

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE ESPECIALIZAÇÃO EM HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA
AMAZÔNIA

WALBI SILVA PIMENTEL

A IGREJA DOS POBRES:
ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DAS CEBS NO AMAPÁ (1966-1983)

Macapá – AP
2015

WALBI SILVA PIMENTEL

**A IGREJA DOS POBRES:
ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DAS CEBS NO AMAPÁ (1966-1983)**

Monografia apresentada ao Programa de Especialização em História e Historiografia da Amazônia, da Universidade Federal do Amapá, para a obtenção do grau de Especialista em História.

Orientador: Prof. Ms. Marcos Vinicius de Freitas Reis.

Macapá – AP

2015

A IGREJA DOS POBRES:
ORIGEM E DESENVOLVIMENTO DAS CEBS NO AMAPÁ (1966-1983)

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado para a obtenção de título de Especialista no Programa de Especialização em História e Historiografia da Amazônia da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) pela banca examinadora formada por:

Macapá, 16 de junho de 2015.

Prof. Ms. Marcos Vinicius de Freitas Reis – UNIFAP
(Orientador)

Prof.^a Dr.^a Carmentilla das Chagas Martins – UNIFAP

Prof. Dr. Dorival da Costa dos Santos – UNIFAP

Macapá - AP

2015

Para o Sr. Isáias Gomes de Almeida (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

A Deus pela perseverança que me tem dado desde o início deste curso de Especialização. Houve momentos em que a desistência foi um sentimento atraente que quase me levou a pôr fim nesta etapa antes do tempo. Porém, Ele me deu forças para vencer momentos difíceis e me persuadiu a continuar. Talvez seja um propósito maior.

A meus pais Walderi Costa Pimentel e Cléofas da Silva Pimentel que desde as séries iniciais até a Universidade, me deram sempre um grande apoio nos estudos.

À minha namorada, Ana Carolina dos Santos Rodrigues, pela paciência que sempre me reservou, sobretudo, nos momentos mais delicados da pesquisa.

A meus amigos da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, por todos os momentos juntos e também o perdão pela ausência durante estes estudos.

Especialmente ao Pe. Luís Carlini, que me deu motivos para viver e acreditar nas comunidades.

Ao Sr. José Amanajás, dona Gercina Cardoso, dona Lucinda Gomes, por me inspirarem como animadores das comunidades e, sobretudo, seres humanos. Seus exemplos extrapolam qualquer barreira religiosa ou temporal. Obrigado também pelo tempo dedicado à minha pesquisa, assim como também a dona Maria Elísia, Sr. Sandro Gallazzi e Telma Maria Brito, suas ajudas foram muito importantes para a concretização desse trabalho que também se tornou para mim, um sonho realizado.

Ao Professor Marcos Vinicius de Freitas Reis, pela solícita orientação sempre objetiva. Creio que pude aprender bastante, em especial em nossas discussões tanto acadêmicas quanto eclesiais.

RESUMO

Impulsionada pelas mudanças ocorridas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pelo Documento de Medellín (1968), a Igreja Católica no Amapá adota em fins da década de 60 o caminho das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como modelo pastoral, em vista da necessidade de fazer a Igreja presente numa região de fronteira, carente da presença do Estado. Devido à falta de padres, as Comunidades são incentivadas e inclusive crescem em número principalmente nas áreas interioranas e periféricas de Macapá, onde a solidariedade é cada vez mais importante para a subsistência dos moradores. O desenvolvimento dessas estruturas eclesiais e o seu agir político é matéria para este estudo, que se valeu para isso de fontes da história oral, edições de jornais da época e relatórios da Prelazia de Macapá, tendo como recorte cronológico o período de gestão do bispo Dom José Maritano à frente da Igreja no Amapá (1966-1983).

Palavras-chave: Igreja Católica. Comunidades Eclesiais de Base. PIME. Ditadura Militar. Amapá.

ABSTRACT

Stimulated by the changes occurred by the Second Vatican Council (1962-1965) and by the Medellin Document (1968), The Catholic Church in Amapa adopt in the late 1960's the way of the Basic Ecclesial Communities (CEBs - in Portuguese) as a pastoral model, in view of the necessity to do the Church present in a border region, in need of the presence of the State. Because of a lack of priest, communities are encourage and, including, grow in number especially in heartland and outlying areas of Macapa, where solidarity is more and more importante to the inhabitants' subsistence. The development of these eclesial structures and its political behave is matter for this study, that made use of sources of oral history, newspaper editions of the time and reports of the Prelacy of Macapa, providing as a chronological snippet the management period of the bishop José Maritano in the lead of the Church in Amapa (1966-1983).

Key-words: Catholic Church. Basic Ecclesial Communities. PIME. Militar dictatorship. Amapa.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | | |
|---------------|--|----|
| TABELA 1 | Quantidade de praticantes das religiões católica, protestante e espírita nos censos de 1940 e 1962 do IBGE. | 21 |
| MAPA 1 | Presença das ordens religiosas na Amazônia colonial | 45 |
| MAPA 2 | Planta da cidade de Macapá (1977). | 72 |
| FOTOGRAFIA 1 | Bairro do Buritizal em 1976. | 72 |
| FOTOGRAFIA 2 | Bairro do Buritizal em 1976. | 73 |
| FOTOGRAFIA 3 | Construção de casas no Bairro do Buritizal em 1976. | 73 |
| FOTOGRAFIA 4 | Construção da casa do Sr. Isaías Gomes, no Bairro dos Congós, em 1977. | 74 |
| FOTOGRAFIA 5 | Movimentos: Cruzada Eucarística, Filhas de Maria, Apostolado da Oração e Congregação Mariana. | 76 |
| FOTOGRAFIA 6 | Escola de marcenaria para meninos de rua, coordenada por mais de 10 anos pelo Sr. José Amanajás. | 90 |
| FOTOGRAFIA 7 | Cantina comunitária do Buritizal. | 91 |
| FOTOGRAFIA 8 | Produtos à venda na Cantina comunitária. | 91 |
| FOTOGRAFIA 9 | Campanha das hortas caseiras. | 92 |
| FOTOGRAFIA 10 | Detalhes das pinturas nas paredes da Paróquia Nossa Senhora do Brasil, no município de Porto Grande. | 95 |
| FOTOGRAFIA 11 | Missa presidida pelo Pe. Luis Carlini em comemoração de aniversário do mutirão de construção de casas na Paróquia de Porto Grande. | 96 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|----------|--|
| ACB | Ação Católica Brasileira |
| ACO | Ação Católica Operária |
| AHDM | Arquivo Histórico da Diocese de Macapá |
| ALN | Aliança Libertadora Nacional |
| AP | Ação Popular |
| BPR | Bloco Popular Revolucionário |
| CEBs | Comunidades Eclesiais de Base |
| CELAM | Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho |
| CENESC | Centro de Estudos de Comportamento Humano |
| CF | Constituição Federal |
| CIMI | Conselho Indigenista Missionário |
| CJP | Comissão Justiça e Paz |
| CNBB | Conferência Nacional dos Bispos do Brasil |
| COs | Círculos Operários |
| CONTAG | Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura |
| CPC | Centro Popular de Cultura |
| CPO | Comissão Pastoral Operária |
| CPT | Comissão Pastoral da Terra |
| DOI-CODI | Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna |
| DOPS | Delegacia de Ordem Política e Social |
| EAP | Escola de Agentes de Pastoral |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| ICOMI | Indústria e Comércio de Minérios |
| IDAC | Instituto de Ação Cultural |
| INCRA | Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária |
| IPAR | Instituto de Pastoral Regional |
| FECCAS | Federação Cristã de Camponeses de El Salvador |
| FMLN | Frente Farabundo Marti de Libertação Nacional |
| FPLFM | Forças Populares de Libertação Farabundo Marti |
| FSLN | Frente Sandinista de Libertação Nacional |

| | |
|--------|---|
| JAC | Juventude Agrária Católica |
| JEC | Juventude Estudantil Católica |
| JIC | Juventude Independente Católica |
| JOC | Juventude Operária Católica |
| JOT | Juventude Oratoriana do Trem |
| JUC | Juventude Universitária Católica |
| LEC | Liga Eleitoral Católica |
| MASTER | Movimento dos Agricultores Sem Terra |
| MEB | Movimento de Educação de Base |
| MFC | Movimento Familiar Cristão |
| MBTC | Movimento Mundial dos Trabalhadores Cristãos |
| MOAC | Movimento Operário da Ação Católica |
| MPC | Movimentos Populares de Cultura |
| PCB | Partido Comunista Brasileiro |
| PIME | Pontifício Instituto das Missões Exteriores |
| PMDB | Partido do Movimento Democrático Brasileiro |
| PT | Partido dos Trabalhadores |
| RURAP | Instituto de Terras do Amapá |
| TFP | Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade |
| TF | Território Federal |
| TL | Teologia da Libertação |
| UECSA | União dos Estudantes dos Cursos Secundaristas do Amapá |
| ULTABs | União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas |
| UNE | União Nacional dos Estudantes |
| UNESCO | Organização das Nações Unidas pela Educação e Cultura |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| CAPÍTULO I: A IGREJA E O ESTADO BRASILEIRO | 16 |
| I – O Padroado Régio e a crise da Cristandade no Brasil (séculos XVI – XIX) | 16 |
| II – A Neocristandade e a República (1916- 1955) | 19 |
| III – O progressismo católico (1955-1985) | 28 |
| CAPÍTULO II: A IGREJA NA AMAZÔNIA | 46 |
| I – Os missionários e o domínio lusitano da Amazônia (sécs. XVII-XVIII) | 46 |
| II – D. Macedo Costa e o combate contra a modernização da Amazônia (séc. XIX) | 56 |
| III – Macapá: religiosidade e conflito (1913-1965) | 60 |
| CAPÍTULO III: A IGREJA DOS POBRES NO AMAPÁ (1966-1983) | 74 |
| I – “porque não tinha rua, era caminhos”– O (sub)desenvolvimento do Buritizal nas décadas de 60/70 | 74 |
| II – Movimentos eclesiais e comunidades de base: participação dos leigos antes das CEBs | 79 |
| III – “fazia um peixe assado e depois fazia a reunião e deixava organizado o pessoal”: constituição e organização das CEBs no Amapá | 82 |
| IV – “Aí quando um se mexia os outros também, porque a dor dum era a dor do outro”: a ação social e política das CEBs no Amapá | 92 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 105 |
| FONTES | 108 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 111 |

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos têm ganhado destaque os trabalhos acerca do período ditatorial militar no Brasil (1964-1985). A emergência do aniversário de 51 anos do golpe civil-militar de 1964 tem proporcionado uma ampla gama de trabalhos acerca do período, além de palestras e debates acadêmicos em todo o Brasil. Em nível de políticas públicas, a formação da Comissão Nacional da Verdade e seus escritórios estaduais têm possibilitado também maiores estudos sobre o período, à medida que o levantamento de documentos e testemunhas das agruras do regime então implantado têm possibilitado o aprofundamento de pesquisas sobre o tema. A conjuntura política nacional de ter à frente uma presidente que fez parte de grupos de resistência à ditadura também tem possibilitado essa preocupação e ampliação do debate.

O advento da preocupação em conhecer este período, de denunciar as mazelas cometidas contra o sistema político democrático, assim como investigar os movimentos sociais que surgiram nessa época, também abrangeu o estudo das atuações políticas advindas de setores da Igreja Católica Apostólica Romana que no Brasil deste período deram contribuições à luta pelo restabelecimento do regime democrático, muitas vezes denunciando crimes contra os direitos humanos, abrigando opositores frequentemente postos na clandestinidade pelo regime e ajudando no ressurgimento dos movimentos sociais, que tiveram de setores das bases da Igreja um apoio importante.

Partindo desse pressuposto, muitos trabalhos foram feitos tratando sobre essa preocupação política da Igreja, a partir mesmo de fins dos anos 70 por autores como Paulo José Krischke, que em 1979 publicou *A Igreja e as crises políticas no Brasil*¹, onde faz um apanhado histórico da Igreja desde a emergência do populismo nos anos 30 até os conflitos e as buscas de diálogo característicos dos anos 60 e 70. No mesmo ano, Márcio Moreira Alves também publicou *A Igreja e a política no Brasil*², fazendo um trabalho semelhante. Assim como Thomas C. Bruneau em *Religião e politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário*³, igualmente publicado em 1979. Sete anos depois, Paulo José Krischke e Scott Mainwaring organizaram *A Igreja nas bases em tempo de transição (1974-1985)*⁴, onde os artigos de diversos autores dão enfoque à participação do laicato nas organizações de base tais como nas

¹KRISCHKE, Paulo José. *A Igreja e as crises políticas no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

²ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

³BRUNEAU, Thomas C. *Religião e politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

⁴KRISCHKE, Paulo J; MAINWARING, Scott (orgs.). *A Igreja nas bases em tempo de transição*. Porto Alegre: L&PM/CEDEC, 1986.

Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), nos movimentos sociais e mesmo em partidos políticos nesse momento de abertura política.

Mas, estudos de fôlego surgem a partir de 1989 com *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*⁵, escrito por Scott Mainwaring, onde o autor traça um panorama detalhado do posicionamento político da Igreja brasileira, desde os primeiros anos da República até a reabertura política, dando enfoque às diversas correntes existentes no Catolicismo Brasileiro e seus posicionamentos políticos no decorrer das décadas. E, por fim, os anos 2000 trazem estudos mais detalhados sobre determinados aspectos dessa participação política da Igreja, como Kenneth Serbin, que em 2001 lança *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*⁶ investigando os diálogos secretos entre bispos e militares na Comissão Bipartite e Renato Cancian, que em 2005 lança *Comissão Justiça e Paz de São Paulo: Gênese e atuação política (1972-1985)*⁷, esmiuçando a atuação desse órgão que em São Paulo ganhou contornos claros de entidade denunciando o Regime Militar, no que tange à tortura e assassinatos.

Por fim, dentre os estudos sobre as atuações da Igreja Católica na América Latina não poderiam deixar de constar nessa pequena relação *A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina*⁸ de Michael Löwy (2000) e *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*⁹, onde Ari Pedro Oro (2006) faz uma análise mais detalhada da participação política da Igreja nesses três países, desde sua chegada no período colonial até a ascensão de ditaduras militares nesses mesmos países. Alguns desses livros serviram de base para o desenvolvimento dos estudos empreendidos neste trabalho.

Sendo assim, há uma gama de estudos acerca dessa trajetória histórica da Igreja com relação ao seu agir político, desde o Padroado Régio até a abertura política pós-ditadura militar em 1985, sem contar ainda com os mais diversos artigos científicos que versam sobre o tema. A problemática surge quando se vai consultar a história local. Ainda é muito escassa a produção histórica acerca do período ditatorial na região do Território Federal do Amapá, o que se torna mais grave ao se pesquisar algo sobre a Igreja Católica. Contudo, alguns desses trabalhos, serviram de base para este estudo: *O regime ditatorial militar no Amapá: terror,*

⁵MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. 1ª reimpr. da 1ª. ed. de 1989. São Paulo: Brasiliense, 2004.

⁶SERBIN, Kenneth. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

⁷CANCIAN, Renato. *Comissão Justiça e Paz de São Paulo: Gênese e atuação política (1972-1985)*. São Carlos: EdUFSCar, 2005.

⁸LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

⁹ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar, 2006.

*resistência e subordinação 1964-1974*¹⁰, dissertação de mestrado de Dorival da Costa dos Santos (2001), onde aborda os pormenores da implementação do regime autoritário no então Território Federal do Amapá; *Rádio Educadora São José: o recurso radiofônico na comunicação católica durante os anos de chumbo no Amapá*¹¹, artigo de Rodrigo do Espírito Santo da Cunha e Milena Carvalho Bezerra Freire (2007), que também é um trabalho bastante elucidativo acerca da atuação da Rádio Educadora no período do regime autoritário e que aborda principalmente os choques que houveram entre a rádio e o governo territorial. Por fim, *A voz de Deus no lar amapaense: potencialidades de pesquisa no jornal A Voz Católica*¹², artigo de Tatiana Pantoja Oliveira (2011), que trata sobre os posicionamentos políticos da Igreja Católica frente à doutrina socialista propagada durante a Guerra Fria, expresso nas páginas do jornal *Voz Católica* nos anos 50 e 60, antecipando o regime autoritário militar, assim como o trabalho de Sidney da Silva Lobato (2013), *A cidade dos trabalhadores: Insegurança Estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964)*¹³, tese de doutorado que embora também trabalhe o período anterior ao golpe, serve de base para o entendimento do contexto histórico do Território Federal do Amapá, quando da implantação do novo regime.

A escassez de produções sobre o Amapá e a Amazônia naquele período, foi a principal motivação para o advento deste estudo. Acompanhando então o movimento regional, nacional e continental de fomento às CEBs, surgiu a necessidade de se aprofundar na origem e desenvolvimento de tais estruturas eclesiais em terras amapaenses.

Dessa forma, este trabalho buscará analisar o surgimento e o desenvolvimento das CEBs no Território Federal do Amapá, com ênfase na região da Capital Macapá, utilizando como recorte cronológico o período do episcopado de Dom José Maritano, segundo bispo prelado e primeiro diocesano da região conhecido como o bispo que trouxe as CEBs para o Amapá. Imbuídos desse objetivo comum, busca-se conhecer como se deu a formação das CEBs em Macapá, bem como desvelar sobre o papel dos leigos nestas estruturas eclesiais e identificar possíveis choques entre Igreja e Estado decorrentes da prática pastoral das comu-

¹⁰ SANTOS, Dorival da Costa dos. *O regime ditatorial militar no Amapá: terror, resistência e subordinação 1964-1974*. 2001. 137 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

¹¹ CUNHA, Rodrigo do Espírito Santo da; FREIRE, Milena Carvalho Bezerra. *Rádio Educadora São José: o recurso radiofônico na comunicação católica durante os anos de chumbo no Amapá*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/5o-encontro-20071/Radio%20Educadora%20Sao%20Jose%20o%20recurso%20radiofonico%20na.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

¹² OLIVEIRA, Tatiana Pantoja. “A voz de Deus no lar amapaense: potencialidades de pesquisa no jornal A Voz Católica”. In: AMARAL, Alexandre et. al. (orgs.). *Do lado de cá: fragmentos de história do Amapá*. Belém: Açai, 2011, p. 219-237.

¹³ LOBATO, Sidney da Silva. *A cidade dos trabalhadores: Insegurança Estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964)*. 2013. 240 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

nidades. Para tanto, trabalha-se com as hipóteses de que o bispo Dom José Maritano tratou de criar essas estruturas eclesiais, para solucionar o problema de falta de padres neste Território Federal, além de ter sido, possivelmente, uma forma de denunciar o autoritarismo das elites dirigentes políticas.

No primeiro capítulo, intitulado *A Igreja e o Estado Brasileiro*, será feito um apanhado das relações entre a Igreja e o Estado, desde a sua existência enquanto colônia portuguesa, a ligação existente durante o regime do Padroado Régio até a Proclamação da República e a separação dos dois entes; os movimentos efetuados pelo episcopado nacional para restabelecer os privilégios decorrentes do padroado, até a conformação da Igreja à nova situação e novas estratégias para reafirmação da Igreja no cenário nacional, até os choques advindos com o regime autoritário acompanhados pelos sucessivos documentos que convidavam a Igreja de todo o mundo a não calar diante das injustiças e o novo perfil da Igreja diante do processo de abertura política e volta ao Estado de direito.

No segundo capítulo intitulado *A Igreja na Amazônia* já se busca uma diminuição da escala de observação em nível regional, percebendo na história da ocupação católica da Amazônia um amplo movimento primeiro de garantia das fronteiras coloniais e da mão de obra indígena, e depois num outro movimento de defesa dos ideais religiosos perante uma sociedade cada vez mais influenciada pelos movimentos liberais europeus do século XIX, até chegar no século XX presenciando uma ocupação descontrolada do espaço amazônico por grandes empresas agrícolas, que traz como consequência a expulsão de famílias de agricultores e indígenas de suas terras, obrigando a Igreja a se posicionar, o que entre outros aspectos levará à escrita do Documento de Santarém pelos bispos locais em 1972, além de cartas pastorais de denúncia à situação de descaso dos poderes públicos ante a população.

Por fim, o terceiro capítulo, intitulado *A Igreja dos pobres no Amapá (1966-1985)*, trará a análise das primeiras CEBs na região e como elas surgiram e se desenvolveram, se espalhando pelo Território Federal do Amapá, bem como analisando também a participação política desses membros das CEBs.

