que começou este trabalho com as CEB's. Ele mesmo dizia que era preciso ter as CEB's. Comunidades eclesiais de base consistem em um pequeno grupo de pessoas que se reúnem para o estudo bíblico, para o estudo catequético, o estudo litúrgico, mas, sobretudo, as CEB's estão voltadas para a realidade sóciopolítico, porque eles vivem dizendo que o nosso povo é muito sofrido e precisa de uma promoção e um resgate. Então, as CEB's começaram mais no Xaxim, na paróquia, em 1968; depois temos os anos 70 e estamos no período militar, da ditadura militar. Então, as CEB's também tinham, um cunho bastante político de reação ao governo existente.

E.W. – *Chegou lá, nesta paróquia do Xaxim, algum tipo de manifestação ou algo assim... [Ele interrompeu a pergunta]*

ARCEBISPO – Propriamente, nem tanto, porque aqui nunca houve uma coisa mais forte de oposição; mas as CEB's numa orientação nacional elas iam, porque nós estávamos também no período da teologia da libertação que não é só do Brasil. Era muito forte, no Peru, no Equador... Então, toda uma simbiose com a realidade teológica, bíblica, catequética, social e também social na política. E, o padre [Miguelângelo Ramero] sempre dizia que era preciso ter as comunidades e ele pensava formando um grupo de padres; que não deveria ser dividida a paróquia mas deveria ser só uma paróquia. No começo ela ficou... Tiveram até 3 ou 4 padres junto com ele, umas irmãs também; moravam todos na mesma casa e atendiam todo o bairro do Xaxim que se desenvolvia muito. Depois, os Padres Josefinos quiseram muito... Eles tinham o Seminário junto à paróquia de São Francisco, eles quase exigiram. Também não poderiam exigir porque se o Arcebispo não aceitasse nada poderia ser feito. Mas, depois de comum acordo, eles ficaram com a comunidade de São Francisco de Assis. Para o padre Miguel foi feita uma paróquia nova em 1980 de São Pedro Apóstolo; ele ficou lá. Ele continuou muito. Ele queria muito que todas as comunidades fossem de acordo com o esquema dele.

Mas, também é bom que se saiba, que [a paróquia] São Francisco de Assis, depois, se desvinculou um pouco das CEB's. Foi feita a paróquia de São Miguel, depois foram para lá os Cônegos Lateranenses; eles também se desviaram e não quiseram mais. Foi feita a Paróquia do Santuário Nossa Senhora Maria Claret. Foi também de um modo diferente; e no mais, se fez a Paróquia de São Lucas. As CEB's têm razão de ser, mas elas deviam e deve até hoje serem muito mais eclesiais, como o Papa que fez um discurso que não chegou a pronunciá-lo no Brasil em 1980, porque não houve tempo, possibilidade... que elas são válidas, mas que elas tem que ser globalizantes, isto é, tem que estar de acordo com a hierarquia,

²⁵ A transcrição das entrevistas divulgadas nos apêndices foi compilada na íntegra, de acordo com o depoimento de cada entrevistado, em que se mantém a peculiaridade de cada um. Neste caso, não houve padronização e correção dos depoimentos para a língua culta.

com o Papa, com os Bispos. No Brasil, com a CNBB; na América, com o CELAM; na pastoral, com a orientação pastoral para que caminhem juntos.

As CEB's também neste tempo político difícil, elas, não tiveram uma aceitação global. Na Arquidiocese, podemos dizer que elas se limitaram um pouco ao Xaxim, uma ou outra paróquia que aderiu um pouco mais, mas não se desenvolveram como em outros lugares, talvez porque o Bispo também, fosse mais de uma linha socializante. Mas, as CEB's têm a sua razão de ser e, depois, lá no Xaxim, havia a Paróquia de São José Operário. Aí foi outro padre, mais recentemente, e acabou com as CEB's na paróquia dele. Construiu uma grande matriz, inclusive chegou a vender os terrenos que deu uma confusão muito grande. Depois, de modo tradicional ele fez grandes igrejas, parece que ele fez 3 grandes igrejas; porque ele optou por isso e o povo foi muito apavoroso...

E.W. – *Ele vendeu os terrenos que eram das Comunidades Eclesiais de Base, sem consultar à comunidade?*

ARCEBISPO – Não, ele conseguiu um grupo a favor dele, o tal do padre Chiconello, que agora fundou também toda a Sobriedade, uma entidade jurídica de Sobriedade; ele nem mais está lá na paróquia. Ele já deixou a paróquia, ele só trabalha com a Sobriedade...

E.W. – *Mas com isso, acho que houve muito conflito da comunidade com o pároco, de contestarem... Porque vinham de uma caminhada... [Ele interrompeu a pergunta]*

ARCEBISPO – É claro, claro, claro, mas ele conseguiu conquistar o povo. Tanto que na inauguração da Igreja foi um espetáculo. Era uma igrejazinha de madeira, pequenina, porque nas comunidades de base deve ser tudo um pouco tudo igual, como nós temos, não tanto isso, mas no Bairro Novo. No Bairro Novo foi feita a paróquia mas a paróquia não tem propriamente uma sede. Ela é paróquia dos Carmelitas de Santo Elias e não tem uma sede. O padroeiro vai cada vez em uma comunidade. Eles têm 11 comunidades e agora um padre que chegou lá quer ter uma sede porque é um princípio; como nós temos a matriz... É muito privilegiada... O Sr. pode ver, a matriz tem 3 missas, nas comunidades às vezes tem 1 por mês, a cada 2 meses, tem culto. Agora mesmo o padre Miguel dizia que elas deveriam ser iguais, então o Chiconello lá também fez uma grande Igreja. Agora, temos pouco assim, porque se diz que a paróquia é feita de uma paróquia de comunidades. E lá no Bairro Novo são 11 comunidades e tem uma sede. E o padroeiro vai de casa em casa e não é muito aceito também porque cada comunidade tem o seu padroeiro: é Santa Rita, Nossa Senhora da Luz, Nossa Senhora da Paz...

E.W. – *Isso na época ajudava ou dificultava as outras pastorais na Arquidiocese, como lá na...? [Ele interrompeu a pergunta]*

ARCEBISPO – Lá eles procuravam seguir este princípio, mas não se formava porque a partir de 1987, o Sr. deve ter visto no lema do Sínodo, que quer dizer *Caminhar Juntos*, e caminhar juntos é a coisa mais difícil do mundo. Por quê? Por que existem razões de um lado e de outro. Até 1950 e 1965, até o Concílio, a Igreja era o bloco inquebrantável, era tudo igual: a missa igual no mundo inteiro, tudo igual. O Bispo bastava saber código de direito canônico. Ele dirigia a Diocese com a autoridade dele. Ele iluminava, fazia *Corpus Christi*: se aceita os cânticos assim e

pronto! Depois veio o Concílio, e o Concílio diz assim: vamos salvar o essencial igual no mundo inteiro, e o circunstancial cada lugar é diferente. Não precisa lá na África, no Japão ler a missa em latim que ninguém consegue entender nem pronunciar; vamos fazer língua vernácula, a roupa não precisa ser igual em toda parte, a missa já não tem mais o mesmo esquema... Porque a missa desde o Concílio de Trento é igual no mundo inteiro, não mudava nada... Pediram para incluir São José na missa diziam que não podia. Agora nós temos, 4, 6, 10, 12, 13 formulários de missas diferentes...

E.W. – *Por que Dom Pedro?*

ARCEBISPO – Por que são outras circunstâncias. Até a missa de criança é diferente. Então voltando, ‘caminhar todos juntos’ não é fácil e as CEB’s continuam... Fazem sua assembléia, acho que a cada três anos e vai uma multidão de gente, dentro daquela pobreza; cada um aceita não sei quantos, na sua casa. Depois dormem lá no chão e tem uma pedagogia toda especial. Vamos ser bem objetivos: eclesial, mas elas precisam ser bem mais eclesiais. Porque o pluralismo fica difícil... Porque na Igreja sempre houve o carisma petrino, São Pedro, e o Paulino, São Paulo. E São Paulo chegava a resistir fortemente contra São Pedro, porque a coisa caminha. Porque se diz que as coisas do alto são pra se conservar e as coisas todas vêm da base...

E.W. – *Dom Pedro, para entender bem este contexto, na sua época, o Sr. percebia, que no Xaxim e no Bairro Novo essas paróquias tinham um trabalho bem inserido nas CEB’s, numa linha da teologia da libertação, e assim por diante? Como é que as outras paróquias, os outros párocos e o Conselho Presbiteral viam essas CEB’s?*

ARCEBISPO – Não via bem. Até hoje não vai bem isso...

E.W. – *Por que Dom Pedro?*

ARCEBISPO – Porque as comunidades depois ficam com muita autonomia. Com muita autonomia... Então entram problemas um pouco difíceis... Por exemplo, vamos dar um exemplo concreto aqui.

E.W. – *Claro.*

ARCEBISPO – Chegou aquele padre e não quis mais as CEB’s. Comunidades daqui, uma aqui, aqui, aqui, aqui... Então o padre rezava uma missa aqui no domingo, noutro domingo lá, sábado lá, e o leigo fazia tudo lá, e dava comunhão... De repente, há o perigo, da unidade maior, unidade maior. Então, houve um momento, que se chegou a dizer que a missa e o culto são a mesma coisa. E ainda existe um pouco esta mentalidade. Quando não é a mesma coisa.

E.W. – *Por causa da participação dos leigos?*

ARCEBISPO – Mas quando não há padre, então é culto, por isso que o Bispo Dom Angélico, eu digo a ele, que 80 mil comunidades no Brasil estão sem missa ao domingo. Precisamos descobrir um modo de ter a Eucaristia e de repente nós não temos 80 mil padres no Brasil. Então as coisas seriam que se ordenem homens

casados, porque aí teríamos 80 mil. Ou então que se ordenem mulheres. Então o papa teve que fazer um documento que não pode ser ordenada às mulheres. Ele dizia, definitivo mas não irreversível.

Porque o Sr. veja, uma coisa tem conseqüência na outra coisa. Então aqui, vai ter culto, mas não me procure um padre aqui para rezar missa porque aqui tem que ser culto. O leigo vai fazer aqui, aqui, aqui e aqui. E, o padre, vem aqui, aqui e aqui, mas aquele, se vier um outro, pode estragar um pouco a comunidade. Então o Sr. veja aí [*já que o Sr. está gravando*], o Sr. tem que entender o contexto das CEB's. Elas precisam ser muito mais eclesiais, muito mais de comunhão. Mesmo a última que houve no ano passado foi um pouco tumultuada. Os bispos ficaram de lado, não ficaram mais confiantes os bispos... Até o Concílio Vaticano II eram intocáveis, eles eram excelência pra cá, excelência pra lá, intocáveis e tudo... De repente, você fica lá e não precisa mais beijar a mão do bispo, não precisa mais fazer genuflexão. Porque antes, o Sr. sabe que o bispo ia dar comunhão ele dava comunhão assim... [*mostrou com as mãos como que o bispo dirigia o anel em direção a boca do fiel para beijá-lo para depois dar a comunhão*]. Todo mundo tinha que beijar antes o anel. O Sr. veja como eram as coisas: o bispo era intocável, ele podia falar uma coisa e era perfeito e tudo, o que também existia um conceito que Igreja era a sociedade perfeita e o Concílio Vaticano II diz que estudando a bíblia, estudando tudo em Jesus Cristo, nunca foi dito que a Igreja é uma sociedade perfeita.

A Igreja é formada de santos e de pecadores. Tanto que existe a missa número 5º que diz: nós somos um povo santo e pecador. Ela é santa em Jesus Cristo, santa nos sacramentos, santa nos princípios, mas ela é pecadora nas pessoas, porque as pessoas são Igreja e a Igreja é formada de pessoas. Não é formada dos santos que já morreram ou dos anjos, mas é formada de pessoas santas, mas, ao mesmo tempo, de pessoas pecadoras. Então o Sr. veja que até hoje desde o Concílio Vaticano II não se conseguiu... Veio o Papa João XXIII, o Papa Paulo VI, que era muito corajoso levou avante o Concílio; corajoso! Mas, não sei por que ele era um tanto difícil em tudo. E aí veio João Paulo II, grande filósofo e grande teólogo, ele mandou por ordem em tudo isso. Vamos fazer valer a lei da Igreja, do direito canônico, vamos fazer uma síntese de todas as verdades no catecismo da Igreja Católica... É assim! E respeitando João Paulo II, ele era muito aberto na parte social, mas na parte teológica e moral ele era muito rígido; ele era muito, muito... [*interrompe a pergunta*]. Agora, o Sr. veja, as CEB's estão neste contexto.

E.W. – *E a sua dificuldade, como pastor da Igreja, as dificuldades que o Sr. tinha em dar as orientações pastorais para todas as paróquias de maneira geral, e nestas paróquias em particular do Bairro Novo e do Xaxim que mais se identificaram nas comunidades nesta linha da Teologia da Libertação. Elas seguiam as orientações pastorais mais voltadas à catequese, aos movimentos católicos?*

ARCEBISPO – Bom, elas seguiam as orientações...

E.W. – *... Ou era um tipo de pastoral de questionamento?*

ARCEBISPO – Não, não, não havia uma ruptura. Tanto que eu ia lá no Bairro Novo, também no Xaxim...

E.W. – *Sempre o receberam bem?*

ARCEBISPO – Sempre, sempre, sempre. Só que, a linguagem tem que ser um pouco diferente. Pouco diferente. O Sr. numa paróquia totalmente tradicional é uma linguagem, o Sr. vai lá é outra linguagem. E lá é diferente. É diferente, claro! Ora, porque a Igreja deve ser uma, mas ela é pluralista. Esse pluralismo que está muito difícil. E tanto que no começo a Igreja também era pluralista. Bastava ver que aquelas Igrejas diferentes elas foram conservadas até hoje, são mais ou menos umas 20: a ucraniana, a maronita... Só que elas eram diferentes e são diferentes até hoje. Elas não se adaptaram e encontram dificuldades. Aqui, porque os ucranianos são numerosos e conseguem mais coisas, mas a Igreja metita, maronita e armênia que são do Brasil mais do que as outras ... elas tem dificuldades e quase ninguém, quase ninguém! Tem lá em São Paulo grandes catedrais tanto da maronita quanto a elquita; ficou com bispo, e o bispo tem que vir de fora. Agora, vem um lá do Líbano, ele não tem nem formadores, nem nada, nem vocações têm aqui. A ucraniana não, nunca teve problema porque tem muito ucraniano aqui. Já tem 3 bispos aqui no momento, fora lá na Ucrânia. O mais antigo já morreu. Tem muito padre, tem seminários, tem muitas freiras; umas 500 freiras, estão desenvolvidas. Mas eles encontram dificuldades porque muito ucraniano oriental, que é oriental sempre, daqui há mil anos eles dizem: não, eu sou brasileiro...

E.W. – *Agora, como o Sr. está dizendo, já que a organização das CEB's estava se difundindo na Arquidiocese e, por mais que a Arquidiocese organizasse as pastorais dentro das Áreas (Periferia Sul, Norte e Interior), o Sr. tinha uma equipe de pastoral com as Coordenações? As CEB's faziam ou não parte da prioridade da Arquidiocese?*

ARCEBISPO – Não, o que elas fazem parte... Porque a CNBB depois do Concílio Vaticano II, se dividiu em 6 linhas, 6 dimensões que prevaleceram até 2 anos atrás. Hoje são 7. Primeira, é a unidade; a segunda, a evangelização; a terceira, a catequese; a quarta, a litúrgica; a quinta, a ecumênica; a sexta, a transformadora social. Por que ação social? A educação nos meios de comunicação social. Tanto que dividiram em 10, por quê? Esta aqui, era muito grande. Tem uma, a educação e cultura é uma parte... Depois fundaram uma da família. Então são 8. Fundaram uma da doutrina da fé; portanto, a Igreja sempre quis a doutrina da fé.