Utilizou-se como metodologia para esta pesquisa, entrevistas com padres e leigos participantes na época das CEBs, bem como a utilização do jornal *A Voz Católica* (um dos principais meios de comunicação da então Prelazia de Macapá, juntamente com a Rádio Educadora São José), de cartas pastorais e de correspondências pessoais e relatórios de atividades da Diocese, que ainda podem ser encontradas com alguns dos leigos participantes das CEBs e no Arquivo Histórico da Diocese de Macapá.

Essas entrevistas são características da história oral, que se pode entender como a realização dessas entrevistas com pessoas que participaram ou testemunharam não só acontecimentos, mas também representações, conjunturas, a fim de aproximar-se do objeto de estudo (ALBERTI, apud MATOS e SENNA, 1990, p.52) para “ver por cima de seus ombros” (GINZBURG, 1991, p. 206). Sem dúvida um instrumento importante para conhecermos os sujeitos históricos dessas primeiras comunidades que são em geral pessoas simples, anônimas, mas com seus sonhos, crenças, lembranças do período que será estudado. Importante colocar que assim como as fontes escritas, as fontes orais também são passíveis de uma análise minuciosa, já que estão permeadas pela subjetividade daqueles que compartilham sua comunicação, dependendo, muitas vezes do próprio estímulo do entrevistador, uma vez que está intimamente ligada à memória do sujeito que é a “presença do passado, como uma construção psíquica e intelectual de fragmentos representativos desse mesmo passado, nunca em sua totalidade, mas parciais em decorrência dos estímulos para sua seleção” (ALBERTI, apud MATOS e SENNA, 1990, p. 96).

Também foi importante para o estudo a utilização de jornais, cartas pastorais, correspondências particulares e relatórios, uma vez que através das mesmas puderam-se captar as opiniões e representações que tais pessoas, clérigos e leigos, tinham das CEBs e da situação que percebiam ao seu redor, de pobreza e autoritarismo político; lembrando que esta opinião está inserida no contexto ideológico e histórico daquele momento e local em que foi escrita (BACELLAR, 2005, p. 63).

Dessa forma, buscar-se-á nesta pesquisa, sobretudo enxergar na atuação dos leigos, das pessoas humildes, a formação das Comunidades Eclesiais de Base no Amapá. Pesquisas anteriores muito ligadas ao aspecto nacional, acabaram por encobrir muitas vezes esses sujeitos históricos, só aparecendo na maioria das pesquisas a figura da hierarquia, em geral dos bispos e alguns padres de grande representatividade. Diminuindo a escala de observação, procurou-se encontrar esses sujeitos menores, dar-lhes voz para que se possa conhecer também a sua história.

CAPÍTULO I

A IGREJA E O ESTADO BRASILEIRO

Quando se estuda a atuação da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil nas décadas de 60 e 70 precisa-se primeiro compreender como se davam as relações entre Igreja e Estado no país, desde a sua colonização. Assim, será entendido a articulação do poder religioso e do poder político nas diversas mutações do contexto brasileiro. Para isso serão utilizados alguns autores da historiografia sobre o catolicismo, para embasar a discussão proposta no trabalho presente, tais como Marcio Moreira Alves, Renato Cancian, Ana Carletti, Ralph Della Cava, Michael Löwy, Scott Mainwaring, Ivan Aparecido Manoel, Ari Pedro Oro, Imerson Alves Barbosa e Kenneth Serbin, entre outros.

I – O Padroado Régio e a crise da Cristandade no Brasil (séculos XVI – XIX).

No período das chamadas Navegações as relações entre Igreja Católica e o Estado Português já estavam consolidadas desde o período da chamada *Reconquista* da Península Ibérica¹⁴. O catolicismo fundamentava e apoiava as ações do Estado, enquanto as autoridades políticas financiavam e ofereciam outros privilégios ao monopólio católico na Península Ibérica.

Nesta mesma temporalidade, os portugueses iniciam o processo de colonização no Brasil, cujo nome inicial trará a marca da religiosidade católica arraigada no seio da sociedade portuguesa: *Terra de Santa Cruz*¹⁵. Essa colonização contará com o apoio do clero católico, presente desde o momento da chegada da esquadra de Pedro Álvares Cabral.

Desde então, as relações entre Igreja e Estado se fazem presentes de forma significativa. Essa aliança será transplantada na América Portuguesa pelo modelo do *Padroado Régio*: a Igreja tornava-se departamento do Estado português, isto é, a própria Coroa Portuguesa era a responsável por fundar paróquias, construir igrejas, organizar as missões, além de pagar os salários dos religiosos. Dessa forma, o clero acabava por se tornar submisso ao Estado, uma

¹⁴ A Península Ibérica, onde se localizam Portugal e Espanha, teve sua região ocupada por muçulmanos desde o período medieval. A Igreja Católica apoiou a monarquia portuguesa no processo de “reconquista” cristã da península (iniciada ainda no século X), uma vez que se tratava também de expansão da fé católica; logo uma série de direitos foi dada paulatinamente pela Igreja, sendo um desses direitos o do *Padroado Régio*, pela qual a Coroa Portuguesa se torna patrona de missões e instituições eclesiásticas católicas apostólicas romanas em todos os domínios portugueses, inclusive coloniais. Esse processo de reconquista termina apenas em 1492 com a conquista do Reino de Granada. (MOLEDO JÚNIOR, 2008).

¹⁵ O nome carrega o sentido de propagação da fé inerente ao colonialismo do século XVI, que terá como uma das marcas fundamentais a difusão da fé católica apostólica romana nas novas terras ibéricas. O nome “Brasil” começará a aparecer a partir de 1503 (FAUSTO, 2011).

vez que na colônia, este era quem organizava a disposição dos padres e bispos pelo território, dividindo inclusive as áreas de missão entre as ordens religiosas (ORO, 2006). Contudo, essa submissão nem sempre foi pacífica durante o período colonial; houve momentos de choque e de consequências drásticas como a expulsão dos jesuítas dos limites do Reino Português pelo Marquês de Pombal, fatos melhores analisados no capítulo 2 deste trabalho.

O Padroado Régio foi confirmado após a independência com a outorga da Constituição de 1824, já no período imperial brasileiro. Sendo coordenada pelo filho do rei português – D. Pedro I – e seus correligionários, a Independência não trouxe mudanças substanciais à sociedade brasileira. Entre as tantas medidas que foram mantidas dos tempos coloniais estão a continuação do Catolicismo como religião oficial do Império, além da permanência do Padroado Régio – que logo será uma das causas do desgaste da Monarquia. Além da administração da Igreja e do pagamento de salários, ao Estado brasileiro também cabia a adesão ou não a bulas pontifícias mesmo tratando exclusivamente de temas religiosos, o que será motivo de contendas com o clero durante o II Reinado (ORO, 2006).

Apesar disso, para Oro (2006), a Constituição de 1824 representou um avanço no que se refere à liberdade religiosa no país, mesmo mantendo o Padroado Régio. Conforme ditava o artigo 5º, “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma no exterior do Templo”¹⁶. Dessa forma, a mesma acabava por declarar que ninguém poderia ser perseguido por motivos religiosos, com a condição de respeitar a religião do Estado, não ofender a moral pública e os estrangeiros expressarem suas crenças não católicas em suas próprias línguas e no âmbito apenas doméstico. Isso significou o início da coexistência religiosa entre católicos e sobretudo protestantes no Brasil, com o assentimento do Estado.

Interessante observar que tanto no Período Colonial quanto no Monárquico os leigos detinham uma grande presença, em especial nas festividades religiosas na forma de irmandades e confrarias, associações de cunho religioso que organizavam festas de santos e até mesmo construção de capelas em regiões distantes (BARBOSA, 2007).

Apesar de reafirmada com a Constituição, no mesmo século XIX o Padroado começa a entrar em crise. Assim como no período colonial (a exemplo dos conflitos entre jesuítas e o Estado Português, melhor exemplificados no 2º Capítulo), também agora no Império essa submissão não será totalmente aceita pelo clero; ocorrem conflitos que acabam por desgastar

¹⁶ Extraído de BRASIL. Constituição (1824). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 1 ago. 2014.

a instituição do Padroado, que aliados a outros fatores levarão ao seu fim. Nesse sentido, podemos demarcar como importante para o desgaste desta instituição a implementação no Brasil dos nuncios¹⁷ apostólicos a partir de 1808, que como representantes da Cúria Romana em solo brasileiro tratarão de aos poucos diminuir as influências estatais sobre a Igreja para colocá-la de acordo com as diretrizes da Santa Sé (BARBOSA, 2007, p. 16). Além disso, ocorrem alguns choques entre Estado e Igreja no século XIX, a exemplo do governo do Padre Feijó no período regencial, quando ocorre o *Cisma de Feijó* (1827-1838) – querelas entre o Pe. Diogo Feijó e a Santa Sé, iniciadas com sua recusa de uma nomeação, de autoria do Pe. Feijó, ao cargo de bispo do Rio de Janeiro. Os embates quase levam a uma separação da Igreja Brasileira da Igreja Romana, o que só chegará ao fim com a saída de Feijó da regência imperial.

Outro conflito do Período Imperial Brasileiro foi a chamada *Questão Religiosa* (1872-1875). Enquanto no plano internacional a Igreja adotava uma política de autonomia ante o poder político e de “defesa” contra a modernidade, característicos do pontificado do papa Pio IX (1846-1878) e do contexto de *romanização*¹⁸ que a Igreja vivia, no plano nacional a adoção desta conduta originou conflitos entre o Estado e o clero. Ao cumprirem as encíclicas papais¹⁹ *Quanta Cura*, *Syllabus* e *Qui Pluribus*, que proibiam a comunhão a católicos maçons além de imporem outras sanções à Maçonaria, os bispos de Olinda e do Pará, Frei Vital Maria²⁰ e Dom Macedo Costa²¹, foram presos e condenados a quatro anos de prisão em regime

¹⁷ Representantes da Igreja Católica em nível nacional de determinado país.

¹⁸ Por *romanização* se entende o processo em que o clero católico tentou, durante o século XIX, seguir estritamente as orientações da Santa Sé em Roma iniciando um processo tido como *européizante* da religião católica, o que resultou muitas vezes em atritos com o Estado e com o catolicismo popular, temas que serão mais bem abordados no capítulo 2.

¹⁹ Etimologicamente, a *Encíclica* foi empregada para designar "cartas circulares" enviadas pelos bispos a seus colegas de uma mesma região, para assegurar a unidade doutrinal. A partir de Bento XIV, em sua *Epistola Encyclica commonitoria ad omnes episcopos* (Carta circular de advertência a todos os bispos), de 3 de dezembro de 1740, esse termo se restringiu às mensagens dirigidas pelo papa, em forma de carta, a toda a Igreja Católica, "aos patriarcas, primazes, arcebispos, bispos e outros ordinários (comuns) em paz e em comunhão com a Sé apostólica". As encíclicas pertencem ao gênero das "cartas apostólicas", distinguindo-se, porém, pela universalidade de seus destinatários. ("Saiba mais: O que é encíclica?" Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/papa-enciclica.shtml>>. Acesso em: 25 fev 2015).

²⁰ Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira nasceu no dia 27 de novembro de 1844, em um engenho de açúcar em Pernambuco. Estudou no Seminário de Olinda e, depois, em Saint Sulpice, em Paris, onde resolveu se tornar um capuchinho (religioso pertencente à ordem franciscana). Entrou para o Convento Franciscano de Perpignan e, posteriormente, para o Seminário de Toulouse, onde se deu a sua ordenação no dia 2 de agosto de 1868. No fim deste mesmo ano voltou para o Brasil, tendo seguido para o Convento dos Franciscanos, em São Paulo, local onde foi lecionar. Em março de 1872, Dom Vital foi consagrado bispo, por indicação do Governo do Império do Brasil, passando a se tornar, então, o bispo de Olinda e Recife, tendo ocorrido a sua posse em 24 de maio de 1872. Foi responsável por levar a Olinda o espírito antimoderno e antimaçônico da Igreja regida pelo papa Pio IX, o que culmina na Questão Religiosa (1872-1875) (LÓSSIO e VAINSENER, 2011).

²¹ Dom Antônio de Macedo Costa nasceu em 7 de agosto de 1830 no engenho Nossa Senhora do Rosário de Copioba, em Maragogipe, na Bahia. Ingressou no Seminário da Bahia em dezembro de 1848, estudando depois na França nos seminários de Saint Celestine Saint Sulpice; foi ordenado padre em 1857, doutorando-se em Direito Canônico em Roma em 1859. Dois anos depois é ordenado Bispo do Pará. Em 1890 é nomeado arcebispo de São Salvador da Bahia, vindo a falecer um ano depois em Barbacena, Minas Gerais (NEVES, 2009). Enquanto

de trabalho forçado. Além de não permitirem a comunhão, os bispos também recusaram celebrações em lojas maçônicas e ordenaram às confrarias religiosas que expulsassem membros ligados à entidade. Embora tenham sido anistiados no ano seguinte, o episódio mostrou o conflito existente entre Igreja e Estado que, além de desgastar ainda mais a imagem do Império, vai ser motivo para a separação destas duas instituições com a emergência da República (ORO, 2006).

Esses constantes choques acabam por contribuir para a crise do Instituto do Padroado Régio no Brasil. O desgaste sofrido pelo Império e a penetração das ideias positivistas entre o oficialato militar contribuíram para a emergência da Proclamação da República, onde terá fim séculos de cristandade no país. Contudo, mesmo no período republicano percebem-se movimentos de setores da Igreja interessadas na volta a esse modelo de funcionamento eclesiástico, o que não terá êxito, mas contribuirá para deixar profundas marcas no seio da sociedade católica, sobretudo do sudeste brasileiro.

II – A Neocristandade e a República (1916- 1955).

Com a instalação da República em 1889 ocorre a separação entre Igreja e Estado pelo governo provisório, que será reiterada pela Constituição republicana de 1891. A citada constituição extinguiu o regime do padroado, secularizou os aparelhos estatais, o casamento e os cemitérios, e garantiu a liberdade religiosa para todos os cultos (ORO, 2006, p. 81). Com essa separação, a Igreja Católica “perdia a prerrogativa de religião oficial, mas ganhava em liberdade” (MENDONÇA, 2003, p. 151, apud ORO, 2006, p. 81), uma vez que agora estava livre da submissão ao Estado, podendo agir conforme as orientações da Santa Sé e não mais do Governo brasileiro.

Apesar dos conflitos surgidos no século XIX decorrentes desse modelo eclesiástico, alguns setores da Igreja tentaram voltar ao antigo aparelhamento estatal, uma vez que viam essa separação como um prejuízo à Igreja, uma perda de privilégios e até mesmo uma ameaça. Logo começou, por parte desses setores, uma mobilização para evitar estas perdas, conquistados historicamente.

bispo de Belém criou pela Diocese o jornal *A Estrela do Norte* que circulou na província de 1863 a 1869, que seria o principal canal de divulgação das ideias ultramontanas de negação da modernidade, do catolicismo popular, da maçonaria e de outras religiosidades cristãs (MARTINS, 2011). Dom Macedo Costa foi um dos bispos que viram na proclamação da República e na conseguinte extinção do padroado a possibilidade de realização das teses ultramontanas, defendendo, contra a resistência de vários outros bispos, a aceitação da República pela Igreja (SILVA, 2008).

Uma Carta Pastoral assinada pelos bispos do Brasil circulou entre as paróquias, defendendo uma “harmonia e cooperação entre as duas instituições”. Além disso, o episcopado também escreveu um documento chamado “Reclamação” dirigido ao presidente Deodoro da Fonseca, que se dizia católico, onde mostravam a necessidade de manter os interesses da Igreja. Outra iniciativa foi a criação do Partido Católico²² objetivando efetuar uma articulação política mais direta e eficaz. Contudo, sem o apoio da hierarquia, que jamais se comprometeu oficialmente com o Partido nem deu atenção aos sacerdotes e fiéis que se engajavam, o Partido Católico elegeu pouquíssimos Deputados e Senadores para a Assembleia Nacional Constituinte. Diante disso, o “Partido Católico não conseguiu (...) passar de fogo de palha de agitações locais de clérigos e leigos católicos bem-intencionados, porém politicamente mal-preparados” (LUSTOSA, 1990, p. 24, apud ORO, 2006, p. 83).

É com o passar dos anos que a comunidade e a hierarquia católica passam a admitir a ideia de “reconciliação” entre os poderes civis e eclesiásticos, sendo esse movimento iniciado a partir dos acontecimentos e gestos de apoio da hierarquia católica ao governo na década de 1914 (ORO, 2006, p. 84). A partir daí, surge a importante figura de D. Sebastião Leme, arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro e da capital da República a partir de 1921.

Mainwaring (2004) expõe que D. Sebastião²³ foi um iminente líder da Igreja no período que vai da República Velha à chamada Era Vargas (1930-1945). Leme percebia que a Igreja passava por inúmeras dificuldades em comparação com outras épocas e países; logo, em sua carta pastoral de 1916, o bispo chamava atenção para a fragilidade da Igreja institucional, as deficiências das práticas religiosas populares, a falta de padres, o estado precário da educação religiosa, a ausência de intelectuais católicos, a limitada influência política da Igreja e sua depauperada situação financeira (MAINWARING, 2004, p. 41).

²² As tentativas de fundação de um partido católico remontam a 1874, haja vista o grande número de padres e outros religiosos engajados na política, mas sem uma base partidária comum. Contudo, foi uma tentativa sem sucesso. A separação da Igreja do Estado ocorrida com a República traz novo incentivo à formação de um Partido Católico, dessa vez fundado em 1890. Segundo PRIMOLAN (2007), “dentro do projeto do catolicismo romanizado, cabia aos católicos lutar pela manutenção da união do trono e do altar, como acontecia no regime de padroado que prevaleceu durante o período monárquico. Para esses católicos, a criação de um partido político católico poderia tornar-se um instrumento fundamental para a recristianização da sociedade”. Porém, o ideal não obteve êxito pela falta de apoio por parte da Igreja. A ausência de um partido católico brasileiro vai incentivar a criação da Liga Eleitoral Católica por D. Sebastião Leme em 1922.

²³ Em 1916 foi nomeado arcebispo de Recife e Olinda, quando publicara uma carta pastoral que marca o início de um período característico pelo reatamento de relações entre Igreja e Estado brasileiro. Será nomeado arcebispo do Rio de Janeiro em 1921, ganhando destaque como o líder da Igreja na capital da República, o que será de serventia para que D. Sebastião buscasse um contato maior com Getúlio Vargas a partir de 1930, contato esse que perduraria até a morte daquele, em 1942.

A partir desses problemas Leme passou a elaborar uma série de ações para reverter tal situação, exortando o clero a cristianizar as principais instituições sociais, desenvolver um quadro de intelectuais católicos e alinhar as práticas religiosas populares aos procedimentos ortodoxos (MAINWARING, 2004, p. 41). Tal apelo logo encontrou resposta no período de governo de Getúlio Vargas, que deu o apoio necessário às reformas internas propostas pelo bispo, implementadoras do modelo de *neocristandade*²⁴ proposta pela carta de 1916.

Embora a Igreja ainda ocupasse espaços consideráveis nas áreas de saúde, educação, lazer e cultura, após a separação republicana, Leme buscava com a *neocristandade* “resgatar” o *status* do catolicismo como religião oficial do Estado. Embora sua sugestão de Emenda Constitucional²⁵ não houvesse sido aprovada, a Constituição de 1934 selou a aproximação entre Igreja e Estado, uma vez que introduziu o princípio da “colaboração recíproca” entre estado e religião.

A Igreja e o Estado Getulista possuíam uma afinidade política grande: tinham em comum a ênfase à ordem, ao nacionalismo, ao patriotismo e ao anticomunismo. Além disso, clérigos destacados acreditavam que a legislação de Vargas realizava a Doutrina Social da Igreja²⁶ e que o Estado Novo efetivamente conseguia superar os males do Liberalismo e do Comunismo (MAINWARING, 2004, p. 47). Assim, Dom Sebastião Leme tratará de influenciar nas decisões de causas públicas, conseguindo ajuda financeira estatal para amparar escolas públicas e privadas, construir igrejas, além da conquista do veto ao divórcio e da reintegração da educação religiosa ao período escolar, além de outras medidas.

Logo, a chamada *neocristandade* encontrará força a partir dos anos 30, quando a Igreja consegue espaço para pôr em prática seus principais interesses: a influência católica sobre o sistema educacional, a moralidade católica, o anticomunismo e o antiprotestantismo. Não é à toa que Ralph Della Cava diz que durante o governo Vargas, que o catolicismo foi a “religião oficial *de facto* do Estado, da nação e das elites dominantes”, assim se mantendo até a década de 60 (ORO, 2006, p. 86). Dessa forma, “o Brasil presenciava a ascensão de um Estado autoritário e de uma Igreja que finalmente recuperava acesso íntimo ao poder após 40 anos de uma República laica” (FONSECA, 2002, p. 79, apud ORO, 2006, p. 86).

²⁴ Pode-se entender como neocristandade a Igreja cuja estrutura institucional se apoia no aparelho político e administrativo do Estado (BETTO, 1981, p. 32).

²⁵ Oro (2006) explica que “visando a recuperação do poder da Igreja, D. Leme apresentou uma sugestão de ‘Emenda Constitucional’ de reconhecimento oficial da religião católica como sendo ‘a fé do povo’. Apesar da sutileza da proposta, que associava a religiosidade à sociedade e não ao Estado, a emenda foi vetada” (p. 85).

²⁶ Ao se falar em Doutrina Social da Igreja nesse período, é importante ter em vista a encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII, através da qual a Igreja começa a desenvolver uma doutrina com ênfase nos direitos dos trabalhadores.

Ainda nesse período a Igreja consegue manter seus privilégios, orientando-se politicamente como conservadora, opondo-se à secularização, à modernização, às outras religiões e pregando a hierarquia e a ordem. Destaca-se neste momento a criação de órgãos importantes para a concretização desses objetivos como o Centro Dom Vital, a Liga Eleitoral Católica (LEC) e os movimentos leigos (MAINWARING, 2004).

O Centro Dom Vital foi criado em 1922, por Jackson de Figueiredo, íntimo colaborador do agora cardeal D. Sebastião Leme. Tratou-se de um Instituto Católico pequeno, mas importante para a formação de intelectuais católicos que seriam influentes nos diversos segmentos da sociedade, inclusive nos movimentos leigos e na política, como Alceu Amoroso Lima, um dos criadores da LEC, o advogado católico Sobral Pinto (que ganhou destaque no período da Ditadura Militar como defensor dos direitos humanos), e os líderes católicos Plínio Correia de Oliveira e Gustavo Corção, entre outros.

A Liga Eleitoral Católica (LEC) foi inaugurada em 1932 e foi criada pelo cardeal Leme para orientar aos católicos como votar. Embora não estivesse ligada a nenhum partido em particular, era avidamente anticomunista, e geralmente estimulava os católicos a votar em candidatos que adotavam posições favoráveis às principais questões católicas da época, sendo de forma geral conservadores (MAINWARING, 2004, p. 48). A LEC foi de grande influência no período Vargas, tendo a Constituição de 1934, incorporado suas principais exigências, como o apoio financeiro do Estado à Igreja, a proibição do divórcio e o reconhecimento do casamento religioso, a educação religiosa e subsídios do Estado para as escolas católicas (MAINWARING, 2004, p. 48).

Interessante ver que nas décadas de 20 e 30 também no contexto internacional houve uma busca de diálogo entre a Igreja e os Estados Totalitários, mas que ao contrário do Brasil, não conseguiram ter o efeito desejado devido aos conflitos que foram emergindo. Na Itália, o líder Mussolini buscou, através do apoio da Igreja, conquistar o apoio da população nas eleições e o papa Pio IX, através do apoio do Estado Italiano, buscou conter o avanço do comunismo e solucionar o conflito no tocante aos territórios pontifícios, tomados pela Itália desde a sua unificação em 1870 – sendo o problema chamado de *Questão Romana*. Assim em 1929 a Santa Sé e o governo italiano assinavam o *Tratado de Latrão*, pelo qual criava o Estado da Cidade do Vaticano, além de a Santa Sé reconhecer Roma como capital da Itália renunciando a seus direitos sobre a cidade. Além disso, a religião católica foi reconhecida como única religião do Estado italiano, com o governo de Mussolini empenhando-se para tutelar as estruturas

eclesiásticas já existentes no país, como escolas e associações de leigos, em especial a Ação Católica (CARLETTI, 2012, p. 103).

Contudo, os conflitos logo surgiram, principalmente em torno da educação e da formação dos jovens, sendo mais conhecida a questão em torno da existência da Ação Católica. Era vista pelo regime fascista como interferência nos grupos de seus jovens e possível abrigadora de opositores ao regime, o que originou a encíclica papal *Non abbiamo bisogno* em 1931, pelo qual o papa Pio XI defendia a Ação Católica dos ataques, muitas vezes violentos, feitos por grupos fascistas. Mesmo diante desse embate, a Santa Sé sempre viu o regime fascista como um “mal menor” comparado ao comunismo. De fato, nenhum dos dois estados tinha interesse na ruptura definitiva de relações, uma vez que se via mutuamente como de grande utilidade à existência de ambos (CARLETTI, 2012, p. 106).

Na Alemanha houve o papel mais perceptível do núncio apostólico Monsenhor Eugenio Pacelli, que se tornaria o Papa Pio XII em 1939. Com a fundação do Partido Nacional-Socialista Alemão (Nazista), Pacelli proibiu os católicos de ingressarem no partido, uma vez que já havia lido o livro de Hitler *Mein Kampf*, e defendia que “tudo o que diz e escreveu traz a marca do ser egoístico, um homem capaz de passar por cima de cadáveres” (CARLETTI, 2012, p. 107). Porém, para o cargo de vice-chanceler Hitler nomeia o aristocrata Von Papen, de comprovada fé católica, que prometendo lutar contra o comunismo e buscando salvaguardar os valores cristãos e a liberdade religiosa consegue aos poucos o apoio do episcopado alemão. Esse apoio leva à assinatura de uma concordata entre Alemanha e Santa Sé em 1933 (CARLETTI, 2012, p. 108).

Não tardaram, porém, os conflitos, assim como na Itália. Em 1934 o Santo Ofício condenou os livros nazistas enquanto a Santa Sé multiplicava os protestos contra as teorias de supremacia racial, o que levou à publicação da encíclica *Mitbrennender Sorge* em 1937, que as definia como incompatíveis com a religião católica. Em 1938, a Santa Sé condenou a atitude do arcebispo austríaco, cardeal Innitzer, que apoiou a atitude da Alemanha de anexar a Áustria, assim como se declarou contra a anexação pela Itália de territórios na África, desagravando o governo italiano (CARLETTI, 2012, p. 109).

Na União Soviética as tentativas de diálogo foram infrutíferas. Tentou-se assegurar por várias vezes a liberdade religiosa e a manutenção do patrimônio da Igreja Ortodoxa, contudo não houve respostas afirmativas. A morte de Lênin em 1924 acabou com qualquer tipo de diálogo, ainda mais após a expulsão da delegação apostólica da Rússia no mesmo ano e a

publicação de leis que proibiam associações religiosas, além da expulsão de todos os religiosos do território soviético (CARLETTI, 2012, p. 107).

No Brasil, como já fora visto, houveram benefícios mútuos entre Estado e Igreja durante os governos de Getúlio Vargas. Mas, com o fim do Estado Novo, percebeu-se que o modelo de *neocrisandade* vigente, não mais atendia às necessidades da Igreja. Com o surgimento dos governos democráticos esta se viu forçada a reformular sua ênfase na autoridade e na hierarquia. Percebeu que a campanha contra protestantes e espíritas já não atingia mais seu alvo principal, o povo, e o clero continuava distante do restante da população (MAINWARING, 2004).

Aos poucos se travava um embate entre o catolicismo e as religiões crescentes entre a população nessa época. Os censos de 1940 e 1962 mostravam o crescimento do protestantismo e do espiritismo: enquanto em números relativos os protestantes e espíritas haviam aumentado em 92,81% e 65,08% respectivamente, em números reais (quando comparados como total populacional do Brasil) o aumento é de 0,3% e -0,03%, respectivamente. Mesmo assim, o número total de praticantes desses cultos ainda assustava setores da Igreja Católica preocupadas com uma “concorrência religiosa”, começada ainda no Período Imperial no Brasil. O espiritismo e religiões afro-brasileiras também penetravam cada vez mais especialmente nas cidades, sendo que muitos católicos declarados praticavam essas religiões. Embora uma grande porcentagem da população ainda fosse católica, destes, uma minoria apenas tinha participação ativa na Igreja (MAINWARING, 2004, p. 53).

Tabela 1: Quantidade de praticantes das religiões católica, protestante e espírita nos censos de 1940 e 1962 do IBGE.

| Religião \ Ano | Católicos romanos | Protestantes | Espíritas | Total da população |
|---|-------------------|--------------|-----------|--------------------|
| 1940 | 39.177.880 | 1.074.857 | 463.400 | 41.236.315 |
| 1962 | - | 2.072.507 | 765.014 | 70.967.185 |
| Aumento relativo em % | - | 92,81% | 65,08% | 72,09% |
| Aumento real em % (comparando ao aumento populacional total). | - | 0,3% | -0,03% | 72,09% |

Fonte: IBGE: *Recenseamento geral do Brasil (1940) e Anuário Estatístico do Brasil – 1964*.

Percebe-se então a partir daí o pluralismo religioso no Brasil, que é encarado por setores da Igreja como uma “concorrência religiosa”. O crescimento dessas religiões alarmava os clérigos, provocando, por exemplo, a criação do Secretariado Nacional para a Defesa da Fé e da Moralidade em 1953, que buscava principalmente acompanhar e condenar a expansão do protestantismo, do espiritismo, assim como de outros grupos religiosos (MAINWARING, 2004, p. 54).

Tais problemas não eram novidade para a Igreja Católica. Situando-se num contexto internacional, já havia um embate entre a Igreja e a modernização da sociedade desde a Revolução Francesa²⁷, o que encontraria prioridade principalmente a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX nos pontificados de Gregório XVI (1831-1846), Pio IX (1846-1878), Leão XIII (1878-1903) e Pio X (1903-1914). Havia em comum entre esses papas um esforço da Igreja contra a modernidade, vista como deturpadora da moral e inimiga da salvação da humanidade (ORO, 2006).

Na visão da Igreja o capitalismo selvagem era incompatível com a doutrina católica assim como o Comunismo. Nesta perspectiva, o Concílio Vaticano I²⁸ (1869-1870) se torna um marco para a luta eclesiástica contra a modernidade, uma vez que suas principais conclusões foram a centralização político-doutrinária em Roma e o dogma da infalibilidade papal, buscando-se assim concentrar nas mãos da Cúria Romana o poder decisório em matéria político-administrativa e doutrinária. Isto é, o concílio apenas reafirmou as posições tradicionais da Igreja. (MANOEL, 1999, p. 209).

Ao contrário dos seus antecessores, o papa Leão XIII vai imaginar como estratégia para a *recristianização* da sociedade, a ação da Igreja no interior dela, através de cada católico, e não do seu isolamento. Assim, associações de caridade foram criadas, os seminários foram

²⁷Hobsbawm explica que entre o final do século XVII e início do século XVIII já começava na Europa uma difundida *descristianização* das classes instruídas, no sentido não do ateísmo, mas de não mais se ver a religião como algo determinante para a vida; mesmo acreditando na existência de uma divindade, esses homens viam a religião tradicional com desprezo e algumas vezes até mesmo com hostilidade, o que ganhará impulso com as descobertas científicas que entram em constante conflito com as Escrituras bíblicas. Embora as massas de camponeses continuassem devotas e fiéis à Igreja Católica (mas também às seitas protestantes), sua visão começa a mudar com a Revolução Francesa (1789-99), onde a classe média liberal impõe a sua ideologia moral-secular ou agnóstica do Iluminismo do século XVIII às massas, em especial a partir da venda dos terrenos da Igreja e da promulgação da Constituição Civil do Clero em 1790. Essa secularização da sociedade europeia foi reforçada pelo ataque direto de vários regimes políticos contra a propriedade e os privilégios das igrejas estabelecidas, e pela grande tendência dos governos assumirem funções até então atribuídas às ordens religiosas, em especial a educação e a beneficência social. Esse secularismo forte influenciou também a ideologia predominante dos movimentos socialistas e trabalhistas do século XIX, cuja base também foi o racionalismo iluminista do século XVIII (HOBSBAWM, 2014).

²⁸ “Um Concílio é a assembleia solene dos Bispos católicos apostólicos romanos do mundo inteiro, convocada pelo Papa, para tratar de assuntos referentes à fé, à moral e a questões gerais da vida eclesial”. CNBB. *Concílio Vaticano II: 50 anos depois*. Folder comemorativo do cinquentenário.

reordenados, as próprias escolas confessionais católicas tiveram seus currículos modificados, seguindo a *Teoria dos Círculos Concêntricos*, pelo qual se entendia que o processo reformador e de *recristianização* partia do indivíduo, e desse para a família, para a sociedade e para o Estado. Mas, tais estratégias ainda não surtiam efeito, uma vez que

Evidenciava-se a necessidade de criação de novas estratégias que, embora não descuidando ou desestimulando a piedade individual, organizassem os fiéis para uma militância mais produtiva. (...) o sucesso da proposta católica de recristianização da humanidade exigia que o próprio laicato fosse organizado e coordenado para formar quadros militantes em contraposição à militância dos partidos e dos movimentos operários (MANOEL, 1999, p. 211).

É a partir dessas necessidades de *recristianização* da sociedade em oposição ao capitalismo e ao comunismo que o papa Pio XI cria a *Ação Católica*²⁹ através da encíclica *Ubi Arcano Dei* de 1922, que constitui uma importante inovação por ampliar as funções do laicato no contexto da ação pastoral.

No Brasil, será a partir da década de 1930, situada também nesse contexto de luta pela *recristianização* da sociedade – talvez o melhor termo para o contexto brasileiro seja o de *recatolização* – e agora contando com o apoio do Governo Federal, que a Igreja começa a fundar no país movimentos leigos responsáveis pela divulgação da fé católica em meios específicos da sociedade: os Círculos Operários (1932)³⁰ e a Ação Católica (1935)³¹, movimentos que afirmaram uma forte presença católica nas instituições e no Estado (MAINWARING, 2004, p. 47). No período Vargas, podemos destacar os Círculos Operários como de grande importância na luta contra o comunismo, uma vez que até então se tratava de movimentos

²⁹Existiam dentro da Ação Católica duas vertentes: a Ação Católica “Geral” e a Ação Católica Especializada. A de caráter “geral” reunia adultos, enquanto a especializada era voltada aos jovens, sendo dividida em cinco, conforme seu segmento social específico: Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC), Juventude Operária Católica (JOC) e Juventude Universitária Católica (JUC) (MANOEL, 1999, p. 213). A Ação Católica Especializada, fundada também em 1922, foi mais voltada à ação formativa da juventude e acabou por ter uma atuação mais política, propiciada pelos teólogos J. Cardijn e Jacques Maritain e inspirada pelo Concílio Vaticano II, principalmente no Brasil (BRIGHENTI, s/d). A Ação Católica Brasileira (ACB) foi criada por d. Sebastião Leme em 1935 (MAINWARING, 2004, p. 47), enquanto a Ação Católica Especializada chega ao Brasil com a JOC em 1947 (BARBOSA, 2007).

³⁰Barbosa (2007) cita que com a industrialização do país e o conseqüente crescimento urbano a Igreja passa a se ver responsável por “competir espaços” entre a nascente classe operária, que nesse contexto passa a buscar participação não só em sindicatos (muitas vezes de tendência comunista) como também em outras formas de religiosidade, seja protestante, pentecostal ou espírita. Em consonância com a política estatal varguista de aproximação com a Igreja Católica surge em 1932 os Círculos Operários (COs) com a tarefa de “educar os trabalhadores na fé cristã e na ordem”; com o Estado Novo, os COs passam a funcionar como “agências” estatais, uma vez que enfatizavam a luta anticomunista. Chegaram a se tornar órgãos de assessoria do Ministério do Trabalho em 1942, mas com a democratização do país em 1945 os COs passam a perder força, dando lugar paulatinamente à Ação Católica.

³¹Podemos entender melhor os objetivos de movimentos como a Ação Católica Brasileira no período da neocristandade através de uma carta pastoral do Arcebispo de Belo Horizonte datada de 1943, onde colocava a missão da Ação Católica como sendo a de “restituir a Nosso Senhor Jesus Cristo o mundo moderno”. “Ganhar católicos” e competir com outras religiões seriam os desafios da Igreja à época. (MAINWARING, 2004, p. 46)

relativamente conservadores cuja existência, era basicamente motivada pela competição com os sindicatos mais progressistas, a fim de fazer frente às ideias comunistas crescentes entre o operariado.

A década de 50 assistiu ao surgimento de movimentos sociais de grande importância para as décadas posteriores, sendo o principal desses o camponês, que ao se organizar passou a exigir da Igreja uma resposta às condições precárias de vida. Com essa organização, aos poucos um crescente número de padres passou a se preocupar com as necessidades e os valores populares, o que contribuiu para o fim da *neocristandade* e o advento de novas práticas pastorais. E dessa forma, a politização da pobreza fez com que alguns setores da Igreja repensassem o seu conservadorismo político (MAINWARING, 2004, p. 56). É dessa década que se data a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em 1952 através da iniciativa de D. Helder Câmara³², então bispo auxiliar do Rio de Janeiro e vice-assistente da Ação Católica Brasileira. Importante colocar que a criação deste instituto é um marco no catolicismo brasileiro, uma vez que é uma das primeiras Conferências Episcopais do mundo e a primeira da América Latina, sendo importante por legitimar ou desencorajar práticas, facilitar a comunicação dentro e fora da Igreja e estimular ou impedir várias tendências eclesiais.

Aos poucos as mudanças da década de 50 ocasionaram a formação de três grupos principais dentro da Igreja, que por muito tempo perdurariam e se transformariam: os *tradicionalistas*, apoiadores das ideias de D. Sebastião Leme quanto ao combate à secularização da sociedade e pelo fortalecimento da presença da instituição na sociedade; os *modernizadores conservadores*, que apoiavam algumas mudanças na Igreja e buscavam a realização da justiça social, embora rejeitassem mudanças radicais – eram, por exemplo, ferrenhos anticomunistas –, e tivessem uma concepção limitada sobre como realizar essa justiça; e por fim os *reformistas*, igualmente preocupados com a mudança social, mas diferentes por não se preocuparem tanto com o comunismo como os modernizadores conservadores, adotando assim posições mais progressistas (MAINWARING, 2004, p. 57). Esses grupos se desenvolveram de formas próprias nas décadas seguintes, tendo uma grande importância no desenvolvimento da própria ideia de participação política da Igreja.

³² Dom Helder Pessoa Câmara, bispo e depois arcebispo auxiliar do Rio de Janeiro (1952-1964) e, em seguida arcebispo de Olinda e Recife (1964-1985), nasceu no Ceará em 1909, falecendo a 27 de agosto de 1999 com noventa anos. Foi vice-assistente nacional da Ação Católica Brasileira e o fundador, em 1952, da CNBB, sendo seu secretário geral de 1952 a 1964, tendo tido destacada atuação no Concílio Vaticano II (1962-1965) e no CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano – incluindo posteriormente o Caribe). Jornalista, conferencista, escritor e poeta exerceu profunda influência na vida cultural, social e religiosa do país, com irradiação no continente latino-americano e também na Europa e na América do Norte (BEOZZO, 2008).

III – O *progressismo* católico (1955-1985).

A partir de fins da década de 50 e início da década de 60 movimentos leigos se reformularam ou foram criados no Brasil, sendo caracterizadas pela aderência cada vez mais ampla à luta por justiça social. A politização da pobreza (com o advento e fortalecimento dos movimentos sociais³³), o próprio contexto internacional de Guerra Fria, a Revolução Cubana de 1959 e a intensa polarização política da sociedade entre esquerda e direita levará a Igreja a buscar se tornar mais democrática e participante da política.

Outro fator que contribuiu para a reformulação dos movimentos leigos na década de 60 foi o impulso reformista dentro da CNBB, de forma especial de 1955 a 1964. Ao contrário dos tradicionalistas e dos conservadores, os reformistas entendiam que a Igreja é parte do mundo e nele deve ter uma participação, logo entendiam que a secularização era algo inevitável, e que a Igreja precisava dialogar com a modernidade (MAINWARING, 2004, p. 68). O clero e o laicato mais progressista, insistiam para que a Igreja fizesse mais pelas camadas populares, de forma que por volta de 1961-1964 muitos padres tornaram-se críticos do capitalismo liberal, alguns se interessando mesmo pelo socialismo. Contudo, de maneira geral, até 1964 a visão dos bispos progressistas era compatível com a dos governos populistas. O episcopado ainda via o Estado como agente para uma mudança social, acreditando na possibilidade de uma “harmonia de classes”, onde o Estado e os próprios proprietários fossem benevolentes para com os injustiçados da sociedade. Anticomunistas, os bispos acreditavam que a forma mais eficaz de lutar contra o comunismo seria promovendo reformas que satisfizessem as aspirações das massas, o que caberia naturalmente ao Estado.