A doutrina da fé funcionava em âmbito nacional para estar atento ao que acontecia. Porque a doutrina da fé até poucos anos atrás, até o Concílio, não se podia imprimir nenhum livro sem a autorização de um teólogo e um *imprimator* do Bispo. Depois começaram a se imprimir e o Bispo de Petrópolis não dava mais nenhum *imprimator* para nenhum livro lá que saía das Vozes; porque a Vozes também estaca nesta outra linha. Por quê? Porque sempre existem os dois lados, os dois lados. Quando o Sr. pergunta se elas resistiam e se eu tinha dificuldades; elas obedeciam, mas elas sabiam que eu não era um Casaldaliga, não era um Arns, que não era... Então, a gente fazia um pouco pra cá e um pouco pra lá e no fim acaba não agradando nem um grupo nem outro. Porque os que eram de uma linha assim tinha todo... Veja aí, o cardeal do Rio de Janeiro era da direita, então todo mundo sabia que era assim. São Paulo era de outro jeito. Casaldaliga e depois...

E.W. – *... O do Recife?*

ARCEBISPO – O do Recife, Dom Hélder e tudo. Só que Dom Hélder dizia: __ dizem que eu sou progressista e eu não sou. Eu ando de batina! Eu rezo missa todo dia!

É rótulo que é mal dado. De fato é, mas enquanto Dom Hélder era bispo do mundo inteiro, a Diocese dele estava difícil. Porque Dom Hélder não ia fazer visita pastoral, não ia lá se encontrar com o povo lá, porque Dom Hélder estava no mundo, no mundo! Então, há essas coisas, de um lado e de outro. E a mídia também faz as pessoas. A mídia faz!

E.W. – *No sentido das linhas pastorais, como o Sr. falou da CNBB, esta linha mais doutrinária de orientação da Santa Sé, ela não era somente uma orientação aqui na Arquidiocese? Era também percebida em outros lugares? Ou não?*

ARCEBISPO – Claro. Porque a Santa Sé sempre deu. Porque depois do Concílio Vaticano II foi uma dificuldade muito grande e o código de direito canônico não valia mais. O catecismo, cada um fazia o catecismo do seu jeito. Porque antes, um catequista poderia dar aula para 500 crianças... Era só dizer, quem é Deus? É o espírito santíssimo eterno criador do céu e da terra. Quantos deuses há? Há um só Deus em três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. Qual foi a pessoa santíssima sacrificada? Foi a segunda. Isso se chama mistério da encarnação. E ia... E depois noutro domingo repetia. Então veja: eu estudei isto há quase 70 anos atrás e até hoje eu sei. Agora, se o Sr. pergunta quem é Deus, ninguém sabe responder quem é, não se define mais, porque hoje tem que se saber viver. Mas, também viver é difícil... Estamos em outra realidade. Estamos em outra realidade! Depois do Concílio Vaticano II... Mas, não só na Igreja mas na própria sociedade, na própria sociedade... Como quer a educação antiga...

E.W. – *D. Pedro, voltando um pouco mais, quando o Sr. fala da paróquia do Xaxim, que tinha não somente as CEB's mas outros tipos de pastorais numa linha bem social, se eu não estou enganado com o movimento operário, com a pastoral da juventude, outras pastorais... [Ele interrompeu a pergunta]*

ARCEBISPO – Claro, porque houve um outro enfoque, porque os jovens são assim. A pastoral operária, então, tem que ter operários, ter um salário justo, ter casa, ter alimentação, como aquilo que está sempre dito; porque se o Sr. pega as coisas de lá trás... Vamos pegar Leão XIII, de 1891, ele dizia: ___ a Igreja precisa de um capital, precisa de um lucro, e precisa de produção. Mas, tudo isso, reverter para o homem. O capital em favor do homem. O lucro em favor do homem e a produção em favor do homem. Só que, o Sr. veja, hoje, vamos dar um exemplo de uma fábrica de pneus, por exemplo: antes eles tinham 10 mil pessoas e todo mundo trabalhava, agora com 3 mil eles produzem mais, lucram mais e o capital cresce, e o povo, 5, 6 mil pessoas sem emprego. O Sr. veja como que é... Isso repercute também em toda a parte, repercute.

Porque não podemos dizer, porque nós temos também as elites. Vamos dar aí um exemplo, sem comprometer nada, a *Opus Dei*. A *Opus Dei* faz um trabalho com a elite, lá em cima. Ela não faz um trabalho com os pobres. Eles fazem um trabalho com os intelectuais, e fazem um trabalho bom... Fazem um trabalho bom. Os padres da *Opus Dei* são todos qualificados; todo o padre da *Opus Dei* é formado. Para ser padre da *Opus Dei* precisa ser médico ou engenheiro, ou advogado, ou professor ou sociólogo... E fazem um trabalho bem feito. Aí, a gente pediu: vocês vão fazer um trabalho com os pobres? Eles dizem: não é nosso carisma. E o Escrivá se salientou no mundo e, quando houve a canonização dele, o povo não coube em Roma. Quinhentas mil pessoas em Roma. Eles estão aí. Estão aqui em Curitiba

desde 1976, os padres da *Opus Dei*, e tem uma liderança forte... Têm uma liderança forte. Vamos dar um exemplo, o dono do Bourbon é da *Opus Dei*. E outros aí não sei quantos por aí... A gente nem sabe... Então é outra linha, totalmente diferente...

E.W. – *Eles vêm contribuindo com a Arquidiocese?*

ARCEBISPO – Contribuindo em tudo, tudo. Mas, em outra linha. A CEB's nunca vai aceitar um Bourbon, que tem aqueles grandes hotéis para os grandes, e nós [*referindo-se às CEB's*] que não temos nada, não temos casa, não temos emprego, não temos nada... Então o Sr. veja, como conciliar as duas linhas? Como que nós vamos conciliar? Quem é que controla o Bourbon? Agora teve a posse do Arcebispo de Londrina e o Hotel Bourbon ofereceu almoço para todos, para um grupo. Claro, a gente vai à Foz do Iguaçu e o Hotel Bourbon recebe os bispos e tudo. Agora, se são outros como é que vão? Fomos lá... Só pra ver nesta linha, fomos a Santo Domingo; nós ficamos num hotel... bom. E o bispo protestou, protestou, que nós não podíamos ficar naquele hotel. Mas não havia outro jeito por causa do calor, por causa do ônibus, por causa de tudo. Ele era um bispo que tinha uma comunidade religiosa. Quando ele ficava lá, com a mesma mordomia que a nossa, e outros que levavam... mas não era no... Tudo isso aqui só para o Sr. entender...

E.W. – *Da mesma forma, assim como as CEB's tinham a linha deles, talvez não aceitassem a ajuda de uma autoridade política, de um prefeito ou governador, que dava à Arquidiocese na época. Como elas reagem?*

ARCEBISPO – Não, não... Elas eram oposições de tudo. Porque eles acham que não era...

[...]²⁶

E.W. – *Seja como prefeito ou governador, no caso do Rafael Greca que sempre fazia contribuições ou mesmo o Ney Braga, o Cainett, qual era sempre a reação de Dom Ladislau? Ele fazia críticas ao apoio que eles davam às obras sociais?*

ARCEBISPO – Não. Oficialmente não. Ele geralmente não se pronunciava.

E.W. – *Mesmo com o Sr.?*

ARCEBISPO – Não, não.

E.W. – *Ele respeitava?*

ARCEBISPO – Respeitava. Tanto que quando ele fez 25 anos de bispo me convidou para pregar e tivemos duas festas: uma à noite oficial na Catedral e outra de manhã com todos do MST, com tudo aquilo do Nordeste ...

E.W. – *O Sr. estava nesta?*

²⁶ O autor em respeito ao entrevistado, pela autoridade que representa na Arquidiocese e atendendo ao propósito de uma pesquisa acadêmica, excluiu da íntegra dessa entrevista 20 questões sequenciais que se referem a temas confiados ao autor, durante a entrevista, sobre as relações de poder do Arcebispo com as lideranças políticas locais e estaduais.

ARCEBISPO – Também. Eu fui com Dom Balduino lá de Goiás que deu todo o apoio a ele. Depois ele foi à Catedral e eu pedi que ele cantasse o evangelho e ele cantou. Soleníssimo...

E.W. – *Mas, mesmo nesta época – no final dos anos 70, anos 80 – quando o Sr. passava uma orientação principalmente para a Coordenação Geral de Pastoral para trabalhar com as paróquias, o Dom Ladislau se opunha as suas orientações?*

ARCEBISPO – Não. Ele sempre foi muito respeitoso. Mas, também tinha razão. Ele vivia defendendo o Sem-Terra e é uma razão. A Igreja vive defendendo... o Papa disse que o Brasil deveria fazer reforma agrária. Só que não se faz por uma razão política. O governo não quer fazer a reforma agrária. Tem terra demais aí. Podia dizer: vocês fazendeiros não podem ter mais do que têm. Até o módulo D. Ladislau deveria defender. O módulo máximo deveria ser aquilo e o mínimo aquele. O poder econômico está acima. Por isso que teve aqui o D. Mauro Morelli... Ele disse que o Brasil está numa esquizofrenia há 500 anos e por 50 anos ganhe Lula, ganhe Alckmin, ganhe quem quiser, vai continuar do mesmo jeito. Ganhou o Lula e continua igual. Até pior.

E.W. – *Dom Pedro, só para entender esta parte da participação política, do posicionamento, dos governadores, dos prefeitos, eles também chegavam a se opor à participação de algumas famílias tradicionais da cidade quando elas queriam fazer algumas contribuições para a Arquidiocese? Elas se opunham à algum tipo de pastoral?*

ARCEBISPO – Não. Oficialmente não. Porque aqui, o Paraná, foi muito mais tranqüilo. Foi tranqüilo porque a revolução começou quando o governador era o Ney Braga. E Ney Braga estava muito ligado à Igreja e era de uma linha mais conservadora. Ele sempre foi. E depois, os governadores aqui sempre foram. Embora o atual seja assim, mas ele também é de outra linha. Ele faz o jogo, ele faz o jogo. Mas, eu não acredito que ele seja assim tão a favor dos pobres, mas ele vive dizendo aqui que é... [ergue o tom de voz] Mas, é verdade! Ele cita 2 por 3 a *Rerum Novarum* e Puebla. Eu não sei o que ele entende quando ele cita isso. Eu não sei o que ele entende de Puebla e de *Rerum Novarum*.

E.W. – *Mas esta forma, muito mais do Roberto Requião de oposição do governo dele em relação a sua pessoa, à Arquidiocese; quando ele foi prefeito e governador pela primeira vez, ele tinha essa resistência forte ou não?*

ARCEBISPO – Não, não. Antes não, porque as coisas vão crescendo como Dom Ladislau, foi crescendo, com o tempo também. Pois, quem vai para um lado às vezes arranja razões para defender aquele lado. Quem está do outro lado tem que ter razões para defender o outro lado.

E.W. – *Dom Ladislau sempre teve esta linha mais social, desde quando foi indicado como bispo auxiliar?*

ARCEBISPO – Teve, sempre teve. Em 1979, no forte da ditadura ele se colocou ao lado dos pobres como Vicentino, e depois ele sempre foi muito apoiado pela CPT (Comissão Pastoral da Terra) nacional e foi durante muitos anos o vice-presidente

nacional. Ele vivia em Goiás. Se havia uma reunião importante aqui ele ia naquela mais importante de Goiânia. Mas nunca houve uma posição radical.

E.W. – *Ele tinha alguma resistência, mesmo pessoal, quando o Conselho Presbiteral se reunia...*

ARCEBISPO – Tinha, mas ele ficava alheio, porque quando o Conselho Presbiteral se reunia... Bem, o Conselho Presbiteral é formado por três grupos: o grupo dos que está no governo. Quem está no governo é quem é da...

E.W. – *... Confiança do bispo?*

ARCEBISPO – Do Bispo, pelo menos no meu tempo. Agora, Dom Moacyr mandou fazer a votação, mas no meu tempo eu colocava quem era da minha confiança: de vigário geral, de ecônomo, de chanceler, e tudo; então estes são do Conselho. O segundo grupo do Conselho é escolhido pelo clero. O clero como um todo, nunca foi de uma linha muito socializante, nunca foi; porque nós temos aqui padres mais antigos muito radicais e também, muito padre polonês, italiano, alemão e mesmo os diocesanos. E terceiro, o bispo ainda tem o direito de escolher mais alguns. Então, a gente escolhe mais alguns, colocam mais alguns...

E.W. – *D. Pedro, para compreensão do governo da Arquidiocese, como o Sr. está dizendo que o bispo escolhe as pessoas de confiança, seria correto dizer que as pessoas mais próximas do Arcebispo são escolhidas? Seria quem em importância? O Chanceler, o Vigário Geral? Quais os mais próximos? Quem são?*

ARCEBISPO – O Vigário Geral que substitui o Bispo... Depois o Chanceler que faz toda a parte administrativa; depois o Ecônomo que orienta toda a parte econômica e o de pastoral que orienta toda a pastoral. São os quatro grandes.

E.W. – *O Vigário Geral não precisa ser necessariamente o Bispo Auxiliar, pode ser um padre...*

ARCEBISPO – Pode. Aqui, o Vigário Geral... Também os Bispos Auxiliares são vigários gerais; porque se eles não são vigários gerais eles não têm os poderes; porque o Vigário Geral tem que ter os poderes. Os poderes não de decisão, mas de autorizar.

E.W. – *Tanto Dom Moacyr quanto Dom Ladislau eram vigários gerais?*

ARCEBISPO – Sempre, sempre. Agora, no meu tempo não [*refere-se que ele escolhia o Vigário*]. Agora, Dom Moacyr mandou fazer votação. E diz, segundo ele, que os mais renomados ficarão.

E.W. – *No seu tempo, o vigário geral não entrava em votação? Era o Sr. que confirmava eles como vigários gerais?*

ARCEBISPO – Sim. Agora, o Arcebispo atual mandou fazer votação para não dizer que ele escolhe este ou este. Ele escolheu aquele, mas nunca ninguém soube quantos votos tiveram. Quem teve 80, quem teve 60, tudo. As votações são

diferentes: um e depois o outro. A cada votação é autônoma: para vigário geral, para chanceler, para ecônomo e para coordenador de pastoral... Aqui, menos o ecônomo quis ficar na paróquia, os outros estão totalmente liberados.

E.W. – *Dom Moacyr tinha a mesma linha de Dom Ladislau?*

ARCEBISPO – Não.

E.W. – *Ele seguia um outro tipo de posicionamento?*

ARCEBISPO – Não, ele e Dom Albano nunca eram de uma linha muito avançada, mas equilibra. Por exemplo, Dom Ladislau sendo assim, ele equilibrava, porque não se poderia dizer que a Arquidiocese era só conservadora. Porque, a minha foi. E na reunião ele falava e era aquilo que era votado.

E.W. – *Dom Pedro, já que estamos falando não só da ação dos bispos, do Conselho Presbiteral, como que nos anos 80 e início dos anos 90, como era a relação das congregações religiosas, destas que tinha uma linha mais social e mais próxima a Dom Ladislau, com o Conselho Presbiteral e mesmo com o Sr. que era o Arcebispo?*

ARCEBISPO – Não, porque 1 (um) das congregações religiosas, geralmente o Presidente, ele fazia parte do Conselho Presbiteral e Pastoral. Segundo, porque conta aqui um grande número de padres e religiosos... Sempre tinha no Conselho Presbiteral um grupo grande deles, porque eram eleitos. E as congregações religiosas se dividiam. Veja, se vai pegar dos Vicentinos, pega todos da linha socializante; se pegava dos Redentoristas era; se pegava dos Saletinos era; se pegava dos Combonianos também era; agora, se depois chegava Franciscanos, nem tanto; Capuchinhos, menos ainda; Carlistas, não; Palotinos, não; e os de origem polonesa, não.

E.W. – *Consolatas, eram dessa linha?*

ARCEBISPO – Os Consolatas nunca tiveram uma expressão muito grande.

E.W. – *E os Rogacionistas?*

ARCEBISPO – Os Rogacionistas eram da linha conservadora e não tinham...

E.W. – *No caso, como a pouco o Sr. estava comentando, os Josefinos que tinham esta linha bem ... [Ele interrompeu a pergunta]*

ARCEBISPO – Os Josefinos são conservadores.

E.W. – *Conservadores, os Josefinos? Engraçado, eles tinham uma Paróquia no Xaxim que tinha uma linha bem social?*

ARCEBISPO – Não. Mas eles não caminharam juntos.

E.W. – *Mas, era só o padre da Paróquia?*

ARCEBISPO – Não, não, não. Àquelas paróquias que eram depois do Padre Miguelangelo... ele ficou sozinho. Os Josefinos já não caminhavam com ele; os...

E.W. – ... *Combonianos?*

ARCEBISPO – Não os Combonianos, os... Lateranenses já não caminhavam com ele; agora, lá o São José do Chiconello já não caminhava com eles; o João Rocha, que depois estava lá no... Já não caminha com ele. Então não caminhava! Agora, Combonianos sim. Os Combonianos sempre foram muito avançados. Combonianos sim, sempre foram muito avançados. Agora, avançados tanto eles quanto os seminaristas. Então, os seminaristas também, mesmo dessas congregações mais avançadas, quase ninguém chegava a ser padre.

E.W. – *É mesmo?*

ARCEBISPO – É... Mesmo os padres Missionários do Sagrado Coração de Jesus lá do Pinheirinho, os seminaristas saíram todos.

E.W. – *Isto quer dizer, que com esta linha mais social houve uma crise nas vocações?*

ARCEBISPO – Crise, houve uma crise. E depois estas congregações e, mais coisas, não quiseram mais estudar em Curitiba. Os Vicentinos se retiraram e foram estudar em São Paulo ou em Belo Horizonte; os Combonianos também, menos filosofia. Para a teologia não aceitaram. Os Redentoristas também saíram do Studium Theologicum.

E.W. – *Mas eles faziam críticas ao Studium Theologicum e à linha de formação?*

ARCEBISPO – Claro, claro que fazia. Saiu! Mas, também saíram, mas ninguém queria deixar Curitiba. Aí tem outra coisa: se fossem para outra Diocese era mais fácil. Porque eles saíram de tudo aqui, mas de Curitiba, ninguém quer sair de Curitiba. O Sr. vai perguntar se Comboniano quer sair, se Vicentino quer sair, se Saletino. Os Vicentinos tiveram quase tudo que é paróquia do interior, mas de Curitiba eles não entregam nenhuma para o clero diocesano. Por que eles não entregam Orleans, Santa Cândida, Abranches, Araucária e tudo. Não entregam! Porque os religiosos, hoje, eles não se distinguem muito dos diocesanos. É... O que são os religiosos? São párcos! Também, eles precisam ter um apoio. Então, eles ficam nas grandes cidades. Nas pequenas, eles... saem das pequenas. Em Jacarezinho tinha 11 paróquias de Capuchinhos, hoje tem 2 (duas). O Verbo Divino que também entrou em muita crise, Palotino, isso aí era [*deles*] quase tudo quanto é paróquia. Agora Curitiba, ninguém deixa. Não deixam não. Mas entregam também muitas paróquias. Os Carlistas tinham 8 e estão só com 2.

E.W. – *Os Carlistas eram também desta linha mais social ou não?*

ARCEBISPO – Era. Mas veja, os Carlistas eram mas eles não entregam Santa Felicidade, porque lá é tudo meio feudo deles [*risos*]. Vá perguntar se Capuchinhos entregam Mercês e se Franciscanos entregam Bom Jesus, se Redentoristas entregam Perpétuo Socorro, se... Não, não, não.

E.W. – *Pela arrecadação das Igrejas?*

ARCEBISPO – Também! Por outro lado, eles fazem um trabalho grande...

E.W. – *D. Pedro, seria correto afirmar que estas congregações religiosas de cunho mais social, como o Sr. falou - Carlistas, Saletinos, Combonianos, Sagrado Coração - por vezes, não eram todos os padres? Ou era muito mais a figura do formador com os seminaristas e a linha de formação que se dava? Seria correto afirmar que por influência da teologia da libertação na pastoral isso ocorreu em todas as paróquias?*

ARCEBISPO – Mas, os seminários eram muito influenciados com a linha da teologia da libertação.

E.W. – *Será que era por causa da filosofia que eles tinham?*

ARCEBISPO – Os seminaristas eram muito influenciados. Depois, nós também tiramos os nossos lá da PUCPR porque eram muito influenciados e não se ordenava ninguém.

E.W. – *Quando eles [seminaristas da Arquidiocese] saíram lá da PUC?*

ARCEBISPO – Acho que já faz uns 20 anos. Não perseverava ninguém.

E.W. – *Ficou um tempo sem ter quase ordenação nenhuma?*

ARCEBISPO – Não, sempre tinha.

E.W. – *Não como agora?*

ARCEBISPO – Não. Veja, a turma do Pe. Chemin [atual Reitor do Seminário São José]. Acho que eram 10 e só se salvou ele. Ele ficou numa linha muito mais conservadora, depois ele foi para a Pastoral da Juventude e houve uma resistência muito grande contra ele e tudo.

E.W. – *Os expoentes da Teologia da Libertação, como o Leonardo Boff, o Clodovis Boff, eles vinham muito aqui na Arquidiocese para dar cursos, palestras?*

ARCEBISPO – Eles vinham, mas eu nunca convidei.

E.W. – **Sério?**

ARCEBISPO – Eu já disse a ele [Leonardo Boff]: respeite-me e eu respeito o Sr., mas eu não convido o Sr. para vir à Curitiba.

E.W. – *Mas ele vinha?*

ARCEBISPO – Claro, até hoje vem.

E.W. – *Mas era interesse dele dar curso no Studium Theologicum ou trabalhar nas comunidades?*

ARCEBISPO – Não. Ele nunca foi. Porque o *Studium Theologicum* em 1965, logo após o Concílio, entraram numa crise tão grande que fecharam o *Studium* para todos. Aí eles formaram o ITC, o Instituto de Teologia de Curitiba. Funcionou por uns poucos anos e fecharam também. E estavam todos aqui de Santa Catarina, avançadíssimos... Depois eles foram presos durante a revolução por tanta coisa e foram embora.

E.W. – *Quem fundou o ITC?*

ARCEBISPO – Os religiosos.

E.W. – *Os religiosos... Eram mais desta linha do pós Vaticano II... [Ele interrompeu a pergunta]*

ARCEBISPO – Ficou uma situação difícil para eles, porque o *Studium Theologicum* não os aceitava mais. Porque, aqui, houve crise muito grande. Ih.... Também o Paulino de Santa Catarina, todos estudaram em Curitiba. Foram presos os seminaristas de Santa Catarina, todos, foram presos... Tinha os Beneditinos que entraram numa crise tremenda, depois foram embora; foram para Goiás. Eles eram oito. Quatro voltaram para a França, quatro casaram e dois foram para Goiás. Eram dez!

E.W. – *Mesmo durante este período na ditadura militar, estas pastorais mais sociais e estes padres mais voltados para a teologia da libertação, eles chegaram a serem perseguidos pela ditadura, pelo governo do Estado?*

ARCEBISPO – Aqui, propriamente não.

E.W. – *O Sr. ficou sabendo de algum caso de repressão a algum padre ou freira?*

ARCEBISPO – Não, não, não. Aqui só foram presos seminaristas.

E.W. – *Seminaristas foram?*

ARCEBISPO – Foram. Claro!

E.W. – *Muitos?*

ARCEBISPO – Foram os seminaristas Saletinos, os seminaristas Paulinos, os seminaristas Beneditinos.

E.W. – *E as congregações pediam o seu apoio para o Sr. interceder?*

ARCEBISPO – Eu ia lá falar com o comandante. O comandante dizia: ___ se eles fossem casados, com 30 ou 40 anos tendo família não estariam fazendo greve aí. Fazem greve porque não perdem nada, só ganham.

E.W. – *E ficavam na cadeia?*

ARCEBISPO – Ficavam na cadeia. Depois, não sei quando liberaram os que ficaram na cadeia. Mas, só que depois eles ficaram todos burgueses. Esses padres Saletinos que saíram, são burgueses até hoje. O Sr. pensa que eles estão aí com os pobres e tudo, que nada, que nada... Mesmo esses seminaristas que saem mesmo da Teologia da Libertação, e quando pegam um cargo aí fora ficam burgueses. Veja aí, esses que foram seminaristas, o Stika e outros, pensa que não tem um dinheiro grande, pensa que eles votam aí e nem sei como é que votam para ter menos dinheiro na Lei? É uma contradição que existe. Agora, a pessoa não. Dom Ladislau é pobre! Dom Ladislau anda com uma roupa pobre, com um carro pobre, é pobre mesmo.

E.W. – *Coerente?*

ARCEBISPO – Coerente. Agora, depois esses padres, essas freiras que foram tudo para a Periferia; mas primeiro nunca a gente se iguala; não adianta dizer! Por causa da cultura, por causa de tudo. Nesse mundo, eles estão lá na favela, mas tem tudo em casa. Tem comida, tem tudo.

E.W. – *E as congregações femininas? Tinha alguma nesta linha bem social inserida na Arquidiocese ou não?*

ARCEBISPO – Congregação propriamente não, mas pessoas. As Irmãs da Caridade, tanto que deram o nome lá do...

E.W. – *Como que era o nome da Congregação?*

ARCEBISPO – Irmãs Filhas da Caridade. Eram irmãs muito avançadinhas. Foram para a Periferia. Tinha uma tal de Maria José que deu o nome e é muito lembrada lá... Foram lá para a Periferia pobre. Tanto que havia uma comunidade de Santo Inácio do Boqueirão, eles nem queriam pertencer à paróquia. Eles queriam pertencer a São Vicente, porque aqui havia o padre pároco de São Vicente que esvaziou a Igreja totalmente.

E.W. – *Quando?*

ARCEBISPO – Há, uns 20 anos atrás. Sim, sim, sim... Porque o povo, povo, povo, o povo é conservador. Esta linha aí, é e não é; também porque votaram no Lula. Se fossem conservadores não votariam. Mas, é uma grande parte que fica beneficiada e nós não sabemos o que é e o que não é. Por isso existe tudo misturado. Não se consegue... Como a nossa vida, a vida de cada um de nós é um misto... O Sr. não é só isso, só aquilo...

E.W. – *Mesmo nesta época com o Sínodo Arquidiocesano, a Arquidiocese nunca foi da linha da Teologia da Libertação?*

ARCEBISPO – Não. Nunca, nunca. Não, a teologia não. Mas, a Santa Sé tem um documento sobre a teologia da libertação porque nós somos libertados do pecado para a libertação. Mas, a verdadeira libertação não é só horizontal, mas ela é também vertical. Agora, a verdadeira Teologia da Libertação ela nos liberta do pecado. Até que ponto nós somos libertados do pecado?

E.W. – *Em sua opinião, olhando um pouco para o passado, já que nós estamos falando da teologia da libertação, o Sr. como pastor, percebe que houve um período de grande expansão da TdL – não estou dizendo em todas as paróquias, em todos os lugares – ela chegou a se fortalecer enquanto uma tendência teológica e depois ela entrou em declínio ou na sua opinião o Sr. acha que ela nem chegou a se firmar?*

ARCEBISPO – Agora está totalmente em declínio.

E.W. – *Mas, naquela época?*

ARCEBISPO – Não. Ela depois entrou em declínio total e, sobretudo, com a queda do muro de Berlim, porque agora viram que tudo aquilo era utopia. Porque se fosse assim, a Rússia seria hoje o país mais rico do mundo e é o mais pobre que tem. E a China é comunista, mas é um comunismo capitalista. A China, ainda faz perseguição a Igreja Católica, mas ela é comunista oprimindo o povo. Mas, ela é capitalista. Olha, pra China pode-se vender e comprar para o mundo inteiro e talvez seja a grande potência que os EUA ...

E.W. – *O Sr. percebe, que depois da renúncia do ex-Frei Leonardo Boff, a influência das suas idéias da Teologia da Libertação, na Arquidiocese, entrou em conflito?*

ARCEBISPO – O Boff nunca teve muita vez aqui. Nunca, nunca! Mas, ele era franciscano. Ele tinha a mãe que morava aqui; tem as irmãs que moram e ainda moram aqui; então ele vinha aqui. Então, naquele tempo é claro que tinha adeptos. E quando ele não tava... Porque ele tinha idéias boas, não é tudo errado. Só que depois... Ele não é coerente, porque o Boff não é pobre. Ele é rico! Ele não tinha voto de pobreza. Não tinha votos de obediência; ia onde ele queria; e castidade, menos ainda. Então, ele desmontou tudo. Só que acharam que foi perseguição. Basta ver, os dois meritíssimos cardeais foram à Roma e depois o Papa não queria saber muito dos dois não. Todo mundo sabe, isto é público. Depois o Vaticano deu um drible quando eles iam fazer uma grande manifestação 1 ano depois do silêncio. O Vaticano deu um drible 1 mês antes... Acabou, e aí não deu mais tempo de se organizarem para fazer uma grande manifestação em todo o Brasil.

E.W. – *E passou alguma orientação à CNBB?*

ARCEBISPO – Não. A CNBB como CNBB ela tinha que ser coerente com o Vaticano. Mas todo mundo sabia que a CNBB ela foi muito de uma teologia muito avançada...

E.W. – *E o Regional Sul II, seguia esta linha mais geral da CNBB?*

ARCEBISPO – Seguia porque eu fui 28 anos Presidente, então era difícil... Eram aceitas, mas tinham uma outra orientação. Mas depois, os bispos daqui, praticamente os bispos do Paraná, tirando só praticamente Dom Ladislau, eram todos de outra linha. De outra linha... E até conservadores demais! O bispo de Ponta Grossa era conservador, o bispo de Paranaguá era conservador, Jacarezinho, Cascavel, Toledo...

E.W. – *Em sua opinião, porque o Sr. acha que aqui na Arquidiocese de Curitiba, a partir dos anos 90, de acordo com este contexto que o Sr. falou mais internacional, a Teologia da Libertação ela é praticamente quase esquecida?*

ARCEBISPO – Mas ela nunca foi forte aqui. Nunca foi forte a teologia da libertação. Era sempre um grupo pequeno que lutava, mas eles não recebiam apoio, porque eu não dava apoio explícito [*alterou a voz falando muito alto*]. Eu nunca proibi a Teologia da Libertação. Nunca proibi nada. Mas, eu nunca fui a nenhuma assembleia...

E.W. – *Mas, eles não convidam? As lideranças, os leigos...*

ARCEBISPO – Sim. Mas a gente nunca ia. Eu nunca fui a uma assembleia nacional da teologia da libertação. Os leigos iam, depois não iam mais. Chegavam a dizer publicamente que eles não iam mais. Eles sabiam que tinha uma rejeição, eles sabiam. Mas, eles continuam fortes aí na Teologia da Libertação, ou melhor, as CEB's ainda são fortes no Brasil, porque eles se fortaleceram muito no estado de Goiás, em São Paulo com o cardeal e no Rio de Janeiro. A Arquidiocese que é de uma linha conservadora, mas veja aí...

E.W. – *Petrópolis?*

ARCEBISPO – Não, Petrópolis, não. Conservador, conservadoríssima até mais que o Rio. Mas, Nova Iguaçu, Volta Redonda, Duque de Caxias, tudo era da teologia da libertação. São fortíssimos. Quando o cardeal do Rio fazia o curso de bispos nenhum destes bispos ia. Nenhum, nenhum, nenhum. Nunca foi um bispo de Duque de Caxias, de Volta Redonda, de Nova Iguaçu, de Nova Friburgo. Nunca, nunca eles foram ao curso.