Apesar dessa inclinação populista por parte do episcopado, o laicato passava a se comprometer cada vez mais com a mudança social. Os movimentos da Ação Católica Especializada, em especial JOC e JUC começaram a partir do final da década de 50 a ter um foco maior na militância política – reflexo da transição do modelo italiano de Ação Católica para o modelo belga-francês, caracterizado pela divisão por classes e categorias sociais, que leva em seu bojo uma preocupação maior com a situação sócio-política dos trabalhadores (BARBOSA, 2007). No final da década de 50 a JOC passará a se envolver mais com questões políticas, levando-a a se identificar cada vez mais com a luta da classe operária. Em 1960 seria a vez da JUC com a publicação do documento *Algumas diretrizes de um ideal histórico cristão para o*

³³ É desse período que se data o surgimento/fortalecimento de movimentos sociais e partidos de esquerda, como as Ligas Camponesas, a União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas (ULTABs), o Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER), a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) e a própria influência do Partido Comunista Brasileiro (PCB) na maioria desses movimentos (NASCIMENTO, s/d).

povo brasileiro pelo seu Comitê Regional, onde criticava o capitalismo e explicitava sua ação política. Em 1961 criou-se a Ação Católica Popular (AP), um dos principais canais católicos para a atividade política de esquerda (BARBOSA, 2007, p. 85). No mesmo ano também é criado o Movimento de Educação de Base³⁴ (MEB), um programa de educação popular, inspirada no trabalho de Paulo Freire³⁵ e importante na alfabetização e na luta camponesa do Nordeste.

Tais movimentos criaram o fenômeno conhecido como *esquerda católica*, que introduziu na Igreja uma nova compreensão da relação entre fé e política, vinculando a religião à transformação social, e iniciando assim o desenvolvimento do que seria a *Teologia da Libertação* (TL) a partir da década de 70. Embora a radicalidade que esses grupos assumiram nesse período tenha contribuído para a existência de atritos entre estes e a *hierarquia* (também conhecida como *episcopado nacional*), esses grupos também contribuíram para a renovação institucional dos anos 70, uma vez que ajudaram o clero progressista deste período a não cometer o erro do distanciamento do episcopado (tal como aconteceu em vários países da América Latina), mantendo-se próximo deste e buscando o diálogo contínuo entre base e hierarquia (MAINWARING, 2004, p. 96).

Se por um lado as bases da Igreja já começavam a experimentar uma espécie de transformação, por outro lado essas transformações ganhavam uma institucionalização a partir da década de 60, com as mudanças provocadas no pontificado do papa João XXIII (1958-1963), sendo a principal proporcionada pelo Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Após quase cem anos de condenação da modernidade pelo Concílio Vaticano I e por uma série de encíclicas e bulas papais, a Igreja começava a dialogar com a modernidade, buscando inserir oficialmente a Igreja no mundo, ao invés de apenas isolá-la. Com a morte de João XXIII foi

³⁴ O MEB foi criado em 1961 através de um acordo entre o presidente Jânio Quadros e o bispo de Aracaju Dom José Távora, visando a alfabetização de agricultores do interior de Sergipe. Vários de seus participantes vieram da ACB, que trataram de imprimir ao movimento um forte sentido político, ressaltando a visão de Paulo Freire de uma educação de cunho libertador. Segundo Mainwaring (2004), o MEB “foi a primeira tentativa católica de desenvolver práticas pastorais transformadoras junto às classes populares” sendo “precursora das assembleias diocesanas que os bispos progressistas iniciaram durante o final da década de 60 e 70”.

³⁵ Paulo Freire foi um pedagogo brasileiro, criador do “Método Paulo Freire” de alfabetização de adultos, que começou a ganhar projeção nacional quando em Angicos, no interior de Pernambuco, se alfabetizou 300 trabalhadores rurais em 45 dias. Daí surgiram organizações inspiradas no seu método, como os *Movimentos Populares de Cultura* (MPC), o *Centro Popular de Cultura* (CPC) da UNE, o *Movimento de Educação de Base* (MEB) da Igreja Católica, e a campanha *De pé no chão também se aprende a ler* da Prefeitura de Natal. Entre 1963 e 1964 o método ganha o apoio do Governo Federal, com cursos de formação para coordenadores de Círculos de Cultura, onde era utilizado o método. Com o golpe civil-militar de 1964 o trabalho é interrompido e o educador é preso, e em seguida exilado para o Chile, onde continua o trabalho, chegando a ganhar para o país um prêmio da Unesco (Organização das Nações Unidas pela Educação e Cultura) pelo grande número de pessoas alfabetizadas. Em suas viagens, cria em Genebra o Instituto de Ação Cultural (IDAC), visando o auxílio à alfabetização nos países da África recém-independentes. Volta para o Brasil em 1980 onde continua seus trabalhos até sua morte em 1997 (BRANDÃO, 1991).

eleito o papa Paulo VI (1963-1978) que deu prosseguimento às reformas iniciadas. Importante saber que

O Concílio enfatizou a missão social da Igreja, declarou a importância do laicato dentro da Igreja, motivou, por exemplo, maiores responsabilidades, corresponsabilidade entre o papa e os bispos, ou entre padres e leigos dentro da Igreja, desenvolveu a noção de Igreja como o povo de Deus, valorizou o diálogo ecumênico, modificou a liturgia de modo a torná-la mais acessível e introduziu uma série de outras modificações (MAINWARING, 2004, p. 62).

O Concílio Vaticano II foi desse modo, um grande abalador das estruturas eclesiológicas empoeiradas, que cada vez mais estavam distantes dos fiéis. Dos dezesseis documentos escritos pelos bispos conciliares, os quatro principais para as transformações acontecidas na Igreja durante o século XX são, a Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium*, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* e as Constituições Dogmáticas *Lumen Gentium* e *Dei Verbum*.

A Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* foi o documento responsável pela grande reforma litúrgica da Igreja. Através dessa reforma, pôde-se simplificar a missa de rito romano, começou-se a usar a língua vernácula nas missas (antes era usado apenas o latim) e o padre mudou de posição, ficando agora atrás do altar e de frente para a assembleia (antes ficava em frente ao altar e de costas para a Assembleia). Além disso, as músicas litúrgicas puderam ter influências da cultura popular, e abriu-se à possibilidade da assembleia participar da missa, com momentos de orações próprias e participação no momento da oração eucarística, antes exclusiva do padre. As mulheres deixaram de ser obrigadas a usar véu nas celebrações e deixou-se de se ajoelhar em frente ao padre para tomar a hóstia consagrada. Além disso, abriu-se mais espaço para as leituras bíblicas, ganhando então as escrituras um espaço tão importante quanto o momento da eucaristia. Essa reforma litúrgica abriu espaço depois para o surgimento das figuras do Diácono Permanente³⁶ e do Ministro Extraordinário da Eucaristia, leigos com formação e mandato próprios para, entre outras funções, participarem das missas auxiliando o presidente (sacerdote) ou guiarem um Culto Dominical sem a presença deste. As mudanças passaram a ser usadas a partir de 1969, quando fora publicado o novo missal pelo papa Paulo VI (FRADE, 2006).

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* versa sobre a missão da Igreja no mundo contemporâneo, retomando algumas discussões do *Lumen Gentium*, mas afirmando sobre sua

³⁶ Durante o tempo de preparação ao sacerdócio, após uma determinada etapa dos estudos o seminarista é ordenado *diácono*: já pode exercer alguns serviços e ministérios, como o de batizar e celebrar casamentos. Após um determinado tempo é ordenado *padre*. A figura do *diácono permanente* surge com a necessidade cada vez maior de padres, sobretudo nos países mais periféricos. O *diácono permanente* é então o leigo que se prepara para exercer as mesmas funções de um diácono comum sem, contudo, estar em preparação para o sacerdócio.

missão no mundo frente aos problemas que afligiam a humanidade, tais como a explosão demográfica, as injustiças sociais entre classes e povos e o perigo da guerra nuclear. A Igreja agora se coloca como enviada ao mundo para exercer seu ministério evangelizador e colocar-se contra todas essas situações que afligiam a humanidade (HACKMANN, 2005).

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* traz uma nova forma de pensar a Igreja, que a partir disso passa a ser todo o *Povo de Deus*, e não o clero somente, como pensado antes. Com isso, toda a assembleia, inclusive os leigos, é colocada a disposição do serviço de evangelização, ganhando o leigo papel importante nesse processo (HACKMANN, 2005).

Já a Constituição Dogmática *Dei Verbum* traz a novidade de oportunizar o acesso de todos os fiéis às escrituras bíblicas (antes o acesso dos leigos às escrituras não era permitido). Além de reafirmar o sentido das escrituras como palavras divinas, a *Dei Verbum* incentiva o contato, sobretudo dos leigos com estas (SILVA, 2006).

Dessa forma, as mudanças iniciadas nas bases da Igreja começam a tomar impulso que será sentido de forma peculiar na Igreja Latino-americana, onde se destacará a brasileira. Ainda em Roma, os bispos brasileiros construíram o Plano Pastoral de Conjunto durante a última sessão do Concílio Vaticano II³⁷, importante documento que começará a nortear uma prática mais progressista da Igreja brasileira já em tempos de ditadura e repressão política (MAINWARING, 2004).

³⁷ Importante destacar as contribuições do bispo d. Helder Câmara para o Concílio Ecumênico Vaticano II. Através de seus contatos com o cardeal arcebispo de Malinas-Bruxelas, Leo Joseph Suenens (membro da Comissão de Assuntos Extraordinários na primeira sessão conciliar, da Comissão de Coordenação criada ao final da primeira sessão, um dos quatro moderadores que passaram a presidir as Congregações Gerais, a partir do início da segunda sessão e, certamente, um dos mais influentes padres conciliares) e com Roger Etchegaray, secretário do Episcopado francês, Dom Helder pôde fazer parte do seletivo grupo dos bispos que podiam influenciar as decisões dos demais padres conciliares. O bispo cearense também encabeçou um “grupo de trabalho informal que reunisse representantes das principais conferências episcopais, com vistas a intercambiarem informações e pontos de vista, estabelecer uma coordenação entre si, a proporem iniciativas e a agilizarem o próprio andamento do Concílio”, que ficou conhecido como Grupo da *Domus Mariae*, que o próprio Dom Helder gostava de chamar de “O Ecumênico”; além desse, também ajudou a fundar outros dois grupos informais: “A Igreja dos pobres”, inspirado no itinerário de Paul Gauthier que escrevera o livro “Jesus, a Igreja e os Pobres” e na espiritualidade dos Irmãos e Irmãs de Charles de Foucauld; e o grupo “*Opus Angeli*”, “Obra dos Anjos”, que “trabalhou durante as sessões, mas também nas inter-sessões, no sentido de oferecer textos alternativos aos esquemas provindos da etapa preparatória do Concílio, de preparar intervenções para serem lidas na aula conciliar, de assessorar os bispos nas questões mais complexas, de elaborar “modos” substitutivos para determinadas passagens dos esquemas submetidos a votação”. Além desses grupos que se articulavam em torno de ideias a serem postas e votadas nas aulas e sessões conciliares, Dom Helder Câmara também enviava propostas por escrito para a Secretaria geral do Concílio, e via na imprensa uma forma de pressionar a Assembleia Conciliar e também de suscitar novas ideias entre intelectuais e governantes, entusiasmando jovens e formadores de opinião. Dessa forma, embora não agisse diretamente nas sessões, Dom Helder pôde colocar suas ideias para serem discutidas no Concílio, no que diz respeito à atenção aos pobres, aos males da miséria, ao ataque ao subdesenvolvimento, à promoção da paz e à aproximação dos leigos à estrutura eclesial – o que pôde influenciar, por exemplo, na escrita da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* e no seu posterior complemento, a carta encíclica *Populorum Progressio*, além da Comissão Pontifícia Justiça e Paz (BEOZZO, 2008).

Na América Latina, o Concílio será implantado principalmente às luzes do Documento de Medellín (1968), escrito pelo episcopado latino-americano reunido em sua 2ª Conferência na cidade colombiana³⁸, onde claramente inspirados pela nova vivência pastoral e leitura conjuntural trazidas pelo Concílio e pelas bases os bispos puseram como uma de suas prioridades a chamada “opção preferencial pelos pobres”, o que despertará em toda a América Latina formas de compreensão do clero local que os levará a práticas progressistas, desde criação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), indo até formas mais radicais de interpretação, como o envolvimento direto de partes do clero e de leigos em movimentos guerrilheiros, como na Nicarágua e em El Salvador (LÖWY, 2000).

Na Nicarágua, a Igreja apoiava abertamente a dinastia Somoza, no poder desde 1936, quando iniciou no país uma ditadura apoiada pelos Estados Unidos. Com o surgimento das CEBs em 1966 e seu fomento a partir de 1968, começam a emergir grupos que se radicalizaram e buscaram apoiar a guerrilha local, a Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN): as próprias CEBs (que se espalham pelas favelas da capital Manágua e pelo campo), o Movimento Universitário Cristão (formado primeiramente por jovens que foram viver numa CEB da paróquia do Padre franciscano Uriel Molina), o Movimento Revolucionário Cristão (formado por universitários e membros das CEBs de Manágua) e no campo os Delegados da Palavra, que ajudaram a formar a Associação dos Trabalhadores do Campo; também entre os evangélicos se formou o Comitê Evangélico de Ajuda e Desenvolvimento, hostil aos Somoza mas não aliados à FSLN. À medida que se aprofundava mais a perseguição política e os assassinatos a padres e leigos aumentava também o número de cristãos que participavam ativamente da insurreição, até que em julho de 1979 os sandinistas tomaram o poder e derrubaram a ditadura. Não foi à toa que as regiões onde a luta foi mais intensa foi justamente onde os cristãos radicais estiveram lutando de maneira mais ativa; e a própria presença destes na guerrilha também influenciou o sandinismo até mesmo na ética política: a revolução sandinista foi a primeira a consolidar sua vitória sem execuções desde 1789. Na formação do governo as-

³⁸ As Conferências Episcopais remontam ao Concílio de Trento (1545-1563), onde começa a se incentivar suas criações em nível territorial nacional, motivadas pela dificuldade na celebração de concílios, forma tradicional de reunião dos bispos para discutirem questões relacionadas à vida da Igreja. Tendo um caráter diferencial por reunir várias nações, o Conselho Episcopal Latino-Americano e Caribenho (CELAM) tem como pontapé inicial o Concílio Plenário da América Latina convocado em 1898 pelo papa Leão XIII, ocorrido entre maio e julho de 1899 em Roma para se discutir questões relativas à Igreja Católica nos países da América Latina. Esse concílio tornou-se ponto de partida para a consolidação das conferências episcopais nacionais e ao surgimento do CELAM. De 1955 a 2007, houveram cinco conferências gerais, cada uma resultante em um documento: em 1955 no Rio de Janeiro (Brasil), em 1968 em Medellín (Colômbia), em 1979 em Puebla (México), em 1992 em Santo Domingo (República Dominicana) e em 2007 em Aparecida (Brasil) (FONSECA, 2009).

sumiram várias lideranças cristãs, inclusive padres, mas não sem a oposição de setores da Igreja nicaraguense (LÖWY, 2000).

Em El Salvador, após a Conferência de Medellín, em 1972 começa um trabalho de formação de CEBs entre camponeses pobres da Diocese de Aguilares. Aos poucos se formaram os Delegados da Palavra que, junto às CEBs, começam a se radicalizar contra a miséria e a ditadura; com essa radicalização vários cristãos passam a entrar nas fileiras da guerrilha local, as Forças Populares de Libertação Farabundo Marti (FPLFM). Em 1974 a Federação Cristã de Camponeses de El Salvador (FECCAS) é presidida por um membro dos Delegados da Palavra, que depois se une à União dos Trabalhadores do Campo e à Associação Nacional de Educadores de El Salvador, que juntos a movimentos estudantis formam o Bloco Popular Revolucionário (BPR), sob a liderança de Juan Chacon, organizador de CEBs. Após o assassinato pelo Exército de um dos fundadores das CEBs, Padre Rutilio Grande, e do presidente da FECCAS, Apolinário Serrano, houve uma grande revolta popular que resultou na deposição do General Romero; contudo a ditadura continuou nas mãos do Exército, que entre os assassinatos cometidos contra religiosos há o do Arcebispo Oscar Romero, líder carismático e seguidor da Teologia da Libertação, em 1980, enquanto celebrava uma missa. Após mais uma onda de assassinatos pelo Exército forma-se a Frente Farabundo Marti de Libertação Nacional (FMLN), também influenciado por uma forte presença de cristãos radicais, que começa uma guerra civil que durou doze anos – só finalizada após negociações entre a FMLN e o governo militar em 1993 (LÖWY, 2000).

Com Medellín aplica-se então no continente latino-americano o Concílio Vaticano II: valorizam-se as CEBs como novas estruturas, denuncia-se o capitalismo como sistema de exclusão e injustiça, desloca-se a temática do desenvolvimento para a problemática da libertação (SOFIATI, 2009, p. 129). Surgem na década de 70, decorrentes dessa nova visão de missão da Igreja e das novas práticas pastorais, as primeiras articulações de pastorais da juventude no Brasil, e também a própria Teologia da Libertação, expressa por Gustavo Gutiérrez como “expressão do direito dos pobres de pensar sua fé” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 16, apud SOFIATI, 2009, p. 129). Além disso, a TL seria para este a tentativa de leitura dos sinais dos tempos, segundo a exortação de João XXIII³⁹ e do Concílio Vaticano II, fazendo, a partir daí, uma análise estrutural da realidade através de uma conjunção entre oração e compromisso em

³⁹ MAINWARING (2004, p. 62) cita as encíclicas de João XXIII *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) como importantes para a modificação do chamado “pensamento católico oficial”. CANCIAN (2011, p. 48) cita também a encíclica de Paulo VI *Populorum Progressio* como importante para esse processo.

que se propõe uma maneira de ser cristão na qual não é possível separar solidariedade com os pobres e oração (SOFIATI, 2009).

Conforme Löwy (2000), a ideia central da TL é a “opção pelos pobres”, tendo como principais características a libertação humana histórica, a releitura da Bíblia a partir da ideia de libertação, a crítica moral e social ao Capitalismo, a utilização do marxismo como instrumento de análise da realidade e o desenvolvimento de comunidades de base, entre outras. Aqui, o termo “pobre” já é definido pelos teólogos da libertação como um conceito de conotações moral, bíblica e religiosa, sendo os empobrecidos não apenas as classes exploradas, mas também as minorias étnicas e as culturas marginalizadas (LÖWY, 2000).

Complementando a ideia de Löwy, Richard diz que a TL não busca fundar outra Igreja⁴⁰, mas lutar por outro modelo de Igreja dentro do próprio catolicismo, um modelo de Igreja fiel ao movimento de reforma iniciado no Concílio Vaticano II e em Medellín, buscando-se também incentivar o uso da Bíblia pelos leigos (RICHARD, 2003, apud SOFIATI, 2009, p. 131).

Aprofundando esse modelo de Igreja, a 3ª Conferência Geral do Episcopado Latino-americano em Puebla (1979) tratará mais uma vez da opção preferencial pelos pobres, incluindo também dessa vez os jovens, além de fortalecer a defesa dos empobrecidos do continente e de potencializar o trabalho com as CEBs – já vista como a saída para a crise de falta de padres na América Latina (SOFIATI, 2009, p. 131).

Assim, percebe-se no interior da Igreja – em especial latino-americana – novas formas de atuação, inspiradas pela TL, pela qual se buscaria uma reflexão à luz da fé, orientada, sobretudo à *práxis*, que nesse contexto está voltada para a chamada libertação integral do ser humano, tanto espiritual (pecado) quanto material (opressão, miséria, autoritarismo). Frei Betto, os irmãos Leonardo e Clodovis Boff, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Hugo Assmann, foram alguns desses teólogos que difundiam os ideais da TL e que acabaram por sofrer sanções pelo Vaticano na década de 1980⁴¹. Embora em alguns casos os fiéis tivessem dificuldades em compreender a mensagem dessa teologia, é inegável sua percepção pelas lideranças

⁴⁰ A teologia da libertação também esteve inserida no meio protestante. Metodistas, Luteranos e outros segmentos evangélicos juntamente com católicos aderiram a “opção preferencial pelos pobres” e lutaram em prol dos direitos humanos e contra as ditaduras implantadas na América no século XX financiadas pelos EUA (LÖWY, 2000).

⁴¹ Sobre as sanções do Vaticano contra a TL, Scott Mainwaring expõe que no pontificado de João Paulo II buscou-se um maior controle sobre a Igreja, em especial latino-americana, o que recaiu especialmente sobre os teólogos dessa tendência. (MAINWARING, 2004).

das comunidades, que absorviam as ideias e buscavam colocá-las em prática⁴² (SOFIATI, 2009).

Por que a Teologia da Libertação sofreu sanções por parte do Vaticano? Clodovis Boff (2007) em seu artigo recente *Teologia da Libertação e volta ao fundamento*, expõe que o principal motivo para as sanções – o qual ele também compartilha atualmente – é o fato de ser uma Teologia onde acabou por se colocar a pessoa pobre como Centro, ao invés do próprio Cristo. Uma falha epistemológica que em Teologia torna-se grave, algo que considera como um “cedimento ao espírito da modernidade”:

Da inversão antropocêntrica, seguiu-se a instrumentalização geral a que a Modernidade submeteu todos os valores (...) Nesse contexto é compreensível que também a TdL [Teologia da Libertação] tenha embocado a rota antropocentrizante do espírito moderno. Só que para ela o centro não era mais simplesmente o homem, mas o homem pobre. O seu era o antropocentrismo “da libertação” (...) Da inversão antropocêntrica, seguiu-se a instrumentalização geral a que a Modernidade submeteu todos os valores (BOFF, 2007).

Desse modo, a TL passou a ser vista pela Igreja como uma instrumentalização da fé: a fé era apenas o caminho para a libertação do povo oprimido, libertação essa vista com maior prioridade do que a salvação da humanidade proporcionada pela mesma fé cujo centro era o próprio Cristo. O pobre, ao ser visto como “direção fundamental da fé”, passou a ocupar o lugar da Igreja como “transmissora da fé apostólica”, o que não podia ser tolerado ainda mais no pontificado neorromanizador de João Paulo II. As sagradas escrituras e a Teologia Geral são então tratadas com fins utilitaristas e funcionalistas, e não mais como centralidade (BOFF, 2007).

Mesmo diante dessas chamadas “falhas epistemológicas”, percebem-se na América Latina práticas próprias decorrentes dessas novas ideias. O chamado *progressismo católico* despontará proporcionado pelo Vaticano II e o Documento de Medellín, que por sua vez vai crescer com a TL e a opressão causada pelas ditaduras implantadas em quase todo o continente. Ao fecharem-se os canais de luta política, tais como a oposição e a liberdade de imprensa, e ao se generalizarem as práticas da tortura e de execuções, a Igreja Católica despontará como a defensora dos direitos humanos por excelência, lutadora de uma nova ordem social – que oscilará entre um “capitalismo humanizado” e o amplo apoio ao socialismo, passando por uma “terceira via” –, que se diferenciou internamente pelas estratégias adotadas. São notórias

⁴² John Burdick atesta que havia muitas dificuldades entre os fiéis das CEBs em compreender as ideias da TL, dificuldades essas que variavam conforme as tendências políticas dos ouvintes e a ideia que tinham do que seria *libertação* (BURDICK, 1998, apud SOFIATI, 2009, p. 133).

as diferenças entre a Igreja Católica no Brasil desse período e a nos demais países, que também passavam por ditaduras (MAINWARING, 2004).

Nesse contexto, muitos clérigos católicos se identificavam com os pressupostos da TL. Michael Löwy explica essas peculiaridades através da conjunção de vários fatores, como o fato da Igreja brasileira ser a maior do mundo, a insuficiência cada vez maior do clero, a forte influência da Igreja Católica e da cultura francesa no Brasil, a ditadura militar estabelecida em 1964, a velocidade e a profundidade do desenvolvimento capitalista desde a década de 50 e a tendência dos padres e teólogos radicais em trabalhar no interior da instituição, evitando iniciativas que pudessem levá-los ao isolamento e à marginalização, como aconteceu em alguns países latino-americanos (LÖWY, 2000, p. 149s). Enquanto em países como Nicarágua e El Salvador as bases mais progressistas voltaram-se à luta armada, muitas vezes rompendo as ligações que havia com a estrutura eclesial, no Brasil a resistência à ditadura partiu de bases ainda ligadas às estruturas eclesiais, além de partir também de bispos, membros da chamada *hierarquia* que também se comprometeram na luta (SERBIN, 2001).

Foram variadas as formas de resistência, assim como variadas as formas da repressão. Moreira Alves expõe que, em linhas gerais,

Os conflitos se multiplicaram, no entanto, à medida que evoluíam o pensamento social dos católicos, as formas de aplicá-lo na prática e as novas formas organizativas que essa aplicação requeria. Produziram-se devido à aplicação das declarações a favor dos oprimidos (...); à enunciação, por padres e bispos, do princípio de não identificação entre a Igreja e o regime capitalista e à consequente crítica de vários aspectos do modelo capitalista adotado no Brasil; à análise da doutrina social da Igreja e da sua não conformidade com a doutrina do regime militar; ao exercício, pelas autoridades eclesiásticas, da sua função “tribunícia”, a favor das vítimas de injustiças; finalmente, o envolvimento de padres e leigos na luta clandestina contra o Governo, envolvimento que consideravam como inextricavelmente ligado à sua fé (ALVES, 1979, p. 202).

Importante colocar que nunca houve por parte da Igreja um posicionamento homogêneo sobre o golpe civil-militar de março-abril de 1964. Setores da Igreja apoiavam claramente as reformas de base propostas por João Goulart⁴³. Entre fins de 1963 até meados de 1964, as *Marchas da Família com Deus pela Liberdade*⁴⁴, passeatas de oposição à Goulart, tiveram

⁴³ Em 1962 a CNBB publicava o documento *Plano de Emergência para a Igreja do Brasil*, onde saudavam “com alegria, as Reformas de base que passaram a ser anseio de todos os responsáveis (...). Em breve sugeriremos, a propósito de reformas tidas, com razão, como inadiáveis – Reforma Agrária, Reforma Tributária, Reforma Bancária, Reforma Universitária, Reforma Administrativa – não indicações técnicas que nos escapam – mas diretrizes doutrinárias aplicadas a nosso tempo e a nosso meio”. (BARBOSA, 2007, p. 56-57).

⁴⁴ As *Marchas da Família com Deus pela Liberdade* foram movimentos de protesto organizados por mulheres católicas das classes médias urbanas contra o governo de João Goulart, que segundo elas estariam levando o país a um regime comunista. Aconteceram de fins de 1963 a março de 1964 em grandes capitais como São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Renato Cancian diz que “alguns historiadores da Igreja e estudiosos do período

apoio de poucos membros do clero, todos sem nenhuma influência institucional. A declaração oficial da CNBB a favor do golpe, emitida dois meses depois do mesmo, foi assinada por apenas 26 bispos e pode ser considerada ambígua e vacilante – a própria CNBB à época ainda era uma instituição sem representatividade no âmbito do episcopado nacional (CANCIAN, 2011, p. 41).

Da mesma forma pode-se ver que a Igreja não terá um posicionamento homogêneo durante o Regime Militar – antes, pode-se dizer que havia uma luta contínua pelo poder entre conservadores e progressistas dentro da CNBB, o que fará o posicionamento pesar ora por um grupo, ora por outro, sendo que muitas vezes os próprios conservadores deram apoio aos progressistas devido à repressão do Estado, que acabava atingindo a todos (SERBIN, 2001).

São variadas as formas de luta encontradas pela Igreja Católica. Podemos destacar as denúncias feitas por clérigos, especialmente membros do episcopado, da violência estatal e privada na Amazônia nas áreas de grandes projetos, como no caso de D. Pedro Casaldáliga⁴⁵ na Prelazia de São Félix do Araguaia, e também no Nordeste como no caso de D. Helder Câmara⁴⁶, e em São Paulo na luta pelos direitos humanos com Dom Paulo Evaristo Arns⁴⁷, o que

identificam esses movimentos como um indicador do apoio da Igreja ao movimento de deposição de Goulart da presidência da República. É preciso salientar, porém, que foram poucos (e sem nenhuma influência institucional) os membros do clero, sobretudo pertencentes à hierarquia, que apoiaram enfaticamente as ‘marchas’ (CANCIAN, 2011, p. 38).

⁴⁵ D. Pedro Casaldáliga é um bispo espanhol radicado no Brasil desde 1968, quando chegou ao Araguaia como padre. Desde sua chegada já percebia o descaso do poder local contra a população da região, que por vezes tinha seus direitos ameaçados por grandes empresas agrícolas, latifundiários, garimpeiros e o próprio governo militar; toda a sua percepção da região era anotada e guardada no arquivo da prelazia. Em 1971 foi ordenado bispo, quando passou a atuar de forma mais intensa a favor da população local – o que incluía também os indígenas; segundo seu próprio depoimento, “negou-se a fechar os olhos para as violências e desmandos, contrariando interesses importantes, especialmente dos latifundiários e representantes do governo militar, o que fez com que o mesmo ganhasse a confiança dos moradores pobres da localidade” (ESCRIBANO, 2000, apud GOMES, 2013). Em 1971 escreve a carta pastoral *Uma Igreja na Amazônia em Luta contra o Latifúndio e a Marginalização Social*, promovendo a denúncia dos descasos contra a população da Prelazia de São Félix do Araguaia; ajudou na criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 1972 juntamente com o bispo de Goiás Dom Tomás Balduino, e em 1975 funda a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Sofre inúmeras perseguições e tentativas de assassinato e expulsão do país devido ao seu trabalho social. Casaldáliga é também poeta e autor de livros sobre a Teologia da Libertação; movido por este último, trouxe para o Araguaia uma série de pinturas conhecidas como *Murais da Libertação*, de autoria do missionário claretiano Maximino Cerezo Barredo, que ilustram a Teologia nos altares das Igrejas e Paróquias locais, inclusive no altar da catedral da Prelazia. Renunciou à Prelazia em 2005 devido a problemas de saúde, mas continua atuando em São Félix como bispo emérito (GOMES, 2013).

⁴⁶ Sobre D. Helder Câmara, cf. nota de rodapé nº 15.

⁴⁷ Dom Frei Paulo Evaristo Arns nasceu em 1921 em Forquilha. Foi ordenado presbítero em 1945 e bispo auxiliar de São Paulo em 1966; em 1970 se tornava arcebispo metropolitano de São Paulo, nomeado cardeal em 1973, pelo papa Paulo VI. Foi bastante marcado pela Teologia da Libertação, o que certamente foi ajudado pela sua formação franciscana e pelo trabalho nas periferias de Petrópolis como frade nos anos anteriores. Destacou-se com seu trabalho pelo respeito aos direitos humanos: em 1972 criou na Arquidiocese de São Paulo a Comissão Justiça e Paz, onde recebia denúncias sobre violações contra os direitos humanos e os denunciava ao Exército; organizou com o pastor presbiteriano Jaime Wright o livro *Brasil Nunca Mais*, onde compilavam documentos que denunciavam a prática da tortura, além de promover a distribuição de milhares de exemplares da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Por causa dessas e outras ações de denúncia, teve a rádio arquidiocesana *9 de*

rendeu aos bispos, variadas formas de perseguição, assim como a todo clérigo ou leigo que se prontificava a defender os direitos dos empobrecidos. No caso da Prelazia de São Félix, região situada próxima à fronteira dos estados de Mato Grosso, Goiás⁴⁸ e Pará, podemos citar não apenas D. Pedro, mas também vários padres vítimas da violência estatal e privada. Pe. Francisco Jentel, ao defender os moradores da Paróquia de Santa Terezinha, onde atuava, ameaçados de expulsão pela empresa agrícola Codeara, foi preso e condenado a dez anos de prisão em 1973, acusado de violar a Lei de Segurança Nacional. Graças a um tribunal de recursos – e às articulações da Comissão Bipartite, discutida a seguir –, sua pena foi convertida à expulsão do país – pena quase compartilhada por Dom Pedro Casaldáliga (SERBIN, 2001, p. 263). Em 1973, ainda na Prelazia, o padre João Bosco Burnier foi brutalmente assassinado dentro da delegacia de polícia local ao ir socorrer duas paroquianas que estavam sendo torturadas (CAMILO; MACIEL, 2010, p. 6).

Também se pode citar aqui a publicação de documentos episcopais de denúncia e de exortação da Igreja à resistência contra a injustiça. Em outubro de 1971, o recém-nomeado bispo D. Pedro Casaldáliga escreve sua primeira carta pastoral, intitulada *Uma Igreja na Amazônia em Luta contra o Latifúndio e a Marginalização Social*, onde denuncia de maneira detalhada o regime, a violência privada e as precárias condições de vida locais (MAINWARING, 2004, p. 109). Em maio de 1973 será a vez de *A marginalização de um povo*, onde o episcopado da Amazônia⁴⁹ denunciava o desemprego, a falta de saneamento e de instalações escolares e a carência de meios para que a população pudesse defender seus interesses sem serem vítimas da repressão pública e particular (MAINWARING, 2004, p. 114). Também no Nordeste se publicaram cartas pastorais progressistas, como a carta *Eu Ouvi o Grito do Meu Povo*, de maio de 1973 de estilo parecido com a carta Amazônica do mesmo mês, onde além das mesmas denúncias referentes à vida nordestina, também se denunciava “o terrorismo oficial” a “espionagem”, o “crescente domínio das vidas particulares dos cidadãos pelo Estado” e a “utilização de torturas e assassinatos generalizada”, sendo por isso considerado um dos documentos episcopais mais radicais já publicados (MAINWARING, 2004, p. 122).

julho fechada e o jornal *O São Paulo* colocado sob censura. Além desses trabalhos, também é conhecido pela valorização do trabalho feminino na Igreja e pelo trabalho ecumênico (WANDERLEY, 2014).

⁴⁸ Hoje essa região faz parte do Estado do Tocantins.

⁴⁹ Em 1964, a CNBB criou treze regionais, que começaram a se tornar foros importantes de debates sobre as questões sociais e as respostas pastorais a essas questões, podendo, entre outras coisas, escrever documentos episcopais conjuntos (MAINWARING, 2004, p. 106).

Grupos leigos também tiveram papel importante nesse processo. A Ação Católica Operária (ACO)⁵⁰, a Ação Popular (AP)⁵¹ e a Juventude Agrária Católica (JAC)⁵², além da JOC e da JUC, foram ativos principalmente nas denúncias contra violações dos direitos, alguns radicalizando-se a ponto de entrarem na luta armada. Em 1966, a ACO publicou um documento denunciando o regime e a situação da classe trabalhadora no nordeste, iniciando um conflito entre a Igreja e o Estado e levando à acusação de Dom Helder Câmara de comunista subversivo, quase levando à sua prisão (MAINWARING, 2004, p. 118). A AP tornou-se clandestina logo depois do golpe devido à repressão, radicalizando-se e tornando-se marxista e participante da luta armada (MAINWARING, 2004, p. 87).

A criação de novas estruturas de participação leiga representou grandes avanços por parte da Igreja, em favor da defesa dos empobrecidos e perseguidos políticos. Destaca-se a criação da Comissão Justiça e Paz (CJP) para denunciar casos de tortura e assassinatos políticos, além do Conselho Indigenista Missionário (CIMI - 1972) –, de defesa das populações indígenas, e da Comissão Pastoral Operária (CPO) e Comissão Pastoral da Terra (CPT - 1975), de defesa dos grupos operários e das populações rurais; além da origem e fomento do fenômeno das CEBs (criadas na década de 60) (MAINWARING, 2004).

Buscando *a priori* uma forma de diálogo entre Estado e Igreja a fim de questões relacionadas ao desenvolvimento nacional, criou-se a Comissão Bipartite por parte de setores da Igreja e do Exército, que funcionou de 1970 a 1974, articulado principalmente pelo cardeal Dom Eugênio Sales e pelo General Muricy, onde se reuniam representantes de ambas as Instituições. Contudo, aos poucos a Bipartite foi mudando seu foco para a solução de conflitos entre Estado e Igreja, servindo muitas vezes como “algodão entre cristais” (SERBIN, 2001, p. 271), uma vez que pôde atuar em casos de grande repercussão, envolvendo clérigos que afrontavam o regime (como nos casos do Pe. Francisco Jentel e dos frades dominicanos, ex-

⁵⁰ A Ação Católica Operária (ACO) começou a ser articulada na década de 1950, quando antigos integrantes da JOC manifestaram o desejo de constituir um movimento operário formado por adultos. Em 1960 fundaram o Movimento Operário da Ação Católica (MOAC) num encontro internacional na Argentina; um ano depois o MOAC se declarava unido ao Movimento Mundial dos Trabalhadores Cristãos (MMTC); até que em 1962, no decorrer dos encontros do MOAC em São Luís e em São Paulo se decidiu pela criação da ACO, que desde já se definia como “a Igreja dentro da classe operária e a classe operária dentro da Igreja”. No ano de 1963 a ACO passa a integrar o MMTC e logo é reconhecida também pela CNBB (MORAES, 2003). Diferenciava-se da Pastoral Operária (PO) por ter reivindicações mais radicais e travar batalhas mais diretas (BEZERRA, POZZOBON e ENDO, 2006).

⁵¹ A Ação Popular foi criada em 1962 pela ala mais radical da Juventude Universitária Católica (JUC), após uma série de críticas contra esta por parte do episcopado, com base na ortodoxia católica. Foi caracterizada pela luta pelo socialismo e abandono de qualquer laço existente com a Igreja Católica (BARBOSA, 2007, p. 107).

⁵² Assim como as demais ramificações da Ação Católica Especializada, a Juventude Agrária Católica surge na década de 1930 sob o modelo italiano de “cristianização da sociedade”, mas a partir da década de 50 sofre as influências do modelo belga-francês de Ação Católica, tendo a partir daí uma preocupação mais social, como o apoio à formação de sindicatos rurais (RIBEIRO, 2008).

posto a seguir). Tendo sua última reunião em 1974, a Bipartite também fora uma tentativa de diálogo a fim de solucionar casos de censura e de violação dos direitos humanos, uma vez que os representantes da Igreja encontravam aí espaço para suas reivindicações tocantes a estes temas.

Não se pode deixar de citar a participação de membros de grupos eclesiais na luta contra o regime militar na colaboração com militantes de esquerda. O caso mais excepcional foi o dos frades dominicanos de São Paulo em 1969. Foram envolvidos no episódio onze frades dominicanos, dois padres seculares e um jesuíta, acusados de colaborar com a organização guerrilheira ALN (Aliança Libertadora Nacional), liderada por Carlos Marighella. Após a prisão e sessões de tortura, dois dos dominicanos presos teriam revelado o local e o código para encontrar Marighella, que fora morto em emboscada pelo Dops-SP munido dessa informação. Libertados em 1973, um dos dominicanos, Frei Tito de Alencar, foi banido do Brasil, se enforcando na França em 1974, uma consequência psicológica das horríveis torturas praticadas pelo DOI-CODI de São Paulo. O caso serviu como uma tentativa de neutralização política da Igreja, uma vez que foi amplamente divulgada pela imprensa – que teve acesso inclusive aos interrogatórios – a fim de tentar denegrir a imagem da Igreja e do progressismo católico, o que não obteve êxito, apesar da ajuda inclusive de membros da chamada direita católica como a TFP (Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade)⁵³ (ALVES, 1979, p. 218).

Na medida em que a Igreja se tornava a única instituição capaz de contestar as ações autoritárias do governo, também se transformava numa vítima de repressão. Prisões, seqüestros, expulsões, torturas, mortes de clérigos e leigos foram registrados à medida que a Igreja tornava-se mais progressista. Em julho de 1971, no nordeste, um assistente da JAC de Crateús foi preso na Paraíba. Em agosto, outro padre foi preso em Fortaleza. Em outubro, outro padre de Crateús foi preso, e expulso do país dez dias depois. Em 25 de março de 1969, tropas de segurança assassinaram o padre Antônio Henrique Pereira Neto, assistente da JOC de 28 anos, sendo o primeiro assassinato de um clérigo no Brasil (MAINWARING, 2004, p. 120s). Em setembro de 1976, o bispo de Nova Iguaçu, Dom Adriano Hipólito, por causa de uma grande campanha contra o chamado “Esquadrão da Morte” ativo em sua diocese, foi seqüestrado e abandonado nu, ação provavelmente de autoria de um grupo paramilitar de direita – o

⁵³ O movimento reacionário TFP foi influente nas pressões que desembocaram o golpe de 1964, além do processo que levou ao AI-5 em dezembro de 1968. No Brasil a TFP nunca foi um movimento oficial da Igreja, apesar de contar com o apoio de bispos reacionários como Dom Antônio de Castro Mayer e Dom Geraldo Proença Sigaud. A hierarquia tolerou o movimento até o início da década de 70, quando suas posições reacionárias se tornaram incompatíveis com a visão que a maioria dos bispos tinha de missão da Igreja (MAINWARING, 2004, p. 92).

que nunca foi completamente esclarecido (ALVES, 1979, p. 213). Em junho e julho de 1972, após os confrontos entre camponeses e a empresa CODEARA em São Félix do Araguaia que levaram à prisão do Pe. Jentel, a prelazia foi ocupada por centenas de soldados, que aterrorizaram a população e intimidou agentes pastorais, na busca por 40 camponeses fugitivos. Após a invasão da casa de Dom Pedro Casaldáliga e o confisco de seus documentos, a polícia prendeu e torturou oito líderes leigos e quatro padres. Nos anos seguintes houve o assassinato de dois padres – entre eles o Pe. João Bosco – e uma tentativa de assassinato de dom Pedro (MAINWARING, 2004, p. 112). Ao contrário de enfraquecer a Igreja, a repressão acabou por fortalecê-la, sobretudo os grupos progressistas, uma vez que até mesmo conservadores e moderados passaram a condenar os ataques lançados contra estes.