E.W. – *Quanto à Teologia da Libertação, nas orientações pastorais mais sociais como a CPT, os grupos de jovens, as CEB's, etc... As orientações pastorais das Coordenações de Pastoral da Arquidiocese eram mais no fortalecimento dos movimentos católicos, de uma outra linha ou não?*

ARCEBISPO – O Sr. veja aqui, vamos para os movimentos: Vicentinos, que são fraquíssimos, nunca aderiram a uma coisa de TdL; as Senhoras da Caridade que deveriam ajudar os pobres, nunca aderiram; depois Congregação Mariana nunca aderiram; Apostolado da Oração, nunca; Legião de Maria, nunca; depois veio o Cursinho que é novo aqui, nunca aderiu. Depois teve os movimentos novos que não são da TdL. Veja: a Renovação Carismática não; a Canção Nova não é; a *Opus Dei* não é. Então, existem as CEB's, depois existem as pastorais deles: a pastoral operária, mas nunca ela aqui teve um grande... um pouco operária. Depois, a pastoral do menor... difícil!

E.W. – *Da juventude?*

ARCEBISPO – Da juventude também um pouco...

E.W. – *Na verdade, a pastoral que teve mais nesta região do Bairro Novo, Xaxim, Boqueirão, tendo uma forte influência da TdL teria sido as CEB's?*

ARCEBISPO – CEB's.

E.W. – *O restante seria um pouco da pastoral da juventude, a pastoral operária...*

ARCEBISPO – Sim, mas não chegaram... Por exemplo, aqui teve uma época em que o Cursilho era fortíssimo, foi num momento em que no Cursilho, todas as lideranças do Cursilho, eram do governo. No tempo do Jaime Canett quase todos os Secretários eram, tanto que eles fizeram aquela casa deles lá em Santa Cândida. Tudo com dinheiro do governo, tudo! No tempo do Ney Braga, Jaime Canett. Depois, aqui surgiu o movimento de irmãos do Monsenhor Bernardo, era muito espiritualista! Ele era muito folclórico... Então, eles não aderiram a esta coisa. Porque as Ceb's, elas se afastavam um pouco de uma espiritualidade mais profunda. Sim, a missa eles salvavam porque não tinham como fazer. Vai que o Pe. Miguelângelo não ia rezar missa lá na igreja dele. Depois, tanto que na própria paróquia dele havia RPC [*Rede Paranaense de Comunicação*] e havia padres que os condenavam. Como que o Sr. tem RPC na sua paróquia se eles são de outra linha? Mas, em toda parte existe uma coisa e outra. O que também existe uma política.

Os movimentos fortes aqui, tirando as CEB's, um pouco a juventude, um pouco a operária, sempre foram muito inexpressivas, não tinham. Mesmo agora, veja aí, o *Dia dos Excluídos*, não vai ninguém. Neste ano eu não fui, mas o ano retrasado eu fui no *Dia dos Excluídos* e não vai quase ninguém. De uma população de Curitiba com mais de 2 milhões se reúnem 4 a 5 mil pessoas. O que significa isso? E mesmo agora, em Goiás, porque houve uma reação muito grande, porque foram nomeados bispos diferentes, tanto em Goiânia quanto nas outras dioceses. Então, eu não sei até que ponto tem grande força.

Mato Grosso era totalmente contra, tanto que Dom Pedro Casaldáliga nem pertencia ao Regional de Mato Grosso, por não concordar. Pertencia à Goiás. Em Goiás, tinha um arcebispo que era muito de uma linha avançada, D. Fernando Gomes. Depois tinha lá, o fortíssimo Dom Casaldáliga. Não sei se já foi para o Mato Grosso... Depois, tinha o Balduino de Goiás, todo também. Mas, só! Depois veja também, lá em Goiás havia Anápolis com um bispo conservadoríssimo; ele tem 40 a 50 padres. Casaldáliga não tem nenhum padre! Agora, vai um padre nosso aqui para ser padre de 5 paróquias. Às vezes, uma paróquia estava com uma freira; outras vezes, estava com um diácono; outras com um leigo. É só pegar o anuário e ver. Condenaram tanto o bispo de Anápolis, que formou padres conservadoríssimos, mas ele conseguiu ordenar padres. Por quê?

O Sr. veja, os seminaristas hoje são conservadores. Inclusive hoje querem usar batina, querem usar barrete, inclusive me pediram para comprar barrete lá em Roma, veja aí... E depois se via os frutos, porque esta teologia das CEB's não são mesmo muito espirituais, não são. São muito sociais. E o Papa João Paulo II bateu bastante, bastante... Porque o João Paulo II foi muito espiritual. Ele era também aberto ao social, mas numa espiritualidade muito profunda que marcou o mundo. E reclamam que não tem mais poder [*refere-se aos bispos progressistas*]. E o Brasil não nomeou mais bispos. Porque padre que era da teologia da libertação nunca que era nomeado bispo. Nunca mais era nomeado.

E.W. – *Quando o Sr. fazia visitas canônicas nos seminários - nos Saletinos, Combonianos que tinham esta linha mais social - o Sr. nunca chamou atenção dos formadores a respeito da crise vocacional? Ou aos Provinciais que o visitavam?*

ARCEBISPO – Ah, a estes eu também dizia. Por exemplo, os Saletinos sempre me convidaram para a Assembléia deles... Mas veja aí: sempre me convidaram, mas eles rezam missa assim, sem nenhuma veste. Eu não ia brigar com eles... Eles sempre se consideravam amigos, amigos; porque eu tomei uma atitude muito enérgica quando aqui fui administrador: mandei embora 2 padres Saletinos, 1 Camiliano, 1 Jesuíta e 3 freiras. Infelizmente os 4 casaram, as freiras também.

E.W. – *Por que D. Pedro?*

ARCEBISPO – Porque eles eram demais também.

E.W. – *Mas isto antes do Sr. assumir como bispo titular?*

ARCEBISPO – Eles fizeram uma campanha muito grande contra mim. Porque eu não devia ser nomeado Arcebispo aqui.

E.W. – *Mas isso foi em que época?*

ARCEBISPO – 1980.

E.W. – *E desde aquela época, eles tinham certa resistência em relação ao Sr.?*

ARCEBISPO – Tinham, mas sempre me convidaram. Os Saletinos não sei se são sinceros ou não, sempre queriam que eu fosse à Assembléia deles. Eu nunca deixei de ir. Sempre fui. Agora, foi ordenado um bispo deles, e quiseram que fossem outros bispos principais na ordenação, e ele está há 200 dias aqui em Curitiba em estado de coma; um bispo bem novo. Ele se chama Pedro, que dava confusão aqui. Outro dia, o Diniz [*Monsenhor Diniz*] veio me dizer que espalharam que “o Sr. está em estado de coma, que o Sr. está em quimioterapia” e tudo, e eu disse: __ não se preocupe não porque é outro Pedro. Fui visitá-lo recentemente. Nem abre os olhos, nada... E depois eles viram também que os Vicentinos perderam mais de 40 padres. Saletinos? Até hoje não se refizeram.

E.W. – *Tudo nesta época? Anos 70, 80...*

ARCEBISPO – Até hoje não se recuperaram. Porque agora também existe uma crise vocacional. É difícil também. Não é só por este lado. Por outro lado, as vocações também têm uma grande crise afetiva. Agora com toda esta modernidade, tudo... Então, nós estamos num mundo diferente.

Obs.: Ficamos os últimos 20 minutos conversando, de modo geral, sobre o Cardeal Arns, D. Cláudio Humes, D. Luciano, D. Ladislau, entre outros assuntos, além dos agradecimentos finais.

**APÊNDICE B - Depoimentos de José Vilto Hoffmann e Elzira Hoffmann
sobre as CEB's da Paróquia São Pedro Apóstolo**

EZEQUIEL WESTPHAL – *Gostaria que vocês pudessem falar um pouco sobre quando vieram para o bairro, como era organizada a Comunidade, como surgiram às primeiras lutas, as dificuldades encontradas referente à caminhada da comunidade...*

JOSÉ VILTO HOFFMAN – Olha Ezequiel, esta é uma história de 36 anos para nós, em particular, e se tivéssemos que resumi-la para deixarmos dentro de uma seqüência de datas, dos acontecimentos, das aventuras que surgiram e depois foram progredindo e outras, teríamos que ter um bom tempo para nós conversarmos. [risos] Mas, seria muito satisfatório... Só esta oportunidade já é boa.

Sempre fomos gente ligada à Igreja, pois isso é de família; já veio dos avós e assim foi passando. Quando nós vimos morar aqui estava começando este movimento com o Pe. Miguelângelo, no Xaxim e fomos procurar uma Igreja. Ficamos três semanas procurando até achar uma por aqui. Antes disso, íamos à missa no Capão Raso. Até que um dia alguém me falou:

___ olha, uma ou duas vezes por mês, aos domingos, está tendo missa em uma Igreja aqui embaixo [*Comunidade Nossa Sra. de Fátima*], em uma Igreja de madeira. Eu tenho até a foto desta Igreja! Começamos a freqüentar sendo que os padres que estavam celebrando na época era o Pe. Miguel e o Pe. João Rocha.

Em um determinado domingo o Pe. João tentava formar o grupo de catequistas do povo e não mais catequistas religiosos [freiras e seminaristas]. As pessoas que preparavam os catequistas eram as irmãs italianas da Congregação de São José. As comunidades foram surgindo: inicialmente, a Comunidade São Pedro. Nós aqui ainda não éramos uma comunidade [*Urano*]. Foram surgindo os Setores e os nomes: São Pedro, Jardim Urano... Não aparecia ninguém para ajudar. Mas será possível que a comunidade que me parece ser a mais populosa não aparece as catequistas? Eu falei para a Ezilda [*esposa*]:

___ vamos pegar, vamos pegar... Na época tinha compromissos grandes... Mas, nós fizemos o curso juntos [catequistas]. Quando estava em casa, no sábado, fazia a catequese. Quando não estava, ela fazia a catequese ou fazíamos juntos quando dava. Fomos fazer o curso. Quando fizemos o curso tinha tanta criança para a catequese que tivemos que fazer dois grupos de 30 ou mais alunos para cada um. Para nos organizarmos melhor tinha que ser nas casas... Então, aos sábados, quando estava em casa fazia para a minha turma e ela [*dona Ezilda*] aos domingos. Quando viajava, a Ezilda fazia para as duas turmas. No ano seguinte, já começou a ter mais catequista e o pessoal foi se motivando para fazer. Foi assim... Bom, isso foi o começo da nossa caminhada para nós nos integrarmos à Comunidade. Foi isso!

Mas, ainda não se falava de CEB's. Não! Eram grupos de base. Na época, os movimentos que se tinha de pastorais eram: reunir famílias para oração; em uma tarde o padre vinha se organizar com pessoas para celebrar missa. Foi celebrado missa aqui em casa pelo Pe. João Rocha com o grupo das capelinhas. Quando entrou aquele plano das CEB's pelo Vaticano, o Pe. Miguel aderiu isso um pouco mais. Olha Ezequiel, deu bastante confusão: o quê tinha de gente que não queria fazer e aceitar o jeito da caminhada da Igreja era grande....

E. W. – *Em que época?*

J. V. – Isso nos anos 72. Já começaram as CEB's durante a ditadura militar.

E. W. – *Não aceitavam a novidade das CEB's?*

J. V. – Ah, era muito estranho. De fato, para quem não estava participando dos encontros preparativos em fazer uma evangelização tipo a catequese, nem sei bem, na época, como se coloca isso, para chamar e para poder acolher um pouco melhor e engajar o pessoal a gente tinha que trazer os tradicionais: o terço, que para nós vale muito, para mim vale; as leituras bíblicas... Esse pessoal começou a se descobrir e, também, porque uma pessoa leiga poderia ler a Bíblia, conversar sobre o que lia, onde até ali era somente coisa de padre... E foram se despertando. Portanto, para alguns aquilo foi bom e acharam importantes e, para outros, acharam que não era aquilo, que estavam pegando o rumo errado, entregando as coisas sagradas na mão de qualquer um. Toda vida foi...

E. W. – *Isso tudo em relação aos leigos que queriam a presença do padre?*

J. V. – É. Eu e a Ezilda, acho que nós nos saímos melhor porque tínhamos um pouco de caminhada e chegamos aqui totalmente como estranhos. Você sabe que a pessoa estranha quando chega e se apresenta ela tem um pouco mais de verdade [risos]. Por sorte nossa, com muito esforço, levando muito a sério, porque sempre levo tudo muito a sério, tanto na comunidade, na Igreja ou no trabalho, porque para mim um combinado é um combinado.

As irmãs começaram a trabalhar muito bem entre nós. Eram equipes que trabalhavam com irmãs religiosas. O Pe. Miguel tinha dois ou três padres que o auxiliavam; fazíamos muitas reuniões... Nós a chamávamos de reuniões de porão, porque não poderíamos ter reuniões abertas; não podíamos ser reconhecidos como gente que estava fazendo um trabalho de evangelização e, o pior, de emancipação. Naquele regime militar aquelas reuniões era um perigo total.

E. W. – *Vocês faziam as reuniões nas casas?*

J. V. – Fazíamos nas casas. É por isso que dávamos o nome de reunião de porão, porque eram escondidas. Naquela Igreja de madeira, a falecida irmã Nita, saudosa memória, ela não tinha coragem de fazer conosco a reunião na Igreja [risos]. Nós íamos em uma sala, às escondidas, que ninguém não via nem a porta. Era uma parede. Só nós é que sabíamos abrir e fechar.

E.W. – *Participavam, mais ou menos, quantas pessoas?*

J. V. – Ah, participavam bem. O número já era bom. Porque você sabe, Ezequiel, nós descobrimos nas CEB's, o valor igual naquela frase famosa: "a dor ensina a gemer". Naquele tempo o pessoal precisava se ligar em alguma coisa...

EZILDA HOFFMAN– Para emendar com isso, quando nós estávamos com aquele grande grupo de catequese não tínhamos uma sede, não tínhamos nada aqui. Fazíamos aqui na nossa casa. As pessoas vinham e a criançada tinha aula de catequese. Um dia nós pensamos: temos que arrumar um lugar para fazer uma sede da Casa da Comunidade. Estava ali na frente [da residência], viajando [pensando], e chegou um pessoal onde é a Comunidade [atual sede] e fincou uma placa: vende-se! Fui lá em cima [da rua] e disse-lhe:

— Você pode tirar esta placa porque aqui vai ser a nossa comunidade. Ele [proprietário] deixou telefone e tudo e quando o José Vilto chegou de viagem

ligamos. Ele era de Paranaguá. Foi daí que compramos o terreno e construímos a Comunidade. Foi à necessidade, como ele falou: “a dor ensina a gemer”.

A nossa casa era pequeninha e as nossas crianças ainda eram todas pequenas, pois tínhamos 4 filhos; começamos a nos mexer para comprar um terreno para a [*Casa da*] Comunidade. Foi daí que tudo começou...

J. V. – Mas, para chegar nesse ponto teve um trabalho.... Nesse momento que ela estava falando, nós pensamos: como é que vamos nos organizar? A Igreja tinha uma proposta de que os leigos eram as matérias-primas fundamentais de uma caminhada. Que não ficasse somente nos bispos e nos padres porque senão eles nem tinham certeza se a evangelização deles era uma coisa concreta ou não. Isso foi apresentado aqui com muita segurança. Então, como vamos fazer? Os pequenos grupos se organizam entre si e formam um grupo mais organizado. Para se fazer uma grande Igreja, para se fazer o templo era preciso um ponto “X” para começar. A Paróquia estava para surgir ainda. Estava em discussão.

No Xaxim já havia uma Igreja Matriz no estilo tradicional como está até hoje. As outras comunidades não tinham nenhuma. Portanto, dessa paróquia para fazer as outras tinha tudo para fazer o estilo moderno [*inserção na realidade*]. Em cada Setor havia uma sede; mas de um jeito novo. Então, começamos por onde? O povo se organiza: é o povo que vai ver o tamanho do espaço que precisa para abrigar os encontros, as celebrações, e assim por diante; as pessoas vão trabalhar nisso...