Quanto mais o regime se tornava violento, mais violenta era a repressão contra a Igreja e suas bases, percebida principalmente em áreas como a Amazônia, o Nordeste e a região da grande São Paulo. Embora essa repressão não pare, percebe-se um processo de mudança com a abertura política, da mesma forma “lenta, e gradual”, no dizer do então presidente Geisel.

Mainwaring (2004) cita que um dos passos importantes da abertura foi a reforma partidária de 1979, onde o bipartidarismo foi extinto, proporcionando a volta de partidos postos na ilegalidade e o surgimento de outros. Embora fosse de exigência fundamental da oposição, a reforma também serviu para dividi-la, na mesma medida em que a dava voz autêntica. Os membros mais ativos das CEBs e de movimentos leigos logo passaram à militância partidária, em geral optando entre PT e PMDB. De 1980 até 1984, os movimentos sociais apresentaram uma tendência declinante na medida em que as eleições se tornavam cada vez mais importantes, o que de certa forma fez com que a política eleitoral absorvesse esses movimentos, o que também aconteceu com a Igreja. Segundo Mainwaring (2004, p. 268),

Gradualmente, a democratização permitiu o renascer da sociedade civil e, como resultado, a Igreja não mais se sentiu compelida a se manifestar pela sociedade civil como antes. Uma vez que outras instituições podiam mais uma vez assumir as funções políticas, alguns moderados da Igreja, que anteriormente haviam dado seu apoio ao envolvimento político mais profundo, agora favoreciam maior cautela. (...) a volta à democracia diminuía o incentivo que muitos bispos tinham para se envolver publicamente na política.

Dessa forma, a Igreja durante a abertura política vai aos poucos ceder espaço para os movimentos sociais e político partidários que começarão a voltar ou surgir, embora isso não anule a possibilidade de repressão por parte da ditadura – na forma de prisões, sequestros por grupos paramilitares, expulsões, mortes e campanhas difamatórias, em geral chamando leigos e padres de “comunistas”. Além da conjuntura política nacional, também se destaca como fundamental nesse declínio a ascensão de setores neoconservadores da Igreja, proporcionados

em grande parte pelas mudanças trazidas no pontificado de João Paulo II, a partir de 1978⁵⁴ (MAINWARING, 2004).

Dessa forma, pode-se encontrar na trajetória da Igreja no Brasil quatro momentos distintos de evolução do pensamento e da atuação política, o que Della Cava (1986) divide em quatro momentos históricos distintos: o primeiro de 1964 a 1968-69, onde ainda predomina as divisões ideológicas e políticas entre *progressistas* e *conservadores*; o segundo de 1968-69 a 1973, identificada com o aumento da repressão inclusive sobre a Igreja (uma vez que esta acaba sendo identificada também como inimiga do regime) com ênfase especial nas regiões amazônica e nordestina; o terceiro momento de 1973-1974 a 1978, onde se perceberá um agravamento nos conflitos relacionados à Igreja na região sudeste do país em especial na região da grande São Paulo, onde se intensifica as campanhas pelos direitos humanos e o apoio ao renascente movimento operário; e o quarto momento de 1978 a 1985, marcado pelo processo de abertura política e “renascimento” da sociedade civil, com a reforma partidária e ressurgimento de outros movimentos políticos, proporcionando a cisão na oposição ao regime e deslocamento de militantes das CEBs e movimentos leigos para partidos políticos, sindicatos e diversas associações de oposição, mas também marcado pelo advento do neoconservadorismo na Igreja Católica (DELLA CAVA, 1986).

No contexto destes momentos históricos, faz-se importante ver com mais detalhes a consolidação de novas estruturas eclesiais acontecida na década de 70, sendo destas a que mais interessa à presente pesquisa as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Conforme Mainwaring (2004), as CEBs já haviam sido criadas no Brasil por volta de 1963, mas foram formalmente nomeadas por volta de 1965 com o Plano Pastoral de Conjunto e legitimadas por Medellín em 1968, sendo que começaram a se espalhar pelo país na década de 70, em especial após os dois encontros nacionais realizados em Vitória (ES) em 1975 e 1976. Segundo Frei Betto (1981, p. 16),

As comunidades eclesiais de base (CEBs) são pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos. As primeiras surgiram por volta de 1960, em Nísia Floresta, arquidiocese de Natal, segundo alguns pesquisadores, ou em Volta Redonda, segundo outros. De natureza religiosa e caráter pastoral, as CEBs podem ter dez, vinte ou cinquenta membros. Nas paróquias de periferia, as comunidades podem estar distribuídas em pequenos grupos ou formar um único grupão a que se dá o nome de comunidade eclesial de base. É o caso da

⁵⁴ Dentre as mudanças que proporcionaram a ascensão neoconservadora estão medidas para limitar ações políticas da Igreja brasileira, como a proibição do envolvimento de clérigos em associações políticas e sindicatos, o controle sobre os jesuítas na América Latina, e os ataques à Teologia da Libertação, com a condenação dos irmãos Leonardo e Clodóvis Boff em 1985, entre outras medidas (MAINWARING, 2004).

zona rural, onde cem ou duzentas pessoas se reúnem numa capela aos domingos para celebrar o culto.

São comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. (...) São eclesiais, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. São de base, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos.

Dessa forma, as CEBs se constituem não como mais um movimento, mas como parte da estrutura eclesial da Igreja Católica, sendo que através destas a Igreja começa a se fazer presente onde antes não conseguia, como no caso das periferias. Segundo Mainwaring (2004), através das CEBs a Igreja brasileira desenvolveu uma estrutura que alcançou o povo, o que será logo adotado como exemplo para os demais países latino-americanos, em especial Chile, Peru, Nicarágua e El Salvador. Nas comunidades emergiram novas formas de catecismo, de liturgias, de vivência comunitária e de teologia, além de uma nova visão sobre a política para o povo. Uma vez que os movimentos eclesiais, tais como a JOC e a ACO, entre outras, tinham a participação maior de fiéis da classe média, as CEBs tinham a participação maior dos setores mais populares. Possuía o pressuposto que o povo era o protagonista de sua libertação integral, e por isso possuía como animadores os agentes pastorais, que sendo padres, religiosos ou leigos, deveriam possuir um papel de despertar nesses trabalhadores uma consciência de classe, através de estudos bíblicos, onde pelo método ver-julgar-agir buscavam entender a sua própria realidade como sujeito histórico através da iluminação bíblica – os chamados círculos bíblicos (BETTO, 1981, p. 32). Com as CEBs buscou-se uma valorização da cultura popular, ao mesmo tempo em que se buscava inculcar nesse povo as ideias da Teologia da Libertação, sendo a palavra *libertação* comum no vocabulário dessas organizações (BETTO, 1981, p. 24).

Nas CEBs há uma valorização do papel do leigo, que é chamado a ser sujeito da própria história. Mainwaring (2004) faz sua crítica ao perceber nas CEBs um *basismo*, isto é, uma crença ingênua quanto à capacidade da base de resolver seus problemas sem ajuda de intelectuais ou outros agentes externos (MAINWARING, 2004, p. 232), fato esse percebido por Frei Betto (1981) não como ingenuidade, mas como uma necessidade da libertação, uma vez que a interferência de agentes externos e sem o devido conhecimento da comunidade transforma a reunião não numa atitude *libertadora*, mas *colonialista* (BETTO, 1981, p. 18). De qualquer forma, é concordância que as CEBs de fato aproximaram o povo à Igreja, uma vez que era uma estrutura na qual os quadros da Igreja (dos bispos aos leigos) compartilhavam genuinamente a vida e o destino dos fiéis mais humildes do seu rebanho e demonstravam, face ao perigo diário, uma extraordinária coragem pessoal (DELLA CAVA, 1986, p.

24)⁵⁵. Dessa forma, contribuiu para a Igreja da década de 70 ser chamada de *Igreja do Povo* ou *Igreja Popular*.

As CEBs possuem três pontos fundamentais: quem são os *agentes pastorais*, quem são seus membros e o fato de ser a “voz dos que não têm voz”. Por *agentes pastorais* se entende os animadores das CEBs, os responsáveis por coordená-las que antes de tudo deve ter a vida vinculada à comunidade, além de ter sua formação própria. Mais do que ensinar e ajudar na interpretação das escrituras, o agente pastoral deve “aprender com ela [a comunidade] e refazer suas categorias e valores elitistas, academicistas, populistas ou vanguardistas” (BETTO, 1981, p. 18).

Os membros das CEBs, por sua vez, são caracterizados por serem pessoas simples, em geral trabalhadores, donas de casa, agricultores. São pessoas que acabam por encontrar nas comunidades “um espaço de discernimento crítico frente à ideologia dominante e de organização popular capaz de resistir à opressão” (BETTO, 1981, p. 19).

Por fim, as CEBs acabam por se tornar “voz dos que não têm voz” uma vez que essa população se vê alijada do poder, com seus canais de participação cada vez mais fechados – além de que é nas comunidades que se começa a entender o valor da participação popular nos organismos de poder. É possível identificar na trajetória das CEBs quatro etapas interligadas de organização e tomada de poder: a primeira etapa a da organização da comunidade em si, centrada em suas atividades eclesiais de oração, leitura do Evangelho e ação; a segunda etapa a da formação dos movimentos populares, tais como associações de moradores; a terceira etapa voltada ao fortalecimento do movimento sindical; e por fim a quarta etapa, a da reformulação partidária, onde se buscaria o retorno ao pluripartidarismo e a participação popular efetiva nestes (BETTO, 1981, p. 20).

A ideia de buscar a salvação ainda neste mundo, onde esta salvação estaria intrinsecamente ligada à ideia de libertação num contexto político, econômico e social foi (e continua sendo) uma ideia bastante forte nas CEBs. A partir daí se percebe uma atividade eclesial bastante voltada ao esforço de melhorar as condições de vida da população, em especial da própria comunidade onde está inserida a Igreja. Esse esforço vai proporcionar o surgimento dessas três etapas posteriores à criação das comunidades, e assim advindo a abertura desses grupos à situação de pobreza dos seus membros, o que de fato leva à criação de grupos de participação popular do poder, das associações de moradores e sindicatos à criação de partidos – tendo papel principal nesse momento o Partido dos Trabalhadores (PT). Essa vivência pasto-

⁵⁵ Além das CEBs, Della Cava menciona a CPT e o CIMI como estruturas importantes para essa aproximação do clero aos fiéis da Igreja (DELLA CAVA, 1986, p. 23s).

ral dinâmica e combativa leva à formação nesses sujeitos participantes de uma consciência política grande, contudo, não sem consequências.

CAPÍTULO II

A IGREJA NA AMAZÔNIA

A Igreja teve na Amazônia e no Nordeste brasileiro características próprias, que levaram a um maior fomento nessas regiões do desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base nas décadas de 60 e 70. Contudo, a Amazônia ganha características ainda mais distintas, graças ao contexto de atuação da Igreja Católica através de suas ordens religiosas ao longo de todo o período colonial e de sua tentativa de *romanização* durante o período imperial brasileiro, além da tentativa de construção mesmo de um Partido Católico no período republicano, o que não teve êxito.

Além desses pontos, também se tentará analisar aqui o início do trabalho catequético na região do Amapá, bem como o trabalho mais específico dos padres do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (PIME) na referida região.

Neste intento, se buscará utilizar como apoio historiográfico autores que trabalharam sobre a atuação da Igreja na região amazônica, sejam historiadores ou mesmo cronistas da época: Pedro Costa, Rafael Chambouleyron, Alírio Carvalho Cardoso, Edgar Rodrigues, Nilson Montoril, João Lúcio de Azevedo, Ivan Fornazier Cavalieri, Cecília Maria Chaves Brito, Welison Couto da Cunha, Nádia Farage, Sidney da Silva Lobato, Rosa Elizabeth Acevedo Marin, Karla Denise Martins, Raymundo Heraldo Maués, Fernando Arthur de Freitas Neves e Tatiana Pantoja Oliveira.

I – Os missionários e o domínio lusitano da Amazônia (sécs. XVII-XVIII).

Antes de se estudar a presença da Igreja Católica no Vale Amazônico, é importante lembrar o contexto em que esta instituição estava imersa em finais do século XVI e início do XVII. Com o advento da chamada reforma protestante⁵⁶ ocorre o Concílio de Trento (1545-1563), que entre outras medidas reestrutura as ordens religiosas, que agora são vistas ainda mais como defensoras da fé católica – que deve ser levada a todo custo para as colônias na América. É nesse período de grande turbulência religiosa na Europa que surge a Companhia de Jesus (1540), fundada pelo Pe. Inácio de Loyola, sendo seus membros, os jesuítas, um dos principais responsáveis pela catequização indígena na América Portuguesa.

⁵⁶ Movimento religioso de contestação à autoridade religiosa da Igreja Católica, que por sua vez deu origem às chamadas Igrejas protestantes. Teve início com o Luteranismo no século XVI.

Conforme Costa e Sarney (1999), as diversas ordens religiosas⁵⁷ começaram a se fazer presentes na Amazônia desde os primeiros momentos da ocupação luso-espanhola. Tendo expulsado os franceses do Maranhão em 1615 e fundado Santa Maria de Belém do Pará em 1616, a cidade logo tratou de trazer os primeiros missionários à colônia, sendo os primeiros os capuchinhos franciscanos⁵⁸ em 1617, seguidos pelos carmelitas⁵⁹ em 1627, os jesuítas⁶⁰ em 1636, os mercedários⁶¹ em 1639 e os franciscanos da Piedade e da Conceição em 1693. Embora os primeiros missionários que chegaram à Amazônia tenham sido quatro capuchinhos trazidos pelos franceses ao Maranhão em 1612⁶², utilizou-se como marco a chegada dos capuchinhos franciscanos em 1617, visto que a partir daí é que se dá a presença sistemática das ordens religiosas na Amazônia.

A partir de Belém que começa a colonização da Amazônia, e conseqüentemente as atividades missionárias. Localizados num ambiente desconhecido onde não raramente faltavam recursos e colonos disponíveis, as ordens missionárias terão uma importância fundamental à Coroa Portuguesa no que tange à conquista territorial, de mão-de-obra e de fiéis. Importante ter-se em mente que, conforme fora colocado no capítulo anterior, a época vigorava o Regime do *Padroado Régio*, e por isso as atividades dessas ordens eram reguladas pela própria Coroa, que tratava de utilizar desse serviço também a seu proveito, como se verá mais adiante.

A Coroa Portuguesa se torna grande incentivadora das atividades religiosas na Amazônia, contudo, menos pela ideologia da “salvação das almas” e mais pelo rigor de deixar es-

⁵⁷ As ordens religiosas são grupos de fiéis da Igreja Católica que optam por uma vida consagrada, ou seja, uma vida dedicada à oração e muitas vezes também à pregação religiosa, tendo por vezes uma rotina rígida. Podem ser frades, freiras ou padres.

⁵⁸ Os franciscanos constituem uma ordem religiosa também conhecida como dos *frades menores*, fundada por Francisco de Assis em 1209. Em 1517, após inúmeras tentativas de união provocadas por ortodoxos e heterodoxos, divididos após a morte do fundador, o papa Leão X dividiu os franciscanos em dois ramos distintos e independentes, surgindo em 1525 os *capuchinhos*, que pretendiam ser a reforma mais aproximada do ideal primitivo, tornando-se em 1619 uma ordem distinta dos franciscanos. O papa Leão XII (1823-29) agrupará por sua vez os franciscanos em três ordens distintas: os *conventuais*, autorizados a várias dispensas papais relativas à pobreza; os *observantes* identificados simplesmente como franciscanos e os *capuchinhos*, que se constituirão em ordens 1ª (frades), 2ª (freiras) e 3ª (leigos) (RODRIGUES, s/d).

⁵⁹ Membros da *Ordem de Nossa Senhora do Monte Carmelo*, fundada no Monte Carmelo, Palestina, provavelmente no século XVII (Ibidem).

⁶⁰ Membros da Companhia de Jesus (*Societas Iesu, S.J.*), ordem fundada por Inácio de Loyola em 1534 e reconhecida por bula papal em 1540, é mais conhecida por seu trabalho de pregação religiosa, geralmente em terras carentes da presença católica (“terras de missão”) e educacional. Cf. *História*. Disponível em: <http://www.jesuitasbrasil.com/jst/conteudo/visualiza_lo12A.php?pag=:portaljesuitas;paginas;visualizaFixo&cod=1375&secao=306>. Acesso em: 2 ago. 2014.

⁶¹ Membros da Ordem das Mercês, fundada em 1218 por Pedro Nolasco em Barcelona e confirmada pelo papa Gregório IX em 1235. Cf. *História*. Disponível em: <<http://www.mercedarios.org.br/content.php?id=40>>. Acesso em: 2ago 2014.

⁶² Segundo Cardoso e Chambouleyron (2003), esses religiosos já teriam chegado com os soldados que invadiram o Maranhão e fundaram São Luís. Entre eles estavam os frades Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux, que narraram a aventura francesa na região (p. 39).

sas áreas conhecidas e torná-las devidamente como suas, através do alastramento das ordens religiosas pelo interior amazônico que, por onde fundavam aldeamentos, também prestavam o serviço de reconhecer aquela região como pertencente à Coroa Portuguesa (CARDOSO e CHAMBOULEYRON, 2003). É a partir daí que vários núcleos missionários serão fundados: em 1617 os franciscanos começaram a instalar um núcleo de aldeamentos no Igarapé Uma, nos arredores de Belém, de onde começaram seus trabalhos de catequese com os índios (MONTORIL, s/d), fundando em 1626 a missão de Santo Antônio de Surubiú (futura Alenquer); em 1636 o padre jesuíta Luís Figueira começava a missão no Gurupá, para onde retornaria em 1643 para implantar uma missão permanente, o que não conseguiu devido à sua morte pelos índios Aruã na Ilha de Joanes (Marajó), o que permitiria aos jesuítas sua instalação definitiva apenas em 1653, a partir da chegada em Belém dos padres João de Souto Maior e Gaspar Fragoso (AZEVEDO, 1999, p. 49).

Seguindo a mesma ideia da conquista religiosa e territorial, a Coroa Portuguesa trata de enviar os mercedários para pontos mais distantes da Amazônia, em especial na foz do Rio Amazonas, como as regiões dos rios Negro, Urubú, Amajari, Anibá, Vatamá e Solimões em 1640, onde instalam suas missões (MONTORIL, s/d). Com a chegada dos franciscanos da Piedade em 1693, logo se instalam no Gurupá, onde o trabalho missionário apenas havia sido iniciado pelo Pe. Figueira. Não há muitos dados sobre os carmelitas na Amazônia; segundo Montoril, estes se dedicavam mais a trabalhos de moralização na colônia, como a abertura de cursos e bibliotecas.

Percebe-se nessa primeira fase da presença católica na Amazônia uma forte preocupação em resguardar as fronteiras portuguesas na região. Nota-se pela imagem 01 o posicionamento estratégico dessas ordens religiosas, onde não raro são construídas fortificações a fim de defender a região de possíveis invasores de outros países. Sendo o Rio Amazonas o principal meio de locomoção pela colônia, torna-se evidente a finalidade estratégica da instalação desses grupos religiosos ao longo do rio; logo acabavam por se tornar “guardiões da fronteira” através de seus aldeamentos missionários.

Mapa 1 – Presença das ordens religiosas na Amazônia colonial.



Fonte: Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 1943; Prat, A. *Notas históricas sobre as Missões Carmelitas*. 1941; Fragoso, H. *Os aldeamentos franciscanos do Grão-Pará*. 1982. Disponível em <<http://www.geocities.ws/terrabrasileira/contatos/missaoam.html>>. Acesso em 18 ago. 2014.

Com a sua criação em 1637, a Capitania do Cabo Norte⁶³ também passa a ter a visita de ordens religiosas em seu território, contudo, antes disso, os franciscanos capuchinhos já haviam tido contato com os índios da nação Tucujú, na região onde seria criada a Vila de Macapá, após atravessarem o Marajó em suas atividades missionárias (MONTORIL, s/d); em 1639 já havia 3 aldeias frequentadas por missionários portugueses na Capitania do Cabo Norte: Tapujuçus, Curupatuba e Iauacuara (COSTA E SARNEY, 1999, p. 82).

Em 1654 seria a vez do Vale do Jari também possuir uma missão jesuíta, com o consentimento dos Aruaques⁶⁴, que no final do século XVII passaria à responsabilidade dos franciscanos assim como dois outros aldeamentos jesuítas iniciados em 1709-10, também no Jari, onde os jesuítas tiveram contato com os índios Waiãpi, emigrados do sul do Grão-Pará. Em 1660 já havia missões franciscanas inclusive no Bailique, arquipélago habitado pelos índios Aruãs (RODRIGUES, s/d).

Aos poucos as missões vão se espalhando pela Amazônia. Mas, como já fora dito, as viagens de religiosos e a criação de aldeamentos vão atender não só aos objetivos religiosos de conversão de pessoas à fé católica, mas também possuirão um caráter de verdadeira

⁶³ A Capitania do Cabo Norte foi criada em 1637, doada ao militar Bento Maciel Parente pelo rei Filipe IV. Contudo, este nunca tomou posse definitiva do território, morrendo em 1642. Anos mais tarde, em 1751, serão mandados colonos do arquipélago dos Açores, iniciando o povoamento português na área que será elevada a Vila de São José de Macapá em fevereiro de 1758.

⁶⁴ Edgar Rodrigues (s/d) registra que em 1654 o padre jesuíta João de Souto Maior estabeleceu laços de amizade com os Aruaques, ajudando-os a vencer os índios Aniba, seus inimigos.

conquista colonial. Muitos desses religiosos tinham em mente também a colaboração com a Coroa no que tange à ampliação das fronteiras coloniais. Cardoso e Chambouleyron (2003) percebem que essas missões eram um misto de conquista política e religiosa, uma vez que algumas das mais importantes tentativas de ocupação dos territórios amazônicos foram feitas por missionários, como o caso do Vale do Ibiapaba⁶⁵ na missão jesuíta de 1655-56. Conforme Cardoso e Chambouleyron (2003),

Algumas das mais importantes tentativas de ocupação desses territórios [amazônicos] foram, entretanto, feitas por missionários. No caso do Grão-Pará e Maranhão, encontramos vários exemplos de como esses padres sozinhos, ou conjugados com soldados do rei, alargaram as fronteiras conhecidas. Essas missões eram um misto de conquista militar e conquista espiritual. Lutava-se contra um invasor, vassalo de um rei estrangeiro, mas também contra um “herege” devoto de outra crença. (p. 39)

No dizer de Cardoso e Chambouleyron (2003), as missões na região norte assumiram um papel de “instituições de fronteira”, dada a sua importância na conquista portuguesa dessas terras. E no Cabo Norte isso não será diferente. Com as constantes visitas franciscanas às aldeias localizadas ao longo do Rio Araguari, é construído em 1660 um forte, com o objetivo de proteger os religiosos e impedir a entrada de franceses na região; mas fora destruído pelo tempo e pela pororoca (RODRIGUES, s/d).

Castro (1999), porém, coloca a questão do Forte do Rio Araguari com uma preocupação maior voltada ao impedimento do comércio dos índios com estrangeiros. De fato, outra importância do contato das ordens religiosas com os povos nativos era a valorização na catequese do ideal português de poderio da Amazônia, o que, porém, não possuía muitos frutos devido à insistência da manutenção desse comércio ilegal, entendida a partir da preocupação em construir tais fortificações. No caso do Forte do Rio Araguari, tratou-se de uma casa forte construída em 1680, mas que devido à má posição da construção, logo foi destruído pelas inundações e pela pororoca. Um segundo forte foi construído em 1687 com o claro objetivo de frear esse comércio ilegal, contudo, fora construído em caráter temporário, utilizando-se madeira de péssima qualidade para tanto. Teve o mesmo fim em 1697. Antes, porém, recebeu a visita armada do cavaleiro De Ferrolle, enviado pelo governador de Caiena em 1688 em companhia de três oficiais e 30 soldados que ordena ao comandante Antonio de Albuquerque que se retirasse, sob ameaça de uso da força (CASTRO, 1999, p. 156).

Durante o período colonial a religiosidade exerceu importância estratégica não apenas por parte da Coroa Portuguesa ao se utilizar das ordens religiosas como “instituições de

⁶⁵ Região do atual Estado do Ceará, conhecido neste período como sendo de muitos perigos naturais e de grande resistência das tribos indígenas locais (CARDOSO E CHAMBOULEYRON, 2003, p. 40)

fronteira”, mas também por parte de colonizadores não ibéricos. Durante estas invasões ao longo dos séculos XVII e XVIII na região do Cabo Norte, alguns desses países utilizaram dessa estratégia na esperança de evitar represálias por parte dos portugueses e espanhóis. Foi o caso da colônia inglesa instalada por Philip Purcell no início do século XVII, próximo à Ilha de Santana, onde é construído o Forte do Torrego. Quando em 1620 a Inglaterra envia mais colonos para o plantio de tabaco na região, toma o critério de enviar apenas irlandeses, pelo fato de estes serem católicos, no que pensavam ser uma resistência contra eventuais defesas ibéricas. Contudo, a tática não prosperou, sendo a colônia destruída em 1625, após o ataque ibérico à povoação holandesa de Mandiutuba no Xingu, de onde os portugueses puderam dismantelar outras colônias invasoras (CASTRO, 1999, p. 139). Dos cerca de 150 colonos morreram aproximadamente 114, seja em combate ou na chacina posterior ao combate, como parte da política de terror implantada por Portugal para afastar outras novas tentativas de colonização.

Dos prisioneiros, todos foram libertados por ordem da Coroa Ibérica por serem católicos. Um dos sobreviventes, James Purcell, volta ao Cabo Norte e funda uma colônia na mesma região nove anos depois, com o auxílio da Holanda, contudo mantendo o critério de trazer imigrantes irlandeses. Durante o cerco mantido por forças portuguesas no mesmo ano à colônia irlandesa, que durou um mês, James Purcell tenta utilizar da mesma estratégia de usar a religião católica como meio de conseguir uma trégua, o que dessa vez não obtém êxito, tendo que se render e ser mantido prisioneiro (CASTRO, 1999, p. 144).

A atividade religiosa na Amazônia propiciou a essas ordens missionárias a aquisição de conhecimentos acerca da região de grande valor estratégico para a Coroa Portuguesa, o que será aproveitado com a confecção de mapas a serem utilizados na administração colonial, como o desenhado pelos jesuítas em 1637 com informações sobre o Rio Amazonas, e o desenhado pelo Pe. Aloísio Conrado Pfeil a pedido do Pe. Antonio Vieira em 1680, onde se vê o Cabo Norte, que servirá de base para o trabalho do Pe. Samuel Fritz que em 1691 desenhou o primeiro mapa conhecido da Amazônia (COSTA E SARNEY, op. cit., p. 84). Podem-se enxergar essas ordens religiosas como depositárias de informações importantes então para o sucesso da colonização, algumas vezes até mesmo opinando sobre lugares ideais para se desenvolver povoamentos. É o caso do Pe. João Daniel que faz referência à parte sul de Macapá, como “excelentes paragens” para o desenvolvimento da agricultura, devendo os colonos que foram mandados, dedicar-se à “lavoura e cultura das terras em plantações” que “não deviam ser acanhadas”, de algodão, arroz, mandioca, milho e feijão, além da criação de gado bovino

nas campinas. De fato esse discurso contribuiu para a decisão da administração colonial de incentivar nas vilas de Macapá e Mazagão o cultivo de arroz – o que acabará por não ter sucesso (MARIN, 1999).

Outro aspecto importante da presença das ordens religiosas na Amazônia é o relacionado ao controle da mão-de-obra indígena. Conforme Brito (1998), no primeiro momento da colonização as missões religiosas tiveram um papel importante enquanto organizadoras e reprodutoras de força de trabalho do nativo na Amazônia. Para que se entenda essa importância, será visto como se deram os dois tipos de relação de trabalho que coexistiram e predominaram na região nos séculos XVII e XVIII: a escravidão indígena e o uso do trabalho indígena livre.

Segundo a legislação vigente, havia duas formas de escravização: por *guerra justa* ou por *resgate*. A *guerra justa* deveria ter aprovação prévia, e teve apoio na Carta Régia de 1570 que, além disso, legitimou também o apresamento de índios em guerras travadas por legítima defesa. Em 1653 o Estado declarou como sendo *guerra justa* os casos de índios que impedissem a expansão da fé católica, deixassem de defender os colonos, estabelecessem alianças com inimigos da Coroa, impedissem o comércio, faltassem às obrigações impostas ou praticassem o canibalismo. A lei de 1680 proibiu toda e qualquer modalidade de escravização indígena, mas oito anos depois outra lei retomaria a escravização, dividindo a *guerra justa* em defensiva e ofensiva (FARAGE, 1991, p. 27s).

O *resgate* seria feito pela compra e venda pelos portugueses, de prisioneiros de guerra entre as nações indígenas, incluindo aí os “índios presos à corda”, aqueles destinados aos rituais de antropofagia⁶⁶. Instituídas em 1650, as *tropas de resgate* deveriam ser acompanhadas por missionários, que julgariam a legitimidade dos cativeiros através de documentos por eles assinados (FARAGE, 1991, p. 30). Contudo, segundo Farage, esse exame acabava por ser apenas falácia, graças à conivência de muitos missionários e às ameaças feitas por membros da tropa aos índios, para que respondessem às perguntas dos religiosos segundo sua vontade, e que fossem feitos cativos.

Sobre o trabalho indígena livre, fala-se dos *índios de repartição*, obtidos através dos *descimentos*. Os *descimentos* nada mais eram do que expedições missionárias que iam até as aldeias indígenas, geralmente localizadas em lugares altos e de difícil acesso, e lá convenciam a população indígena a “descer” para as missões próximas aos núcleos coloniais, os chamados *aldeamentos*, já exemplificados anteriormente. Os *descimentos* foram regulados em 1611.

⁶⁶ Entre os índios Tupinambás havia a prática da *antropofagia ritual*, pelo qual os prisioneiros de guerra eram preparados para serem devorados em um ritual onde participava toda a aldeia; o ritual era entendido por estes como uma forma de vingança pelas mortes de companheiros, mas também como um ato de bravura de quem era devorado.

Farage (1991) identifica três tipos de aldeamentos: as aldeias dos serviços das ordens religiosas, as aldeias de serviço real e as aldeias de repartição. Uma vez aldeados, os índios eram catequizados, possuíam uma educação europeizada e teriam que trabalhar de forma compulsória, daí que dos três tipos de aldeamentos somente o terceiro abastecia os colonos de mão-de-obra indígena⁶⁷.

Os aldeamentos missionários tornaram-se, na Amazônia, um espaço de concentração de mão-de-obra indígena destinada especialmente para a coleta das drogas do sertão⁶⁸, onde para sua manutenção no local buscava-se principalmente a tolerância cultural por parte dos religiosos. Se por um lado havia a preocupação de doutrinar os indígenas na fé católica, por outro a tolerância a certos aspectos culturais como os referentes ao parentesco e ao matrimônio eram necessários à existência dos aldeamentos. Nirvia Ravena e Rosa Acevedo Marin (2013) falam que era prática comum o casamento, mas também sua dissolução perante a necessidade de coesão dos grupos indígenas e do seu disciplinamento. Além disso, esses missionários (sendo notável a presença dos jesuítas) ganhavam certa confiança dos índios aldeados uma vez que nesses ambientes havia espaços para a produção de sua própria subsistência⁶⁹, o que contrastava com a situação de permanente escassez de produtos alimentares por parte dos colonos, além do fato destes exaurirem a mão-de-obra com jornadas de trabalho muito prolongadas (RAVENA e MARIN, 2013).

Diante da dificuldade da aquisição de mão-de-obra escrava a indígena será a única acessível aos colonos, e seu esquema de distribuição gerará atritos constantes entre moradores, Igreja e Estado uma vez que a prioridade sempre era das ordens religiosas, que detinham o controle sobre o trabalho indígena. Os particulares tinham em média vinte por cento da força de trabalho indígena livre e disponível nos aldeamentos e contavam geralmente com dois meses para utilizá-la, o que era contraditório uma vez que a maioria desses índios eram destinados à coleta das drogas do sertão, cujas expedições duravam em média oito meses (BRITO, 1998, p. 120).

⁶⁷ A mão-de-obra indígena era cobiçada pelos colonos na região amazônica, haja vista a falta sempre recorrente de braços escravos – o que seria solucionado apenas no século XVIII, com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755 (MARIN, 1999).

⁶⁸ Pelo termo “drogas do sertão” se chamavam toda sorte de frutos e raízes silvestres coletados e exportados pelos colonos, tais como cacau, baunilha, salsaparrilha, urucu, cravo, andiroba, almíscar, âmbar, gengibre e piçava (FARAGE, 1991, p. 25).

⁶⁹ Essa produção de subsistência é atestada no fato de serem esses aldeamentos núcleos autônomos, que conseguiam tanto coletar e produzir para a venda fora da colônia como também produzir para a subsistência dos próprios indígenas, o que era visto pelas autoridades coloniais como uma das causas da precariedade da circulação de moedas e existência de mercados internos à Capitania (RAVENA e MARIN, 2013).

O Regimento das Missões, de 1686, reforçou ainda mais o controle dos missionários, que a partir de então têm autoridade temporal, política e religiosa sobre todas as aldeias. As constantes queixas por parte dos colonos fazem com que a Coroa permita a partir de 1689 o aldeamento de índios por particulares. Contudo, escapando ao aspecto formal do regime de trabalho, percebe-se que a escravização ilegal e o contrabando tornaram-se uma constante no período colonial na Amazônia, sendo o apresamento clandestino maior que a efetuada pelas tropas de resgate oficiais e tropas de resgate em conjunto (FARAGE, 1991, p. 30). Importante ressaltar a importância da mão-de-obra indígena na Amazônia do século XVIII: além da atividade extrativista das drogas do sertão, os indígenas eram empregados como remeiros, guias, pescadores, caçadores, carregadores, e até mesmo como amas-de-leite e farinheiras (FARAGE, 1991, p. 26), inclusive em incursões militares.

Até o Período Pombalino são constantes as reclamações dos colonos com relação à gestão da mão de obra indígena pelas ordens missionárias, em especial a dos jesuítas. Contra essa ordem eram feitas várias denúncias de dificuldade excessiva de acesso aos trabalhadores pelos colonos, o que obrigou a Coroa Portuguesa a criar a *Junta das Missões*, conselho administrativo das missões onde tinham assento todas as ordens religiosas e autoridades civis, além disso, lançando mão dos direitos adquiridos pelo Padroado Régio, a Coroa Portuguesa divide o Estado do Maranhão e Grão-Pará em províncias missionárias em 1693, empurrando os jesuítas para o Sul do Rio Amazonas. Mesmo assim, as várias formalidades impostas por esses religiosos para a liberação de indígenas para o trabalho – como a obrigação do depósito antecipado de metade do salário dos índios no ato de retirada destes dos aldeamentos – tratam de deixar a situação como antes, fato esse que contrastava com outras ordens como a dos carmelitas, onde os aldeamentos eram na prática centros de suprimento de mão-de-obra indígena. De fato, os jesuítas acabavam por ter um monopólio da força de trabalho em várias áreas, o que só findaria com a administração Pombalina (FARAGE, 1991).

Na segunda metade do século XVIII, a Amazônia tornou-se o alvo principal das reformas feitas pela Coroa Portuguesa a partir do Período Pombalino⁷⁰, reformas essas

⁷⁰ O chamado “Período Pombalino” refere-se ao período de atuação de Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido como Marquês de Pombal, como ministro do rei D. José I, que governou de 1750 a 1777. Pertencia a uma família de pequena nobreza, foi diplomata em Londres e em Viena entre 1738 e 1749, e em agosto de 1750 assume os negócios de Portugal, onde deixaria suas marcas mais fortes através de reformas nos campos político, administrativo, econômico, cultural e educacional. Com sua política Pombal buscou entre outros objetivos proporcionar o crescimento da economia portuguesa, através do fomento à indústria, do comércio e do combate à sonegação fiscal. Suas reformas exigiam uma maior centralidade do Estado e um mais eficiente funcionamento da máquina administrativa, daí a importância da implementação de medidas visando restringir tudo que ameaçasse o poder absoluto do rei, como a Companhia de Jesus. MACIEL, Lizete Shizue Bomura; SHIGUNOV NETO, Alexandre. *A educação brasileira no período pombalino: uma análise histórica das*

que acabariam por tirar o poder exercido pelas ordens religiosas. Visando pôr nas mãos do Estado português a questão da distribuição da mão-de-obra, além de fomentar a circulação de mercadorias na colônia bem como a implantação de um modelo de economia agro exportadora na Amazônia, em 1755 decreta-se a Lei de Liberdade dos Índios, ao mesmo tempo em que se cria a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão⁷¹ e a regulamentação do *Diretório* para a reorganização do trabalho na colônia. Em 1759 se retira o poder temporal dos missionários sobre os índios, além de se elevar os antigos aldeamentos e missões à categoria de vilas e lugares com denominações lusitanas. Por fim, a expulsão dos jesuítas dos limites do reino e o confisco dos seus bens ainda em 1759⁷², objetivarão acabar com a hegemonia eclesiástica em Portugal e seus domínios, provocada pelo acúmulo de poder em especial pela Companhia de Jesus, que já passava a se configurar excessivo, entrando em conflito mesmo com a própria Coroa Portuguesa (BRITO, 1998, p. 121).

Dessa forma, mesmo diante de conflitos com a Coroa Portuguesa, os missionários acabam tendo uma grande importância para a colonização do Vale Amazônico também no sentido do enquadramento da mão-de-obra indígena, através de sua arregimentação e/ou submissão. Segundo Brito (1998), as missões usavam práticas ideológicas de adaptação cultural que permitiam maior integração das populações indígenas à organização social, sendo a submissão dessas populações de certa forma assegurada pelo temor em relação aos colonos portugueses, uma vez que nos aldeamentos havia, até certo ponto, proteção contra a escravização e o extermínio efetuados pelos moradores (BRITO, 1998, p. 123).

Assim foi se dando a presença colonial na Amazônia. As ordens missionárias foram aos poucos abrindo caminhos para a empresa colonizadora portuguesa, tanto no que tange aos territórios conquistados, como às populações indígenas. Importante colocar que a atividade missionária pôde se firmar mais a partir da instalação do Bispado do Maranhão, em 1677, que englobava na época todo o Estado do Maranhão e Grão-Pará⁷³. Em março de 1719 o papa

reformas pombalinas do ensino. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v32n3/a03v32n3.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

⁷¹ A Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão era uma empresa mercantilista fundada em 1755, com o poder de monopólio estabelecido no prazo de 20 anos. Tinha como principal função o abastecimento da colônia de manufaturas portuguesas e de mão-de-obra escrava, enquanto também servia de transporte para as mercadorias produzidas na colônia para a metrópole, Portugal, transporte esse cobrado por pesadas taxas. Para mais informações, ver MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. "Prosperidade e estagnação de Macapá colonial: as experiências dos colonos". GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX)*. Belém: UFPA, 1999.

⁷² Os jesuítas já haviam sido expulsos do Grão-Pará em 1661, devido aos atritos com os colonos proporcionados pela distribuição de mão-de-obra indígena, além de acusações por parte o Tribunal do Santo Ofício. Retornaram em 1680, por ordem do rei D. Pedro II.

⁷³ Segundo Corrêa (2005), a Igreja administra sua organização espacial conforme o contexto histórico e a necessidade frente à organização populacional, podendo em alguns casos até mesmo anteciparem-se a esse

Clemente XI criou o Bispado do Grão-Pará, pleiteado pelo senado da câmara de Belém. A partir daí iniciou-se a organização em paróquias na Amazônia, sendo a primeira a de Nossa Senhora da Graça, cuja capela ficava no interior do Forte do Presépio, ficando a Igreja de São João Batista como catedral. Em 1751, com a vinda de famílias açorianas para o Cabo Norte, se cria a Paróquia de Macapá, tendo o Pe. Miguel Ângelo de Moraes como pároco (MONTORIL, s/d).