Foram organizados os grupos de catequese, grupos de liturgia, grupos de finanças, grupos de obras, em cada Comunidade. A Comunidade que avançava com isso era também uma das primeiras a colocar a mão na obra; executando a obra para sair do papel. Nós, aqui, privilegiadamente e corajosamente, tínhamos uma equipe boa. Fomos um dos primeiros juntamente com a Comunidade Rex em comprar um terreno, um lote do tamanho de uma casa. Vamos começar por aí... Foi uma experiência segura... Porque não era algo caso não desse certo, que íamos jogar fora. Daí a nossa comunidade [*Urano*] e a Independência fizeram isso por primeiro e já seguidos da Comunidade Rex. Na época, a Comunidade São Pedro já tinha 2 terrenos que tradicionalmente há 2 anos já tinha sido conquistado. Parece que eles tinham ganhado da Prefeitura... Não sei muito bem... Mas as nossas aqui foram compradas, nós fizemos empréstimos... [*descreve por 5 minutos a compra e o financiamento do terreno no Banco Bamerindus*]

Mas, a caminhada da comunidade também teve problemas sérios, porque entrou o movimento de emancipação de casas [*da moradia*]. O povo buscava conseguir aquilo que hoje nós chamamos de [*Movimento*] Fé e Vida: nós rezamos, nós pedimos, nós agradecemos mas nós também queremos participar. Quando nós entramos aqui vimos o perigo dos nossos opressores, que eram os militares. Ezequiel, aquilo ficou tão forte, em que os militares trabalhavam no Quartel General do Pinheirinho sendo que uma grande parte veio trabalhar no bairro e, até hoje, ainda moram aqui somente para se infiltrarem, para se colocarem como membros da Comunidade, chegando até a doarem coisas do Quartel [*objetos*] para saber quem tinha um pouco mais de voz ativa. A prova é tão grande que nós ainda temos um armário grande de imbuia que o Quartel nos deu e que está na Casa da Comunidade. Nós também tínhamos gente esperta no meio...

E. W. – *Para saber das reuniões de porão, sobre as lideranças...*

J. V. – Nós tivemos desafios para fazer reuniões de porão, por exemplo, de escrevermos no quadro os assuntos que estavam faltando, anotávamos um ponto de destaque que precisava ser discutido e apresentávamos a matéria que precisava ser lida e debatida em cima disso. Pessoas dentro da reunião tiravam uma antena de Brasília, de anteninha de rádio, passavam no quadro e aquela antena puxava com mais segurança as informações para o gravador. Tudo isso nós vivemos.

E. H. – *Mas nós dois percebíamos.*

J. V. – É nós fomos orientados. Já sabíamos que estas coisas estavam acontecendo, só que não desconfiávamos que houvesse uma 'bondade' tão grande assim...

E. H. – Daí, querer fazer escolas na Comunidade; tínhamos que ajudar com carteiras para formar... Nós trouxemos para a Escolinha uma professora... Funcionou por um ano o Prezinho. Depois entrou o curso do Mobral que tinha bastante gente.

J. V. – Você sabe o que era o Mobral?

E. W. - *Sim, alfabetização de adultos...*

E. H. – A professora que era dali era formada, mas não estava atuando. Ela começou a dar aula no Mobral. Depois chegou mais uma jovem que veio morar conosco. Nós tínhamos o curso integrado também. Decidimos: vamos fazer uma creche comunitária com a ajuda das irmãs. A creche funcionou durante 6 anos.

E. W. – *A Prefeitura dava algum apoio?*

E. H. – Naquele tempo não dava. Não, naquele tempo ainda não. As irmãs ajudavam comprando as coisas para as crianças. Eu fazia o almoço. Nós tínhamos 30 crianças para dar de comer para eles. Depois a Prefeitura entrou e começou a nos registrar.

E. W. - *Bom, quando o Sr. estava falando dos militares e a Sra. falando da criação do Prezinho, isso se deu na época que teve o Movimento da Moradia, depois do Xapinhal...*

E. H. – O Xapinhal começou aqui, porque o pessoal vinha fazer as reuniões e as inscrições aqui na nossa comunidade. Quantas famílias que tinham!

E. W. - *A Polícia Militar reprimia em toda a Região?*

J. V. – Só que a Polícia Militar nunca chegou a interferir diretamente no nosso movimento. A Polícia Militar ficava de olho nas ocupações para que não acontecesse ou para impedi-las. Isto era um trabalho muito sigiloso para fazer, não pela interferência da Polícia, mas que algum safado no meio pudesse entregar a gente.

E. W. - *Eles ficavam de olho no Pe. Miguel?*

J. V. – Claro! O Pe. Miguel e a Ir. Nita. Uma vez foi pego uma gravação aqui da nossa Comunidade e foi passado para Brasília. Depois veio um pessoal... A sorte era que o Pe. Miguel tinha muita amizade com os generais, entre aspas, alguns [*generais*], que lhe orientaram:

___ Olha só Miguel, lá na sua Paróquia fique de olho porque você vai ser chamado. Estas coisas! Aí, logo de manhã, bem cedinho, veio [*Pe. Miguel*] e nos alertou:

___ olha, uma coisa aconteceu aqui na Comunidade e se alguém vir aqui interrogar você saiba o quê fazer e não se manifeste muito. Fale que você não sabe, que não aconteceu e, dependendo da pergunta, você não fique confirmando muita coisa porque estão em cima. Mas isso era o Exército! O Exército se infiltrava e vinha à paisana junto com a gente aqui. Mas como o Pe. Miguel fazia amizade com os coronéis, eu por sorte, por inspiração, também fazia por aqui. Esses caras viraram todos meus amigos, meus compadres. [*risos*]

E. H. – Nós ficávamos de olho.

J. V. – Olha Ezequiel, um deles uma vez esteve aqui em casa e me questionou em particular e me tirou quase do sério que eu cheguei a assustá-lo:

___ olha, eu sei que tem pessoas que estão nos perseguindo querendo nos atacar. São pessoas, que se olhar para sua família são iguais a nós; para pior! Muito mais carentes. Mas são pessoas que única e exclusivamente estão pensando na sua pessoa e em agradar o seu Superior sobre o que ele quer, menos o valor do ser humano. Falei isso aqui dentro de casa para uma pessoa. Daquele dia em diante esta pessoa não incomodou mais e quando participava da Comunidade eu sentia que era uma conversão.

E. W. - *Era um oficial do Exército?*

J. V. – Sim. Um tenente.

E. H. – Eles chamavam nós de pelego.

J. V. – Como estava lhe falando, certos colegas, meus amigos, diziam assim:

___ mas o que será que o José Vulto está querendo? Uma hora está assim, outra está com esta gente... Um dia tive que explicar e disse-lhes:

___ é por isso e por aquilo. Porque você tem que trabalhar e precisa ter uma base segura. Você não pode chegar e entregar o ouro para o bandido ou bater de frente com esses caras abertamente. O que fiz com o oficial foi somente com ele e não poderia revelar. Se me ferisse teria traído a confiança que tinha depositado em mim. Agora, dentro das reuniões jamais ia me arriscar em fazer uma coisa dessas porque ele pegaria todas as provas e diria que tinha o ofendido, tinha sido subversivo. Como não tinha muito medo, sou uma pessoa ré primária, uma pessoa da Comunidade, motorista de caminhão, quarto ano primário, eles não tinham muito medo dessas coisas. Eles tinham medo dos maiores que agiam conosco. Eles não sabiam que fomos ensaiados e treinados para também agir. [*risos*]

E. W. - *E os leigos?*

J. V. – Ezequiel, nós tínhamos uma equipe boa. Fico pensando assim: se nós conseguíssemos retomar as comunidades com base daquele jeito, mesmo com outro jeito... Hoje não podemos voltar como era antes... Nós tínhamos professores, religiosos, pastores de outras Igrejas, sindicalistas, pessoas que não faziam as coisas abertamente mas sabiam como fazer as coisas... Nós trabalhávamos em conjunto em que um aprendia com o outro. Os formados, superiores, com o seu jeito mais rápido, próprio de captar as coisas, eles aprendiam o que era verdade na sociedade, aonde doía e onde tinha safadeza, onde as coisas davam para investir e aonde precisava mudar o quadro...

Ali também tinham muitos do nosso povo que não queriam se envolver porque isso dava muito trabalho, muito a pensar, a participar... Então, no lugar de ficarem quietos nos combatiam. Chamavam a gente de pelego, condenavam, principalmente quando começou a era do PT. Olha Ezequiel, eu tenho a coragem de dizer que o PT do Paraná brotou aqui na nossa mão. Porque o primeiro ponto que foi feito antes de se falar a sigla PT foi aqui. Nós fizemos um movimento chamado “O Povo se Mexe”, com orientação de gente boa: professores, religiosos, etc. e o povo interessado. Decidimos: vamos fazer um abaixo-assinado para ver o que nós queremos. Na época, o prefeito Jaime Lerner, nunca tinha saído do Palácio da Prefeitura para ir a um bairro. É claro que ninguém dizia que ele não fazia isso...

E. W. – *Parece que teve muitos conflitos em relação a isso...*

J. V. – Nós precisávamos de 2 mil assinaturas. Nos anos 70, 2 mil assinaturas eram muita coisa. Aquilo pegou e deu uma ênfase... E o povo gostou de divulgar e o povo foi indo, foi indo e nós conseguimos 10 mil. Aí ele não teve como escapar. Ele nos disse:

___ Se tiver 2 mil assinaturas eu vou atender e pronto.

E. W. - *As necessidades do bairro?*

J. V. – O que o bairro queria. Fui delegado para ser recepcionista e para ser divulgador das propostas... [risos] Quando enviamos uma carta para lá [Prefeitura de Curitiba], pedimos uma reunião com todo o Secretariado, porque nós tínhamos uma folga muito grande no abaixo-assinado. E não é que veio todo mundo!

E. W. - *Se reuniram em que lugar?*

J. V. – Lá na Igreja velha. Tinha gente que dizia:

___ isso aqui vai desabar tudo [risos]. Aconteceu isso. Na nossa história foi a primeira vez que o Lerner, um Prefeito nomeado pela Ditadura veio visitar o povo. E de lá em diante começou também o movimento do partido político.

Em tempo: Dona Ezilda interrompe a entrevista para mostrar algumas fotos de época. Entre elas, a foto da Igreja velha da Comunidade São Pedro.

J. V. – Para melhorar, nós tínhamos um movimento bom por aqui, a ponto de ser credenciado a participar do Primeiro Encontro Intereclesial de Base. Lá no Nordeste já tinham mais comunidades. Um jeito um pouco diferente de viver e pronto.

E. W. – *O Sr. estava falando a pouco sobre as intrigas, certos ciúmes entre as lideranças. Os conflitos sempre existiram na caminhada da comunidade?*

J. V. – Sempre teve. Tanto que quando montamos a Associação de Moradores [a Prefeitura e os militares] não proibiram e já estava clareando um pouco nos anos 80. Não poderíamos fazer um cadastro novo, mas usar o número do registro antigo. Até nisso tinha gente que era contrária a nós, infiltrando-se para poder participar da Diretoria, para atrapalhar. Durou um tempo e depois saíram. Não suportaram o nosso jeito; eles não entendiam nada. Não trabalhavam. Só tinham aquele jeito tradicional e autoritário e também não suportaram a nossa organização. Nas assembleias queriam impor... A Assembleia era democrática mas com convicção! Entre nós mesmos ocorriam reuniões muito fortes. Mas nunca saímos sem uma unidade. Saíamos com uma proposta. Mesmo que nós vermelhássemos um pouco na fala, mas, no outro dia, se eu precisasse de um apoio ou de alguma coisa, nós nos ajudávamos. Não tinha nada a ver com a outra coisa [*conflito*].

E. W. – *O Sr. sabe que ao ler as atas da paróquia, percebi que houve muitos problemas em torno da construção do novo templo e em relação aos caseiros da comunidade. Tiveram conflitos?*

J. V. – Bom, caseiro é uma coisa que veio depois. Mas em relação à construção da Igreja é verdade. Nós aqui, ficamos muitos anos sem ter caseiro e nem precisava. Tivemos notícias ruins de pessoas que invadiam a Casa das Comunidades e tiravam coisas que precisavam mesmo. Coisa de muito valor não se tinha mesmo.

E. W. – *É pela coincidência com o Xapinhal e pelo crescimento da Região?*

J. V. – Olha, tão certo assim a gente nem sabe de modo geral. Mas uma das coisas que acontecia nas reuniões é que certa Comunidade reclamava que tinha sido roubada. O que vamos fazer? Se esta foi à outra está sujeita. Foi roubada uma vez pode ser roubada novamente. O que vamos fazer? Chegamos a seguinte conclusão: cada Comunidade coloca alguém para cuidar. Não cobra aluguel; alguém da Comunidade que seja de confiança e aquele aluguel se beneficie bem. Cada comunidade ficou encarregada de fazer isso. Não seria pegar um cara qualquer e colocar lá dentro para estragar tudo e tal. Isso tudo era um trabalho positivo pelo fato de você ter o compromisso de escolher uma pessoa de confiança para que assuma com responsabilidade. A proposta era assim: uma pessoa que tenha dificuldades de comprar um terreno e estivesse pagando um aluguel. Muitas pessoas vinham do Interior... Mas, a proposta ainda era conscientizadora: 2 anos no contrato. Você vai alugar uma casinha hoje por R\$ 250,00 é um aluguel baixo. Mas, se você guardar este aluguel por 1 ano, olhe só quanto você vai ter para dar uma entrada em um terreno. Ou, assume uma compra e vai pagar a prestação em vez de pagar o aluguel. Aquilo te isenta do aluguel. Era um trabalho conscientizador e tudo ia bem. Até que num determinado tempo teve gente que começou a colocar a Comunidade na Justiça. Aí, uma das coisas que não achava muito positivo é que a Cúria, o bispo, se meteu nisso. Em minha opinião eu respeito toda a organização [da Igreja], mas para mim isso é uma coisa que no máximo a Paróquia deve providenciar. Se a Comunidade não conseguir... Isso pode acontecer em uma, mas não precisa acontecer na outra. Depende muito do caseiro e de quem você coloca.

E. W. – *E o bispo interferiu? Foi dom Pedro?*

J. V. – Foi. Mas, dom Pedro para nós nunca, nunca... O que eles ficaram preocupados com estas incomodações, como se chama...

E. W. – *Acordo trabalhista?*

J. V. – São essas coisas. Isso ia lá pra cima deles. A partir daí colocaram uma norma geral para todos. Um capacete que não cabe em qualquer cabeça. Aí tirou um pouco da liberdade, do direito e da organização de cada um. Isso foi por causa da Capela, simplesmente da Capela que ficava fechada onde se celebrava missa uma vez por mês ou o capelão rezava o terço uma vez ou outra. Com todo o respeito, mas se foi feita só para isso coloque uma coisa juridicamente estabelecida e pronta. Mas as CEB's não têm nada disso. A comunidade de base é uma vida de povo. O povo tem que arrumar e quando estraga [*a Casa da Comunidade*] tem que consertar e descobrir porque aconteceu, onde está o erro... Mas, quando foi construída a Igreja também deu problema assim. Problemas constrangedores.

E. W. – *Conversando com as pessoas, parece-me que muita gente resistiu à construção do novo templo. Tiveram críticas nessa época. Algumas pessoas queriam tirar o padre...*

J. V. – Olha Ezequiel, isso foi verdade... É isso que hoje em dia ficamos admirados, para não dizer chateado. Por quê? Para construir esta igreja foi trabalhado com o povo interessado. Porque quem não ia nas reuniões e não trabalhava comunitariamente, quem não aprovava a base, praticamente falávamos a grosso modo, meio estúpido:

___ não se mete porque você não está participando. Não quer participar, não quer tomar conhecimento dos fatos não venha nem dar palpite que dirá dar ordens em cima. Era isto o que acontecia. Então, estas pessoas, que tinham muito ciúme do nosso desempenho, das pequenas equipes, humildes pessoas para desenvolver e começar a fazer uma Igreja, eles duvidavam que isso poderia acontecer. E nós chegamos a fazer esta Igreja lá embaixo [*planta baixa do bairro*] um pouco por causa disso, porque ainda estava um pouco fresco demais para fazer uma coisa muito moderna. Mas, tinha que tirar porque se, os caras da comunidade tinham se afastado para fazer essas reuniões, celebrações, por que fazer grandes templos que custam um dinheirão danado sendo que será o mesmo povo que terá que pagar?

Para piorar, o que nós não queríamos e chegávamos à conclusão nos debates, nas reuniões, após muitas reuniões e muitas reflexões é que a grande porcaria que tinha era que muita gente se oferecia em fazer a Igreja até sozinho; você veja só que audácia e ganância. Disse-nos:

“___ se você deixar eu colocar o meu nome e a minha propaganda como doador ou colaborador”. Ora, nós não fazíamos isso nem com políticos. Se o político quisesse ajudar até poderia desde que não aparecesse o nome. Um comerciante a mesma coisa. E seja quem fosse. [*Neste momento, o Sr. José Vilto se emociona e interrompe por alguns minutos a entrevista*].

Ezequiel, não é porque nós estamos conversando, mas fiz com o meu caminhão com muita gente colaborando, nós íamos no mato buscar madeira para construir esta Igreja, e não cobrávamos a viagem; eu nunca cobre o frete do meu caminhão; poderia ir buscar a madeira onde tivesse... Ali pelo lado de Mandirituba. O

peçoal ia junto e outros ficavam aqui; todos organizados em equipes e não cobravam nada. Aí vem um explorador do povo com seu supermercado ou um mini-mercado; um opressor danado querendo dar ordem e dizendo como nós devíamos fazer e que tudo o que nós estávamos fazendo era porcaria e que não fazíamos uma coisa que prestasse, isso nós não aceitávamos. É por isso que a Igreja foi feita daquele jeito para dizer que tinha um local de referência para essas pessoas mais inconformadas e até as próprias Comunidades em volume maior. Esse foi o objetivo. Essa foi à conclusão da mentalidade para se fazer uma obra desse tipo.

Aí teve gente tão descontente quando começou a obra depois de muito trabalho com as Comunidades; porque as lideranças nunca, nunca faziam nada sem pegar a aprovação dos representantes das Comunidades e os freis. Não é o fulano de tal que fazia isso, mas a comunidade enviava os representantes para os assuntos indicados. Chegavam à conclusão e voltavam para as Comunidades e diziam:

__ tiramos essa conclusão, tinha mais de uma proposta e foi esta que prevaleceu. É desse jeito que se trabalhava. E todos concordavam, pelo menos os engajados. Eu fiquei encarregado do material: procurar colaboradores, livres, espontâneos, sem marketing e propaganda, comprar o material, porque a maioria do dinheiro ainda vinha da Europa; o Pe. Miguel conseguia o dinheiro lá. Portanto, o nosso combinado era assim: lá da Europa vinha o dinheiro para comprar o material e nós aqui tínhamos que nos virar para arrumar o dinheiro e pagar a mão-de-obra. Essa mão-de-obra era feita limitada com quatro pessoas trabalhando, um engenheiro para atender a obra que cobrava somente o necessário e não como um explorador da Engenharia e eu como colaborador do movimento das compras ganhava 2 salários mínimos e tinha que dar conta do serviço. Não importava se eu gastava mais ou menos tempo do meu trabalho, uma vez que não poderia deixar ninguém sem material, sem os pagamentos e não deixar de fazer minha função de depósitos, de dinheiro, etc. Então, eu poderia viajar... Assim funcionou em harmonia e nunca tivemos nenhum atrito entre nós. Mas, nós tínhamos controle. Nós sabíamos mais ou menos quanto dinheiro poderíamos gastar e nós comprávamos mão-de-obra e material de acordo com isso. Os outros majestosos queriam fazer as coisas com organizações, com companhias de concreto e empresas construtoras, aquele desgraçado lá. Não conseguiram! Aproveitaram à brecha, um ou dois lá...

Quando começou a obra o Pe. Miguel fez uma viagem para um ano na Europa. Estava prevista há muito tempo. Quando estava tudo organizado para começar a obra com a pedra fundamental, nos disse:

__ O José Vulto coordena este trabalho [a obra], o falecido Valdenir coordena os trabalhadores, conversa com o engenheiro e coordena a equipe de trabalhadores e o Pe. Claudino, recém-ordenado, ajuda na coordenação. Portanto, nós éramos as pessoas responsabilizadas para cuidar disso. O Pe. Claudino fazia muito contato, embora o Pe. Miguel estivesse longe. Enquanto isso se aproveitou da situação e fizeram um abaixo-assinado para quando o Pe. Miguel voltasse este não fosse mais o pároco. Quando ficamos sabendo disso, a notícia estava correndo... Falei ao Claudino:

__ Olha Pe. Claudino isso parece ser verdade... [risos] Agora vamos ter que enfrentar uma briga brava. Ele dava risada. Dizia:

__ esta, nós pegamos...

E. W. – *Chegaram a levar o abaixo-assinado ao conhecimento do bispo?*

J. V. – Não sei se chegou lá. Você veja só: pessoas de dentro ligadas ao Pe. Miguel fazendo este trabalho. Um dia quando tínhamos certeza de que estas coisas estavam acontecendo... Disse para o Claudino para irmos na casa do cara que estava fazendo o abaixo-assinado. [*descreve por 4 minutos a conversa que teve com a liderança que queria tirar o padre Miguel convencendo-a a mudar de idéia*] Disse para ele expor os seus motivos. Dizia a liderança:

___ isso é uma vergonha querer fazer uma Igreja desse jeito, parece casa de caboclo; querem envergonhar o nosso bairro, a nossa Paróquia, no lugar de fazer uma coisa que preste. Eu mesmo sei fazer... A porta da frente da Igreja eu dou... Disse-lhe:

___ em troca de colocar o seu nome? Ele resmungou:

___ quem faz a doação não tem o direito de colocar o seu nome? Disse-lhe:

___ tudo bem, não vamos entrar neste detalhe. Nós somente queremos saber sobre a notícia: isso vai parar ou nós vamos ter que parar isso. Ele me disse:

___ como vai ter? Eu falei: por favor, o Sr. que é sogro do fulano, autor da coisa, e tem muita gente aprovando vocês, são muitos contra a nossa comunidade, eu acho que a sua pessoa pelo fato de ser tão amigo do padre Miguel e todas as pessoas do bairro que são seus amigos... [*houve uma pausa de 4 minutos porque o Sr. José Vilto foi chamado pelo filho*] Ezequiel, só para concluir: aí eu falei:

___ olha vamos parar com isso aí porque fica muito feio nós fazermos uma guerra aqui dentro por causa de uma coisa desta. Para não fazermos esta decepção ao Pe. Miguel, porque todos se dizem amigos dele. Agora, um abaixo-assinado para excluí-lo nas costas [*ergue o tom de voz*]; ainda se fosse feito de frente. Que digam:

___ olha eu não quero você aqui! Agora não precisa fazer isso; pergunte pra ele se precisa ou se não precisa fazer. Esse negócio de apunhalar pelas costas eu não vai aceitar. Eu não tenho medo nenhum de encarar qualquer um que seja para fazer isso aí. Disse-lhe:

___ olha, você retire isso numa boa que vai se tornar muito mais barato para você. Vocês vão mexer em coisas que não têm a mínima idéia. Vocês vão mexer até com a Europa; assustei-o um pouco. A dona da casa disse:

___ vamos retirar. Aí tiraram... Falaram:

___ vamos parar com isso aí é coisa de gente com a cabeça quente, não vale a pena, onde se viu, não vamos trair um homem desse jeito, etc. Mas, por incrível que pareça este cabra está coordenando a obra, agora [*construção da nova Igreja Matriz em 2007*]. É isso que não deixa a gente feliz. [*Neste momento, o Sr. José Vilto se emociona pela segunda vez e interrompe por alguns minutos a entrevista*].

E. W. – O padre atual [*Flávio*] tem a mesma linha do Pe. Miguel?

J. V. – Quando ele chegou esta gente já estava na ativa novamente. Mas, ali tiveram coisas que nem sei como colocar: as comunidades de base, a força e a expressão que tinham a ponto de mobilizar um partido político; não é que seja um partido poderoso, porque é o que está no governo, é um partido soberano, apesar dos pesares. Começado naqueles dias, nestes lugarzinhos simples, humildes como aqui e tantos outros buraquinhos pelo Brasil afora... De repente, uma época em que tudo começou a mudar, parece que congelou uma caminhada de lutas e foi onde o pessoal veio e começou a tirar proveito de tudo de novo. [*o Sr. José Vilto se emociona pela terceira vez e interrompe por alguns instantes a entrevista*].

E. W. – *O Sr. e as lideranças pararam de participar da Matriz e da Comunidade? Foram perdendo o encantamento?*

J. V. – Foi. Eu imagino que o encantamento foi como quem diz, parar uma corrente d'água. Fazer uma represa da coisa. De repente alguns começaram a não vir mais, não podiam, outros se mudaram daqui para outros lugares, outros morreram, e outros perderam... [pausa] a estima, como eu. Não tinha mais com quem lidar. Quando começou a entrar este pessoal de volta que era tão contrário a nós e ter voz ativa, até acima das comunidades, com a coragem de dizer e ninguém protestar assim:

“__ não, agora nós vamos fazer uma coisa que preste, porque tudo o que foi feito até agora foi porcaria!” Disseram isso abertamente e ninguém se manifestou. Desvalorizou-se todo um trabalho, toda uma caminhada que fizemos. Ezequiel, o que nós lutamos para conquistar o direito de documentar [*o terreno da Igreja Matriz*]. Depois trabalhamos na unha: fazíamos festas a cada 2 a 3 meses com muito trabalho, debaixo de barraca, abrindo buraco no chão para fincar as estacas para conseguir fazer alguma coisa, para depois ser chamado de ignorante... Isso perde o encanto; nós vamos fazer o quê? Quando gostaria de participar e dar uma idéia ou pelo menos ter o direito de participação... Então isso aconteceu comigo e com outros foi pior. Não estou lá dentro das comissões porque não se sentem bem comigo, mas não desliguei, ao contrário, foi um grande desafio. Se eles precisarem conversar sobre toda a caminhada, sobre as obras que a gente participou e assistiram outros fazendo e, acima de tudo, sobre a caminhada das CEB's, estou disposto sempre para participar. Eu nunca desliguei! Você pode ver, eu tenho tudo dentro da medida do possível: o material para acompanhar como começaram as comunidades, o seu desempenho e também o declínio delas que não foi só aqui. Este é o problema. Inclusive uma última reunião que nós tivemos com uma pessoa muito ligada e muito triste também, mas também muito confiante, como eu, de retomar é um padre, um Frei. Ele atribui que foi o documento de Santo Domingo que estragou nossas comunidades de base. Porque voltou muito aquele estilo carismático, aquela super autoridade de padre. Nas CEB's o padre trabalha servindo, ajudando, apoiando ou orientando...

E. W. – *Este era o papel do Pe. Miguel?*

J. V. – Era o papel do Pe. Miguel e de tantos padres que faziam isso. Eles faziam reuniões não para ensaiar ritos e ritos. Eles faziam muito mais para discutir como ia a comunidade do povo... Até para saber como estava às ocupações... Era esse o trabalho do padre. Aí começou esse negócio que tem que celebrar em grandes palcos, chamar multidões e multidões para fazer discursos e o povo por si só com um comodismo muito grande. Querem muito mais ganhar o prato pronto do que ajudar a descascar a batata. Esta é a diferença!

E. W. – *O Sr. sabe que conversando com algumas pessoas da Paróquia, estas costumam dizer que o Pe. Miguel era muito ausente...*

J. V. – Naquela época quando esse pessoal reclamava a ausência do padre são pessoas que precisam da presença física dele para tudo, mas não contribuem com nada. Certo? O Nosso treinamento era assim: o padre poderia estar ausente na pessoa mas estava presente no trabalho. Porque nós tínhamos a equipe de finanças

que sabia o que fazer, arcava com as conseqüências e prestava contas; a equipe de obras: planejava, executava e prestava contas; a liturgia, por vezes, preparava a celebração que muita gente nem se dava por conta pela falta de padres; quando o padre estava viajando, fazíamos nossos estudos políticos: como íamos nos comportar nas eleições, quem nós íamos apoiar e por que; qual a sua estratégia e proposta? Em todos os sentidos. Esta é a função das comunidades de base pelo que eu entendo. O padre não precisa estar presente, mas é para acompanhar, para ajudar e para fazer com que o povo se una. Outra coisa: o que são prioridades na comunidade? Ela ajudou muitas pessoas e famílias a ler e a escrever, a arrumar emprego. Ajudou a muitos a trabalhar e a criar os filhos nas creches. Ajudou muita gente a ser catequista. Na comunidade tínhamos grupos para formar casais e com muita eficiência e testemunhos de textos e de vida. E essa gente queria somente o padre lá, meia hora lá:

___ Olha que bom, você vai casar, que noiva bonita! *[ironiza]* É isso que eles queriam! O padre falou está falado. Só que lá fora faziam Deus sabe só o que! Então essa é a diferença da comunidade e do tipo de vida que esta gente quer. É isto que estão reclamando de novo. Para um doente ou em um funeral nós trabalhávamos em equipe. Era tão bem aceito que o pessoal não pedia mais o Pe. Miguel mas a equipe de celebração. Tudo foi de água abaixo... Por causa dessas misérias. *[Neste momento, o Sr. José Vilto ficou muito emocionado e começou a chorar...]*

Sabe Ezequiel, este último documento de Aparecida, tem muita coisa que vai recuperar as comunidades. Ainda tem as brasinhas debaixo da cinza que vão acender. Mas nós temos muitos padres que não tem culpa.

Os padres que foram formados de 1990 para cá... Os padres trabalham com o povo como se fosse com a matéria-prima de uma marcenaria: isto é ruim, isto é bom, isto é dessa forma, etc. Mas o povo não é matéria-prima! O povo é uma vida, possui direitos; é um dom que está aí. Ele por si próprio se move. É só respeitar as diferenças.

Ezequiel, sabe o que eu desejaria? Sem forçar e sem querer dar uma de professor *[risos]*. Sinto muita falta dos bons tempos que nós sentávamos e fazíamos reuniões, onde tinham empresários, religiosos, professores, gente com melhor conhecimento e outros, para fazer aquele tipo de conversa deixando com que cada um falasse uma frase. Nós hoje temos uma pobreza de padres que me perdoe. Eles têm tanto medo do leigo que não deixam os leigos falarem. O padre se não for o soberano, a majestade e se sentir o absoluto não se sente bem e não fica tranqüilo. Ele deveria pensar o contrário: tanto na veste quanto na pronúncia! Hoje, você pode estar no auge de uma reunião mas você treme... Se estiver em uma reunião todos param porque chegou o padre, chegou à majestade. Os padres têm que entender o seguinte: quando pregam que Deus é todos não só dele, não esqueçam que tem uma parte lá em cima e outra lá embaixo do qual eles só se apóiam. A maioria dos padres, infelizmente, só se liga na hierarquia de cima e ficam falando lá embaixo do pobre. Aquele do meio que somos nós, que sustentamos a base, eles não enxergam. Um padre quando vem fazer uma visita a um outro padre em uma solenidade todo mundo levanta-se, bate palmas e escuta o que ele tem a dizer. Mas você nunca vê um padre falar sobre as virtudes do seu povo, que fez o que eles estão festejando e morando. Isso eles precisam aprender! Não adianta só querer agradar o de cima e fazer nome em torno do indefeso.

Obs: Ficamos os últimos 15 minutos conversando sobre outros assuntos.

**APÊNDICE C - Depoimento do Pe. Miguelangelo Ramero
sobre o surgimento e a efetivação das CEB's na
Arquidiocese de Curitiba e na Paróquia São Pedro Apóstolo**

EZEQUIEL WESTPHAL – *Pe. Miguel, gostaria que o Sr. comentasse sobre o seu trabalho nas Ceb's, um pouco da sua história antes e após ter vindo ao Brasil, o seu envolvimento pastoral antes e após ter sido pároco da Comunidade São Pedro Apóstolo e como que o Sr. discerniu e optou pelo trabalho nas comunidades...*

PADRE MIGUELANGELO RAMERO – Uma pequena biografia... [risos]. Eu sou de origem camponesa, quando a Itália ainda era agrícola, ainda não tinha se industrializado. Mas, a raiz da nossa família era de colonos. Eu me formei na Itália em 1958 e com toda aquela formação tridentina que havia no Seminário, que era muito séria, uma formação muito firme... Toda aquela teologia tridentina, onde não havia outra... Mas, eu sempre sonhei. Aos 30 anos de idade, como Jesus saiu de Nazaré para evangelizar, para a sua vida pública, eu também, aos 30 anos sai para evangelizar pela Diocese, porque já havia [sido realizado] todos os batizados, todos os cristãos evangelizados e muitos padres... E deu bem certo: quando chegamos em 1964, aliás, 1963, do tempo do Concílio Ecumênico lá em Roma, os bispos do Brasil fizeram um apelo muito grande aos bispos da Itália para por as bases de uma Igreja diocesana, com um clero diocesano, porque o Brasil era formado [as paróquias] sobretudo com um clero religioso... E logo eu me coloquei disponível e vim para o Brasil.

E.W. – *Qual a sua Congregação?*

Pe. M. R. – Diocesano.

E.W. – *Qual a Diocese?*

E.W. – Diocese de Cúneo/Itália. Vim para a Diocese de Cascavel/PR. Mas, logo apareceu à necessidade de alguém vir à Curitiba para acompanhar os estudantes, filósofos e teólogos da Diocese, que estavam aqui em Curitiba. Coloquei-me disponível para vir para cá... E aqui em Curitiba o bispo Dom Manuel D'Elboux disse que nenhum padre poderia ficar sem paróquia; muitas paróquias não tinham padres... Então, fui para a Paróquia de São Francisco de Assis, do Xaxim. Interessante, naquela época em 1967, quando vim para cá, havia 9 mil habitantes todas da Paróquia São Francisco de Assis. Fizemos o levantamento e fiquei muito decepcionado porque em Cascavel, tínhamos uma Paróquia de 30 mil [habitantes], por aí; tínhamos muitos batizados, em comparação [Curitiba]. Sei que no primeiro mês, eu fiz o cálculo e tínhamos 2 missas no domingo, uma pela manhã e outra a tarde e uma média de 50 pessoas que participavam da missa. Lá em Cascavel eram milhares e milhares de pessoas. Bom, aí fui falar com dom Manuel e disse:

___ Dom Manuel, não sei se vale à pena fazer paróquia lá... Ele disse: ___ Fique tranquilo que aquela Região vai estourar, vai crescer muito. Dito e feito! Foi o que aconteceu. Que visão tinha aquele homem! Hoje são 5 a 6 paróquias de 50 mil habitantes cada, senão mais. Bom, aí eu vim para Curitiba, assumi a Paróquia. Era o ano de 1967, o Concílio Ecumênico tinha encerrado em 1965. Já estavam sendo publicados novos documentos, novas orientações do Concílio para planejar a nova forma, a maneira mais moderna das paróquias. Eu não tinha ainda ocasião de conhecer os documentos do Concílio e portanto fiz um plano de paróquia bem no estilo tridentino, na qual a paróquia era o centro forte, poderoso, que chama atenção e desperta e congrega todos os arredores para [interrompe]. Porque na esfera tridentina a comunidade é a paróquia, porque ela centraliza tudo e é ali que se

identifica a comunidade cristã, a comunidade de católicos na paróquia. Apresentei essa proposta para fazer o máximo de coisas modernas na nova paróquia que se iniciava e que não tinha nenhuma tradição. Fiz esta proposta e levei para Dom Albano que era ligado ao Seminário e também muito amigo da gente... Ele olhou e depois me disse:

___ Você acha que ainda é tempo de fazer estas coisas? Eu caio... [ficou desapontado] Porque pensei que ele ia dizer que a proposta era bonita.... Eu disse: ___ mas o que é para fazer? Olhe, a Paróquia é aqui... E me deu o livrinho das *Comunidades Eclesiais de Base* do Marins. Eu ouvi pela primeira vez na história “comunidades eclesiais de base”. Eu nem sabia... Eu nunca tinha ouvido falar em CEB’s. O que é isso comunidades eclesiais de base? O que é isso? Eu peguei aquele livro e li e me deu uma tontura total. Por quê? Porque, até aqui, a paróquia sou eu, e agora, a paróquia somos nós.

E.W. – *Tirou o Sr. do chão?*

Pe. M. R. – É... E agora? [risos] O que vou fazer? A comunidade é o povo que se organiza e a paróquia não tem mais função nenhuma a não ser como função de comunhão, de comunidade. Mas as comunidades são o povo, comunidade aqui, comunidade ali, lá... Pelo amor de Deus! [risos] Quero só ver o que isso vai dar. Mostrei toda a minha angústia com Dom Albano e ele me disse: ___ comece com pouco... Fui fazer um estudo sobre o documento pontifício, e que embasamento teológico pastoral. Muito bonito! Li todo o documento que apresenta o Evangelho no mundo. Nossa que maravilha! Deram-me o livro *Teologia da Libertação* de Gutierrez; li também todo aquele livro. Aquilo me deu uma bagagem ideológica grande para o mundo se abrir para mim. Um mundo novo... Eu saí do tridentino, do velho, para este mundo novo. Aí pensei: será que tem algum aonde isto já aconteceu na prática? Porque, querer é uma coisa, mas por na prática é outra. A prática nossa como te disse era toda tridentina e como iria por na prática isso? Falei com Dom Albano de novo: ___ será que tem alguém no Brasil que já praticou isso? ___ Sim, lá em Minas Gerais na Diocese de Itabira que é uma Diocese nova e que foi criada recentemente; os padres estão iniciando uma experiência nova... Igreja como povo de Deus... As CEB’s... [risos] Para você saber, desde que cheguei eu nunca tinha saído do Paraná. Peguei o caro e fui, fui...

E.W. – *Quando?*

Pe. M. R. – 1967, 1968... Por aí. Antes ainda de Medellín. Quando cheguei lá [Itabira/MG], vi... Por quê? Porque em uma Igreja que tinha na minha cabeça tridentina, quem tem valor é o bispo, o padre e depois é o povo. Mas o povo era aquele povo leigo que não entende, que não sabe. Portanto, na minha cabeça chegando lá quem vai me receber é o bispo; se não for o bispo é o vigário geral ou algum padre encarregado por ali.

Quando chego lá quem me recebe é uma família e me diz:

___ É o senhor que veio de Curitiba?

Disse: ___ sim.

___ Ah, então o senhor vai ficar na nossa casa.

___ Na casa de pobres... Eu pensava em ficar na casa do bispo ou na casa paroquial [risos] Tá bom! Disse: ___ mas eu gostaria de conhecer alguma coisa da pastoral...

___ Amanhã nós te levamos para conhecer. Aí, também vamos conhecer o padre.

Você entendeu que inverteu completamente as coisas. Conheci uma Igreja povo, na prática, e não mais, naquele momento, uma Igreja clerical, tridentina...

E.W. – *Isto fez o senhor repensar tudo?*

Pe. M. R. – Meu Deus! Aí, saí com eles no dia seguinte e fomos visitar as comunidades. Várias comunidades! Sempre com os leigos, [*acompanhado*] de famílias, com os jovens, com as mulheres [bate as mãos várias vezes], e nada de padres, nada de freiras, nada de bispos... Foi uma semana inteira sem ver o padre e sem ver o bispo...

E.W. – *Que tipo de organização tinha lá?*

Pe. M. R. – Eram todas, comunidades, tudo, tudo... Grupos de famílias, comunidades que se reuniam; em vez de fazer a missa faziam a celebração da Palavra... Muito bonita... Eu fiquei encantando em ver. Eu nunca imaginava que o povo leigo tivesse condições de dialogar com o padre...

Levaram-me para visitar o povo para participar de uma missa que era celebração deles, partilhar o Evangelho. Isso funciona! No final, eu deveria sair segunda-feira, e no [dia anterior] domingo é que me levam para conhecer o padre. Ele perguntou: ___ gostou? [*risos*]

___ Nossa Senhora do Céu... Que Igreja é essa? Que Igreja é essa?

___ [*o padre disse*]: Esta é a Igreja do Concílio Vaticano II, do povo de Deus... Quanto ao bispo, não me lembro o nome dele... Olha, foi uma conversa muito bonita com eles; era totalmente diferente, a celebração era toda cantada... Perguntei para ele:

___ o que fazemos para começar? Ele disse: ___ olha, em qualquer lugar que você vá tem lideranças. Essas lideranças são o que Deus mandou, é o Deus presente no meio da comunidade, no meio do povo. Eu disse: ___ eu não entendo. Não é onde está o padre que está Deus? É onde está o povo? No entanto, é onde está o povo que está Deus. E Deus está presente naquele mais sofrido. É verdade, em todos os lugares que tivemos tinham boas lideranças que sabem ler a Palavra de Deus, fazer celebrações. Olha que eu sempre imaginei que o padre fazia... Disse [*ao padre*]: ___ Você anota o nome dessas lideranças, você escolhe estas lideranças, reúne as lideranças, conversa com eles e começa o trabalhar de reuni-las... Eu saí de lá com esta coisa na cabeça.

Cheguei na paróquia [*São Francisco de Assis*] ... Não enxerguei mais a minha paróquia. Onde está o povo? Lá na Vila Guilhermina, no Jardim Paraná, na Vila Salinas, na Vista Alegre, em todos os bairros, enfim, lá tem comunidades. Campinas, foi o meu primeiro lugar.

___ Quem será que eu conheço lá? Conheço o Clementino que era amigo e que vinha sempre na missa aqui [*Matriz*]. Fui na casa dele, e disse:

___ Clementino será que você consegue reunir os vizinhos, os amigos, para um encontro à noite na sua casa? [*pausa/silêncio*] Eu falei isso para ver a reação dele.

___ Claro, claro que posso. Com uma disponibilidade impressionante. Chega à noite, vou lá e penso: o que será que vai acontecer? Meu Deus! A salinha da cozinha estava cheia de vizinhos, pobres, mulheres, crianças, adolescentes, jovens ... Estava cheio. [*risos*]. A Igreja do povo estava ali, sentada na cozinha. Aquele amontoado de crianças sentadas no centro da cozinha, porque não cabiam mais atrás das pessoas. Eu disse: ___ bom, eu não conheço vocês... Era a única frase que veio à cabeça [*risos*]. Todo mundo estava esperando... O Clementino disse: ___ são

todos os amigos da família, todos vizinhos, gente aqui de casa, gente boa... O Clementino já começa a... [*interrompe*] Coisa que eu pensei que somente o padre tinha autoridade para fazer até então, mas percebi que o Clementino já começa a ter autoridade no meio daquele povo. E o povo começou a participar. Todo mundo começou a falar e a perguntar. Meu Deus: é a primeira vez na minha vida que eu vejo o povo falar. Porque, até então, quem falava era o padre e o povo ouvia. Agora, eu estava ouvindo e o povo estava falando.

E.W. – *Que mudança de paradigma...*

Pe. M. R. – [*risos*] Bom até aqui descobri o Clementino e meia dúzia de lideranças que conheci naquela reunião.

E.W. – *Nesta época, quando o Sr. foi à Itabira fazer o curso, o senhor já conhecia alguma experiência de CEB's em Curitiba até neste momento?*

Pe. M. R. – Dom Albano é que conhecia toda a coisa, porque é daqui [*Curitiba*], era Reitor do Seminário da Arquidiocese de Curitiba e se ocupava desta atualização. Ele estava muito preocupado com uma igreja que se renovasse de acordo. No início da paróquia, pela amizade que tínhamos, ele via o desejo de realizar esta coisa... Porque em Curitiba a Igreja é muito tradicional, muito conservadora, sendo que não havia nenhum tipo de CEB's. Nenhum, nenhum, nenhum! Havia naquele tempo o Mosteiro dos Monges Beneditinos. Eu sei que era muito engajado em uma pastoral social. Eles detectavam e sentiam... Porque era no tempo da ditadura, etc. Sentiam o lugar de injustiça, de marginalização, de exclusão... Eu os admirava muito. Eles fizeram um trabalho que a nossa Igreja também queria fazer, não no sentido paternalista. Mas eles faziam um trabalho no sentido de fazer este povo dos pobres despertar para se organizarem. Bom, isso no Paraná. Mas, aqui em Curitiba, não tinha nada. Tinha ali [*pausa*] ... Um padre que estava em Campo Mourão... Campo Mourão foi o primeiro lugar no Paraná que teve este tipo de caminhada; depois, Apucarana despertou para isso. Aí veio um Padre de Campo Mourão para à Paróquia de Agudos do Sul/PR e ela já começou este trabalho. Quando estava começando aqui ele já estava em Agudos. Vez e quando nós nos encontrávamos. Mas, o estilo dele, daquilo que eu tinha visto em Itabira, era bem diferente. Ele era um holandês, portanto era bastante autoritário e as coisas aconteciam porque o padre queria, enquanto as coisas deveriam acontecer porque o povo queria... Mas, já era um trabalho de comunidades e não mais um trabalho paroquial.

E.W. – *A partir do Clementino a experiência foi se espalhando para outras comunidades?*

Pe. M. R. – Sim. Todas as comunidades. A partir daí surgiram 12 comunidades. Depois, chegamos a ter 48 comunidades, porque o povo foi chegando, chegando... E como deu certa esta coisa, como disseram lá em Itabira, “onde tem povo tem Deus e onde tem Deus tem lideranças”. Logo já encontramos muitas lideranças. Está cheio de lideranças; está cheio de bons trabalhos. Facilimo o trabalho. Aqui na paróquia, com todas estas lideranças, realizamos à formação a partir do confronto de experiências, do confronto de caminhadas um com o outro, como os Apóstolos que um após o outro foram enviados por Jesus para evangelizar... [*risos*] Imagine então a minha alegria. Ali começou o trabalho e logo disse a dom Albano, que era

Bispo Auxiliar em 1967 a 1968: __ Eu quero que o senhor venha avaliar isso, porque estou apavorado e não sei aonde vai parar isso... Eu perdi o comando, porque a paróquia não existe mais e quem comanda é todo o povo que estava esparramado. Daí, Dom Albano e Dom Pedro, vieram e fizeram uma visita pastoral nas comunidades. Dom Pedro ficou tão entusiasmado em ver tudo aquilo. Dizia: __ Meu Deus Pe. Miguel como você fez para ter estas lideranças; mas você tem tantas lideranças que a Diocese não tem as lideranças que você tem aqui na paróquia. Meu Deus, que coisa bonita! Isso precisa ser divulgado. Fizeram a reunião com o Conselho Presbiteral sendo que este trabalho que foi iniciado aqui se expandisse para toda a Arquidiocese. Eu era membro do Conselho Presbiteral e ali foi discutido, discutido, enfim, todos quiseram que eu assumisse o comando da implantação da organização e da formação das CEB's.

E.W. – *Seria a Coordenação Pastoral da Arquidiocese?*

Pe. M. R. – Sim, sim... Por 5 anos eu fiquei ali. Eu dizia: __ Esta coisa [CEB's] tem que ser opção e não pode ser imposição sobre a comunidade. Não, você quer, você acha importante, você está motivado para isso. A partir daí fizemos alguns cursos com os padres sobre o documento do Concílio, documentos pontifícios, sobre a Teologia da Libertação... Essas coisas me traziam motivação. Foram 35 paróquias que aderiram ao movimento. As paróquias do Interior desde São Mateus do Sul, Rio Negro, Araucária, Rio Branco do Sul e outras.

E.W. – *No início dos anos 70?*

Pe. M. R. – Bem no início dos anos 70. Na cidade, várias [paróquias] da Periferia e do Centro. No Centro sei que tinha o Sagrado Coração de Maria, o Espírito Santo, o Perpétuo Socorro e o Bom Jesus. São as 4 paróquias do centro que aderiram à proposta.

E.W. – *No início dos anos 70, deviam ter muitas comunidades? Na época, vocês tinham uma idéia de quantas comunidades surgiram?*

Pe. M. R. – Ah, não tenho idéia.

E.W. – *Mas eram muitas...*

Pe. M. R. – Sim. Mas eu passei aquilo que eu tinha aprendido, pela experiência. Daí todos eles fizeram a mesma experiência que eu fiz, de despertar... A formação era a seguinte: se reuniam todos os representantes das comunidades, discutiam juntos os próximos passos; se fazia a avaliação daquilo que tinha acontecido e bola pra frente. Só sei que foi assim até o ano de 1978. Após 1978, percebi que a coisa era tão importante, tão grande onde muita gente vinha do Interior para Curitiba; tendo aqui os Seminários que faziam a formação para todas as Dioceses do Paraná, eles vinham, aqui na Paróquia, e nas outras também, para fazer estágio, para ver... Eu sei que hoje diversos desses [padres] são bispos. Por exemplo, o bispo de Umuarama, o bispo de Brasília, o arcebispo de Londrina... Tem tanta gente que esteve aqui, que bebeu desta água e me reconhece como professor [risos]. Quando fui participar do *Encontro Estadual* em Londrina, estavam presentes vários bispos. O bispo de Umuarama conversava comigo com um respeito, com uma devoção.

Conversamos... Eu perguntei a ele: __ o Sr. gosta das comunidades? Ele respondeu: __ Sim. Após o encontro que tivemos naquele dia, em tal lugar, eu gostei muito. Daquele dia em diante estou trabalhando nesta linha e não acredito em outra coisa. Assim ocorreu com muitos outros.

E.W. – *Foi após o período de Coordenação da Pastoral da Arquidiocese que o Sr. assumiu a Paróquia São Pedro Apóstolo ou junto com a Coordenação já atuava na Paróquia?*

Pe. M. R. – Não. Eu vim porque tínhamos o Seminário no Xaxim; vim em 1967 para o bairro Xaxim. Dom Manuel fundou uma paróquia no Xaxim que era a paróquia São Francisco de Assis. São Pedro [*atual paróquia*] tinha 30 famílias naquele tempo. 30 casas! Nestas 30 casas encontrei um [*leigo*] que se chama Luiz Juaiz. Até hoje, está morando aqui. É morador antigo. Eu nunca imaginava que dariam algum valor à Igreja. Você sabe que além de tudo, eram pessoas que não participavam muito da Igreja. Era gente do Interior, que iam na missa vez e quando... Mas depois despertaram e viraram leigos... Uma vez cheguei a contar em uma certa altura mais de 2 mil lideranças leigas, entre homens, mulheres, adolescentes, jovens...

E.W. – *Em toda a Arquidiocese?*

Pe. M. R. – Não, não, não. Somente aqui na paróquia. Havia mais de 2 mil lideranças.

E.W. – *Isso a partir de quando, em que década?*

Pe. M. R. – Nos anos 80. Porque em 1983 foi dividida em 5 paróquias.

E.W. – *Nesta época, da divisão da paróquia, tinha quantas CEB's na paróquia São Pedro?*

Pe. M. R. – Aqui tinham 48 comunidades na paróquia.

E.W. – *E a paróquia ficou com quantas comunidades a partir da divisão?*

Pe. M. R. – A paróquia São Pedro ficou com 5 comunidades: São Pedro, Urano, Rex, Independência e Acordes. Hoje nós temos 15 comunidades. Só temos 15 porque não damos mais conta; se fossemos ver a realidade, seriam 18 [*risos*]. O que aconteceu é que naquela época éramos praticamente somente nós. Hoje, nós temos os benditos evangélicos que dividem a comunidade, enfraqueceram bastante...

E.W. – *A presença dos evangélicos é forte?*

Pe. M. R. – É... Depois entrou aquele espírito da Renovação Carismática. Veio trazer um novo espírito que dividiu também a comunidade.

E.W. – *Tiveram muitas lideranças que aderiram à Renovação Carismática?*

Pe. M. R. – Sim e começaram a brigar entre elas. A linha da comunidade é uma linha de inserção, de luta, caracterizada pelas lutas. A Igreja carismática tem uma linha de louvor, de oração, espiritual. Aí deu muita briga, muita briga...

E.W. – *A partir da caminhada das CEB's, de que forma o povo assimilava o discurso da Teologia da Libertação? Era bem aceito?*

Pe. M. R. – Olha, não foi preciso discurso. Porque a vivência da comunidade é a Teologia da Libertação. Por quê? Desde aquele primeiro encontro com Clementino na comunidade Campinas eu já senti que eles levantaram o problema do desemprego, do sem-teto, dos analfabetos... Desde aquela época. Dos problemas de saúde, não havia escolas... Então, trabalhar com o povo de imediato você entra em contato com a realidade sofrida do nosso povo. E a libertação? A união do povo, à luz da Palavra de Deus, se organiza e se vai lutando. É por isso que aqui foi o primeiro lugar, o primeiro posto comunitário de saúde foi realizado aqui, pelo movimento que eles fizeram. Queriam hospital... E conseguimos o primeiro posto comunitário de saúde, ajudado pelo Governo e pela Prefeitura, mas com gente nossa. Depois, começaram a surgir vários outros postos de saúde. Escolas? Nossa Senhora! Em todo lugar que tinha comunidade o pessoal lutava e conseguia a escola. Nós temos aqui uma inflação de escolas. Depois veio a luta pelo ônibus, a luta pela água. Fomos os primeiros a termos a iluminação pública; o primeiro lugar que tivemos a água encanada; um dos primeiros bairros que receberam asfalto; Nossa Senhora! Por quê? Porque o povo aqui era organizado.

E.W. – *A partir do momento que a comunidade ia participando, como que a Cúria reagiu? Com discriminação? Apoiava ou não? Como que o Sr. percebia?*

Pe. M. R. – Bom, aqui vamos distinguir duas coisas: a presença de Dom Pedro e se a coisa [CEB's] foi enviada por causa dele. Desde o dia em que fez a visita pastoral e se encantou tanto e depois ele sentiu a reação terrível de muitos padres diocesanos de Curitiba que começaram a perseguir Dom Pedro e a manifestarem descontentamento, porque dom Pedro valorizava muito esta parte. Ele ficou muito, muito chocado com isto e começou a distanciar-se. Mas, afetivamente, ele sempre apoiou. Sempre! Ele sempre veio aqui e sempre ajudou. Nunca veio para condenar. Agora, até o ano de 1978; porque depois fui fazer um curso de Pós-graduação na Bélgica para ter uma base um pouco sólida, pelo fato que a minha teologia era tridentina e eu precisava de uma teologia sistematizada...

E.W. – O Sr. foi à Louvain fazer Pós-graduação em Teologia?

Pe. M. R. – Sim. Voltei com mais segurança.

E.W. – *Quanto tempo o Sr. ficou lá?*

Pe. M. R. – Um ano. Portanto, Dom Pedro sempre apoiou. Agora, enquanto Arquidiocese, o nosso projeto era seguir as Comunidades Eclesiais de Base. Mas a partir dos anos 80, depois que eu voltei da Bélgica, percebi que eles conseguiram trabalhar e mudar o caminho da Arquidiocese. Tanto é que Dom Albano me disse: __ para nós, as CEB's não são mais a prioridade. E agora? Agora, são as pastorais.

E.W. – *O Sr. está falando do Conselho Presbiteral?*

Pe. M. R. – É. Tinham feito a pastoral das Santas Missões Populares em 75, 76, 77... Ali foi o ponto final, porque os padres rejeitaram. Não foi só opção dos padres, foi opção das missões. Mas, aquelas 35 paróquias continuaram... [pausa] Até hoje. Todo o último sábado do mês, nas Paulinas, reúnem-se o Grupo de Reflexão da Arquidiocese. Naquele tempo era enorme, agora ficou bem reduzido. Mas, eles perseveraram sendo que Dom Pedro sempre apoiou. Mas, aquele entusiasmo dos bispos, por aquilo que o povo falava... Eles sentem mais desgaste, mais crítica e não tem apoio. Aí começaram a dizer que este caminho é um caminho totalmente horizontal, de uma Igreja horizontal. Conheci outra palavra [risos]. As comunidades são horizontais e verticais; é tudo junto. É a vida!

E.W. – *Mas será que esta mudança de orientação pastoral não tem a ver, no início dos anos 80, com a obra de Leonardo Boff “Igreja, Carisma e Poder” entre outras influências da Teologia da Libertação na Arquidiocese?*

Pe. M. R. – Não. Como caminhada oficial da Igreja, em 1968 tivemos a Conferência Episcopal de Medellín que deu uma abertura no sentido de uma Igreja horizontal, de uma Igreja comprometida com a vida do povo, principalmente através das comunidades. Não se tinha outra opção: comunidades engajadas na vida do povo para solucionar os gravíssimos problemas sociais do Brasil. Em 1979, depois de ter voltado de Louvain houve o CELAM de Puebla e ali já houve um retorno tremendo da Igreja tridentina. Cinquenta por cento (50%) de Puebla é Igreja tridentina e 50% é Igreja do Vaticano II. Se você ler o documento, você vai perceber de maneira clara as duas posições. Foi dom Luciano Mendes que conseguiu costurar um pouco com [documento] “Comunhão e Participação” em uma opção preferencial pelos pobres, “preferencial” [dá ênfase]. Quer dizer, pobres sim, mas, não vamos dar muita bola para eles. [risos] A Igreja começou a dar muita ênfase a estrutura paroquial, diocesana, clerical, etc., e as comunidades? Sim, mas... Começou uma guinada terrível. Aquele entusiasmo dos anos 70 que te contei agora virou crítica. Visão crítica. Comunidade sim, mas a paróquia era o dodói do João Paulo II. Para ele, a comunidade não existe. O João Paulo II morreu e as comunidades nunca entraram na cabeça dele. É a paróquia e pronto. A paróquia é o lugar dos movimentos espirituais, de cursilho, do movimento carismático... É por isso que fortalece a estrutura e recolocaram novamente a Igreja tridentina. Eu já tinha saído dela... [risos]

E.W. – *Estava instalada novamente?*

Pe. M. R. – Estava. Até hoje. Nossa Senhora! Que coisa difícil! Daí aqueles que seguiram com teimosia este caminho [CEB's] realmente não encontraram mais apoio. Aliás, houve muitas críticas e desconfiança. Mas, como você explica o fato que sempre tivemos em nossos encontros nacionais CEB's? Agora estamos no 12º. Intereclesial e sempre com muito entusiasmo, com muita participação dos bispos, com muita participação do povo, sempre na linha do engajamento, da libertação...

E.W. – *Na Arquidiocese também havia o Encontro Arquidiocesano das CEB's, com cursos de formação das CEB's. Foram várias lideranças que participaram: leigos, padres, religiosos, freiras, seminaristas...*

Pe. M. R. – Seminaristas... Sumiram os seminaristas. Não se encontra mais uma ajuda... Inclusive eu era um dos professores do Studium Theologicum na cátedra da Pastoral e, antes ainda, havia o ITC (*Instituto Teológico de Curitiba*). Este seguiu a linha radical da CEB's e foi condenado, não autorizado pelos bispos; mas eu continuei no Studium...

E.W. – *Pe. Miguel, após o seu retorno da Bélgica, que tipos de pastorais estavam organizados na Paróquia?*

Pe. M. R. – A comunidade é uma pastoral global. A comunidade é baseada em grupos de famílias, portanto, a pastoral familiar é a coisa mais importante, mais fundamental, mas não com o nome de pastoral familiar. Ela é a própria pastoral familiar. A comunidade é formada por famílias e integra famílias. Nossa, quantos problemas familiares que existiam no meio do povo e a comunidade resolveu: de alcoolismo, de desentendimento, etc. A comunidade é poderosa neste campo de poder ajudar as famílias. [pausa] A comunidade é a própria pastoral!

A Ação Social: os pobres, os desempregados, os doentes... A comunidade está ali: conhece os doentes, ajuda os velhinhos, os desempregados, os que estão debaixo de uma lona... Mas a comunidade está aí. Ela conhece todos e ajuda. Portanto a Ação Social vira uma prática pois a comunidade vira a própria pastoral social.

Outra conquista foi às creches. Meu Deus, como tem creche por aqui! Mas, naquela época em que não tinha nada, as comunidades se organizaram e conseguiram; reuniam-se professores, doavam-se alimentos... Que coisa bonita! [risos] As mães da própria comunidade faziam comida, levavam as coisas... Tanto que todas as comunidades possuem cozinha comunitária. Todas!

Olha, te conto um fato do vigário ali da Vila Hauer. Em uma reunião, falávamos sobre a catequese sendo que tínhamos 150 catequistas. Ele perguntou: __ Mas como vocês tem 150 catequistas. Mas lá na Vila Hauer faz mais de um mês que estou no púlpito insistindo sobre a importância da catequese, dos catequistas, etc. e temos 5 catequistas. O povo não quer nada com nada aqui. O que vocês fizeram? __ Nós, não fizemos nada! Eu não falei uma só vez na igreja. Por quê? Porque a catequese não é problema meu é problema do povo. São as comunidades que organizam a catequese.

E.W. – *Pe. Miguel, o Sr. não estranha o fato que a partir dos anos 90, como na atualidade, quando falamos em CEB's e Teologia da Libertação, as pessoas agem com indiferença ou se opõem? O que o Sr. acha que aconteceu com a Teologia da Libertação?*

Pe. M. R. – Bom, a Teologia da Libertação acadêmica, dos livros, teológica é uma coisa muito importante porque é a teoria. Uma boa teoria não é nada mais prática do que uma boa teoria. Mas a TdL tem influência sobre a vida, sobre os fatos e a partir daí que tiramos os ensinamentos. Agora, tem a TdL que é a vida prática, que no meu entender as CEB's são a Teologia da Libertação. Portanto, esta prática se tivesse tido apoio de uma TdL acadêmica, teria tido mais segurança, mais firmeza. Mas, percebo que a TdL acadêmica foi aquela perseguida e vista com desconfiança em todos os níveis, que levanta os cabelos do "povo aí" [*refere-se ao clero*]. A TdL é o Evangelho vivido. É o Evangelho na prática; aquilo que te contava. A inserção com toda a problemática da vida do povo. Até que enfim a fé serve para alguma coisa: a fé que liberta, a fé que nos salva, a fé que dá comida, saúde, casa, esperança... Isto

é a Teologia da Libertação... Na prática! E quem pode condenar isso? Eu sinto que teoricamente, na parte acadêmica, cometeu-se alguns erros de exageros e entrou em colisão com outras coisas. Mas, a prática... A TdL para mim é a prática e não a teoria. Mas, é claro, que o grosso da nossa Igreja hoje está em uma outra linha, o oficial. Não estão mais na linha da Teologia da Libertação; em todos os níveis.

ANEXO A – Modelo de Autorização para a Divulgação das Entrevistas

Curitiba, ____ de _____ de 200__.

AUTORIZAÇÃO

Eu, _____, autorizo a divulgação e impressão da entrevista realizada por Ezequiel Westphal em ____/____/____, com a finalidade de pesquisa acadêmica do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Assinatura