Essa presença um tanto rarefeita de missionários pela Amazônia – algo escasso se comparado com a imensidão do território e da população nativa –, acompanhado à expulsão dos jesuítas da mesma proporcionou a gênese de uma religiosidade popular, combatida a partir do século XIX pela Igreja *romanizada*. Uma vez que faltavam religiosos que acompanhassem espiritualmente essas populações, essas trataram de criar uma religiosidade própria, que em alguns casos irão de encontro ao que determina a própria Igreja Católica. Um grande exemplo dessa religiosidade própria são as festas de santos, tradicionais em toda a região amazônica, sendo a mais conhecida o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, originada no século XVII na mais tarde chamada Vila de Nossa Senhora de Nazaré de Vigia, ganhando os contornos que hoje conhecemos a partir do final do século XVIII, quando passa a ser comemorada na capital do Grão-Pará, Belém (MAUÉS e PANTOJA, 2008, p. 61).

II – D. Macedo Costa e o combate contra a modernização da Amazônia (séc. XIX).

Buscando restaurar esse “esplendor” dos tempos da presença jesuíta na Amazônia, o bispo D. Macedo Costa assumirá a Diocese do Grão Pará em 1861. Tendo estudado no

crescimento buscando remarcar logo sua presença, ou apenas simplesmente segui-lo. Percebem-se três momentos distintos da presença católica na Amazônia: o primeiro, que vai de 1607 a 1750, caracterizado pela ação das ordens missionárias, destacando-se a Companhia de Jesus, que tratarão de dividir entre si as suas áreas de influência e assim organizar o espaço católico na Amazônia; o segundo momento, de 1750 à primeira metade do século XIX, caracterizado pelo esvaziamento das atividades missionárias provocado pela expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal e por uma grande ausência da ação católica na região, que só voltará no terceiro período, da segunda metade do século XIX à atualidade, proporcionado pela valorização da borracha e colonização da Amazônia pelas correntes migratórias. Importante colocar que no primeiro e segundo períodos será significativa a importância do Padroado Régio na organização territorial católica, uma vez que era o próprio Estado a gerir a Igreja; logo a ocupação católica da Amazônia se inicia após a criação do Estado do Maranhão (separando-se do Estado do Brasil) em 1621, quando em 1677 se cria o Bispado do Maranhão; em 1719 se desmembrava o Bispado de Belém, pouco antes da Capital da Capitania ser transferida para esta cidade, mudando-se o nome para Capitania do Grão-Pará e Maranhão em 1751. Por sua vez, propiciado pelo *boom* da borracha, o desenvolvimento de Manaus e a proclamação da República que separa a Igreja do Estado e a deixa livre para organizar seu território, surge a Diocese de Manaus em 1892 resultante do desmembramento da Diocese de Belém e situado numa primeira onda de redivisão territorial da Igreja na Amazônia; até que em 1903, numa segunda onda de redivisão territorial, se cria a Prelazia de Santarém em desmembramento da Diocese de Belém. Buscando diminuir as distâncias entre os núcleos eclesiais, Macapá fica na órbita da dita Prelazia, até ser desmembrada em 1949 e elevada à Prelazia de Macapá numa terceira onda de redivisão territorial da Igreja na Amazônia.

Seminário de São Sulpício, na França, e feito o doutorado em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma em 1859, D. Macedo logo se torna um representante do movimento *ultramontano* no Grão-Pará.

Importante lembrar que em meados do século XIX surgia em Roma esse movimento como reflexo da expansão das ideias liberais que ameaçavam cada vez mais a autoridade da Igreja Católica, de forma especial com as guerras pela unificação da Península Itálica. Por *romanizador* ou *ultramontano* se designava toda pessoa apoiadora da ideia de buscar em Roma sua liderança espiritual e institucional, sendo designado *ultramontano* pelo fato de muitos desses cristãos serem jesuítas, habitantes para além dos montes italianos, na França (MARTINS, 2007, p. 73). Como já se viu no capítulo anterior, um marco para esse movimento no mundo será o Concílio Vaticano I (1869-1870), que confirma essas ideias.

Segundo Maués (1998), a romanização desencadeou um processo de controle da Igreja sobre o clero e o laicato, com características que marcaram uma nova fase do catolicismo brasileiro. Isso significará para a Igreja brasileira o surgimento de conflitos entre Igreja e Estado, uma vez que a Igreja já não aceitava mais a submissão imposta pelo Padroado, resultando em crises como a Questão religiosa (1873-75), já exposta no capítulo anterior. Para isso, esse movimento valeu-se, entre outras coisas, da reforma do clero, através da reorganização dos seminários e do envio de seminaristas para a Europa – como foi o caso de D. Macedo. Além disso, a Igreja buscou controlar o catolicismo popular, buscando de fato uma religiosidade mais elitista, romanizada e europeizante (MAUÉS, 1998, p. 140).

Na busca de um catolicismo mais sério e menos “teatral”, D. Macedo será árduo crítico das confrarias e irmandades religiosas. Para esses religiosos ultramontanos, “as procissões, as manifestações dramáticas de devoção, as expressões ‘históricas dos pagadores de promessa’, enfim, eram consideradas manifestações de pouco valor na expressão da fé e da religiosidade” (MARTINS, 2005, p. 175). Além disso, o fato de muitas das irmandades que funcionavam no Grão-Pará serem dirigidas por maçons reafirmava a necessidade de interdição dessas associações leigas, o que não tardou a gerar choques com o próprio Império – um dos motivos para o desencadeamento da Questão Religiosa⁷⁴ (MARTINS, 2005).

Imbuído dessas ideias, D. Macedo Costa tratará logo de reformar o antigo colégio jesuíta de Santo Alexandre, abandonado desde a expulsão destes em 1759. Dessa forma, “o prelado desejava atribuir à sua missão um caráter simbólico mais amplo: o de ‘restaurar’ a obra

⁷⁴ Martins (2005) deixa claro esse conflito ao dizer que “Na definição do promotor de justiça do Império, Francisco Baltazar da Silveira, D. Macedo Costa, ao tentar impedir o funcionamento das irmandades no Grão-Pará estava atentando não só contra a autoridade do Imperador, mas também contra a Constituição”. (p. 180)

empreendida pelos jesuítas em tempos passados” (MARTINS, 2007, p. 80). Buscava assim a renovação do Catolicismo na Amazônia ao mesmo tempo em que retomava o trabalho missionário interrompido pelo poder secular. Aos poucos, a Igreja Católica no Grão-Pará se estruturava como trincheira contra a modernização.

A “Modernização” era um tema corrente no Grão-Pará de meados do século XIX graças à economia da borracha⁷⁵. A partir desse período, a população passa a crescer principalmente devido à emigração de nordestinos que chegavam para trabalhar na exploração da borracha. Contudo, não apenas pessoas chegavam à província, mas também ideias. A vinda de novas formas de religiosidade e o crescimento do movimento liberal preocupava o bispo, reforçando suas ideias ultramontanas, levando-o a fundar o jornal *A Estrella do Norte* em 1863, que circulou até 1869 (MARTINS, 2007).

No Pará do século XIX já circulavam vários jornais ligados a agremiações partidárias, estando essa imprensa voltada à concepções políticas, desde o período do processo de independência política do Brasil, exercendo assim grande influência sobre mudanças políticas e costumes da população uma vez que tinham características tanto de formação como de informação (MARTINS, 2007, p. 83s). Na segunda metade do século, esse caráter político tornou-se ainda mais evidente, uma vez que vários partidos políticos e demais instituições fundavam jornais e através deles, divulgavam suas ideias. Com *A Estrella do Norte*, D. Macedo Costa buscava formar opiniões a favor dos projetos católicos para a sociedade amazônica, sendo eles portadores de uma proposta de modernização, mas consoante a doutrina católica. Entre seus artigos eram recorrentes temas relacionados à família, ciência, modernidade, ensino civil e religioso, catequese, questões políticas locais, nacionais e internacionais, além de debates fundamentando o papel que a Igreja deveria exercer no Brasil e no mundo e textos doutrinários sobre a fé católica. Dessa forma, a Igreja, assim como os partidos políticos, estava atenta aos acontecimentos internacionais e àqueles relacionados à Amazônia e ao país (MARTINS, 2007, p. 85).

A Estrella do Norte também possuía artigos que atacavam ideias consideradas como inimigas da fé católica, e que, portanto, deveriam também ser do povo paraense: outras religi-

⁷⁵ Até as primeiras décadas do século XIX a economia paraense era pautada na extração das drogas do sertão, seguida pela cultura de cacau, açúcar, algodão, tabaco, arroz e café. Somente depois da descoberta do processo de vulcanização por Charles Goodyear em 1840 que a economia da província ganha novo impulso através da exportação do látex extraído das seringueiras, chegando ao seu ápice de 1870 a 1910 com a introdução de trabalhadores nordestinos, vindos para a Amazônia em decorrência das secas ocorridas na província do Ceará, além da imigração de estrangeiros para colônias agrícolas no interior da província. Muitos seringalistas (donos de seringais) mandavam seus filhos estudarem na Europa, de onde voltavam trazendo novos hábitos de vida, lazer e pensamento, o que contribuiu para o surgimento da *belle-époque* na Amazônia do século XIX. (SARGES, 2002).

ões, o liberalismo, a anarquia. Em janeiro de 1863, era publicado um artigo apontando os perigos do programa de emigração de norte americanos que entre outras coisas poderiam trazer à província os mórmons, conhecidos como polígamos. Em fevereiro publicou-se um artigo de La Mennais, conhecido propagandista católico francês que defendia a autoridade da Igreja e a submissão do povo à lei, para a manutenção da ordem social. Nesse artigo acusava os liberais de desrespeitarem as leis e os governos, “armando as paixões” dos homens contra a Igreja, e buscando assim instaurar a anarquia (MARTINS, 2007, p. 88). Era constante a publicação de notícias de Roma, onde grupos liberais enfrentavam a autoridade do papa Pio IX. Enquanto isso, no Brasil os ultramontanos repeliam a interferência do poder secular no âmbito religioso, além de tentar afastar as ideias maçônicas da sociedade brasileira.

De maneira geral, *A Estrella do Norte* tornou-se frente de batalha contra a modernidade, sempre vista como fonte da discórdia entre as nações e da miséria humana. Para D. Macedo, a proliferação da miséria e da exploração era fruto da *irreligião*: enquanto na Europa o papa lutava contra a proliferação da exploração que era atribuída aos liberais, na Amazônia o bispo combatia a exploração do índio e do seringueiro contratados para a coleta da borracha. A única forma das sociedades progredirem seria, portanto, a adesão aos pressupostos católicos (MARTINS, 2007, p. 93).

Outros clérigos buscaram formas diferentes de atuação política, como no caso do Padre Dr. Mâncio Caetano Ribeiro. Licenciado em filosofia em Roma, onde foi ordenado sacerdote em 1870, ao voltar ao Grão-Pará dedicou boa parte de sua vida à militância política pelo Partido Conservador e pelo Partido Católico, sendo deputado provincial de 1882 a 1885 e de 1887 a 1889, buscando assim, pôr em prática os projetos católicos ultramontanos para a região – não obtendo muito êxito (MAUÉS, 1998).

Contudo, o que mais chama a atenção da participação política partidária da Igreja Católica é a fundação do Partido Católico no Pará, no último quartel do século XIX. Neves (1998) aponta que o estouro da Questão Religiosa em 1872, com a prisão do bispo do Grão-Pará D. Macedo Costa, desencadeia a articulação do Partido Católico no Pará, originado na região do Salgado pelo clero ultramontano – estando entre os presentes o Pe. Mâncio Caetano. Seu objetivo principal era se contrapor à política dos liberais, deixando o Partido Conservador, velho aliado da Igreja, num impasse entre a sustentação do Estado e a manutenção do apoio da Igreja Católica (NEVES, 1998, p. 171).

Interessante notar que a política no Pará desse período, orientava-se pelo debate entre liberalismo e reação ultramontana, na disputa pela hegemonia da sociedade, sendo o embate

principal a impossibilidade de a Igreja continuar subordinada ao regime do Padroado – questões inclusive discutidas em plano nacional. Esse debate muitas vezes acirrava os ânimos. Em 1873, no calor da Questão religiosa e antes da fundação do partido, os liberais de Vigia entraram em conflito com Pe. Mâncio, então pároco local, após este ter transferido a festa de Nossa Senhora de Nazaré para outra data devido a uma epidemia de varíola que alastrava a região. Por entender a alteração como uma afronta à irmandade que organizava a festa, composta em sua maioria por liberais, os populares mantiveram a festa contra a vontade do pároco. Logo o confronto entre liberalismo e Igreja foi transferido para a festa da santa (MAUÉS, 1998).

Nos jornais o debate era frequente. *O Liberal da Vigia* era contundente nas críticas, em especial contra o Pe. Mâncio Caetano. Algumas vezes os resultados desses conflitos chegavam a ser prisões de padres e até mesmo assassinatos, como o de um militante do Partido Católico, em que o acusado do crime era outro do Partido Liberal. Apesar das disputas pela hegemonia política no Salgado, não era possível muitas vezes identificar claramente as diferenças e nuances entre uns e outros (NEVES, 1998, p. 180).

De maneira geral, o Partido Católico acabou por se caracterizar pelo combate ao novo, à modernização, ao liberalismo, não conseguindo evitar as inovações trazidas pela República, como a separação entre Igreja e Estado. Logo, perdendo espaços no terreno político, o Partido Católico se alia ao Partido Conservador a fim de não permitir maiores espaços para a intervenção dos liberais, uma vez que acaba por não extrapolar as fronteiras da região do Salgado.

III – Macapá: religiosidade e conflito (1913-1965).

Macapá tem sua ocupação portuguesa iniciada em 1751 com o transporte para o povoado das primeiras famílias de açorianos, o que contou com o apoio do Pe. Miguel Ângelo de Moraes. Foi elevada a Vila de São José de Macapá em 1758, situada no contexto da política pombalina para a Amazônia, visando em especial três objetivos: povoamento, defesa do território e incentivo à agricultura em substituição à coleta das drogas do sertão, que já não auferia tantos lucros para a metrópole.

A região já havia sido visitada por viajantes, que em seus escritos fizeram recomendações pela ocupação da área – foi o caso do padre jesuíta João Daniel, anteriormente citado, e do viajante francês Charles Marie de La Condamine. Em sua viagem pelo Rio Amazonas, La Condamine registra as dificuldades e alternativas naturais na navegação e ocupação da terra,

deixando claro que a questão da posse da região por Portugal ou França passa pelos cursos d'água. De qualquer forma, seria o Cabo Norte a delimitação da possessão que Portugal se empenharia em preservar (MARIN, 1999).

Na segunda metade do século XVIII, ao buscar pôr em prática os objetivos de povoamento, defesa e desenvolvimento da agricultura de exportação, Pombal funda no Cabo Norte, além de Macapá, também as vilas de Mazagão (1771), Vistoza Madre de Deus (1769) e Sant'Anna. Conforme Rodrigues (s/d) ao se iniciar o povoamento português efetivo do território do Cabo Norte foram criadas três paróquias, em Macapá, Mazagão e Bailique. Contudo, a esses religiosos responsáveis pelas paróquias agora cabia apenas a assistência religiosa aos colonos, uma vez que com a promulgação do Diretório (1755) as ordens missionárias perdem o poder temporal sobre os indígenas, e a transformação dos aldeamentos em vilas e lugares de nomes lusitanos (1759) acaba com a função das ordens religiosas como “instituições de fronteira”. Importante lembrar que até então a ocupação portuguesa efetiva do Cabo Norte se limitava a essas regiões.

Durante a maior parte do tempo essas paróquias não puderam contar com a presença constante de sacerdotes, estando até 1903 ligada à Arquidiocese de Belém, quando a região é integrada à recém-criada Prelazia de Santarém⁷⁶. Em 1911⁷⁷ Macapá recebe os missionários da Sagrada Família, que até 1948 atuaram nas paróquias do território amapaense (CUNHA, 2013). Embora não se possa saber ao certo o porquê da escolha desta congregação religiosa, pode-se presumir que a separação da Igreja do Estado brasileiro em 1890 e a resolução do Contestado Franco-brasileiro em 1900, foram importantes para que surgisse um maior interesse da Igreja em instalar um trabalho mais efetivo na região, o que pode ser apoiado no fato de que em 1904 é criada a Paróquia do Divino Espírito Santo no município de Amapá – área situada na região anteriormente em litígio entre Brasil e França (RODRIGUES, s/d).

Missionário da mesma congregação, Pe. Júlio Maria Lombaerdi chega em 1913. Além de vigário da Paróquia São José, o religioso tratou de fundar na região órgãos que antes não existiam, seja por ser esta uma região carente da presença do Estado, seja como uma forma de tentar massificar a presença da Igreja na sociedade macapaense da época. Em 1917 já haviam, fundadas por Pe. Júlio, o Colégio Santa Maria, a Escola Infantil para meninas, a Escola Pública para meninos e a farmácia municipal, que funcionava na casa paroquial e tinha o próprio padre como médico e farmacêutico; além do Cinema Olímpia, a Orquestra Filarmônica São

⁷⁶ Para informações sobre a Prelazia de Santarém, Cf. nota nº 18.

⁷⁷ Neste ano chegaram os padres João Henrique Paulsen, Hermano Elsink e irmão Boaventura Hammouche, e nos dois anos seguintes chegam também os padres José Maria Lauth e Júlio Maria Lombaerdi.

José e o Teatro Recreativo e Religioso. Em 1918 foi fundado o Colégio para meninas em Mazagão (CAVALIERI, 1981, p. 8). Em 1916 foi criado o primeiro periódico de Macapá pelo Ten. Cel Jovino Dinoá, o *Correio de Macapá*, com o apoio do padre que no qual, era articulista. (CAVALIERI, 1982, p. 5).

Em princípios do século XX, Macapá era uma modesta cidade de pouco mais de mil habitantes, começando na orla da cidade e terminando no Cemitério, localizada atrás da Igreja São José. A iluminação ainda era feita por lampiões de querosene. Doenças como febre, impaludismo e malária eram comuns entre a população (CAVALIERI, 1981, p. 17). Neste contexto, o que chama a atenção é a presença da Igreja nos campos educacional e da saúde. Não havendo escolas, estas foram criadas pelo próprio Pe. Júlio, que eram administradas por ele com auxílio das irmãs da Congregação das Filhas do Coração de Maria, congregação religiosa criada pelo padre em 1916 em Belém. Em 1920, Pe. Júlio foi nomeado professor público de Macapá, sendo a escola de Mazagão reconhecida como pública, havendo, portanto em todo o Amapá apenas três escolas – todas fundadas pelo padre (CAVALIERI, 1981, p. 8). Na falta de médicos, Pe. Júlio atendia aos enfermos, visitando-os nas casas e fazendo inclusive extrações dentárias. Em 1922, foi nomeado diretor da Escola Pública e Delegado da Higiene Pública de Macapá (CAVALIERI, 1981, p. 9).

Percebe-se na criação desses espaços a preocupação da Igreja em reafirmar sua importância política e ideológica, diante do advento do Brasil como país laico através da República. O próprio movimento de criação de dioceses e paróquias, em especial na região amazônica, reflete um pouco dessa preocupação. Percebendo a região amapaense como área de fronteira, carente da presença do Estado e recém-incorporado ao país (em se tratando para a área ao Norte do Rio Araguari), a Igreja encontra o lugar ideal para a sua afirmação, reforçando sua importância diante da população local que em geral vivia perante péssimas condições sanitárias e de pouca oferta de ensino público e mesmo de espaços de lazer e sociabilidade, como nos casos do cinema e do teatro.

Alguns conflitos também ocorreram com a autoridade eclesiástica nesse ínterim. Enquanto era pároco, Pe. Júlio entrou em choque com os participantes da festa do Marabaixo⁷⁸, que faziam sua dança em frente à Matriz de São José. Por não aceitar a prática festiva che-

⁷⁸ Festa tradicional que remonta à colonização da Capitania do Cabo Norte, quando em 1751 as primeiras famílias açorianas chegam ao povoado que se tornará Vila de São José de Macapá sete anos depois. Com a sua vinda trouxeram também a festa do Divino Espírito Santo, da cultura religiosa popular portuguesa. Na colônia, a festa incorpora rituais da cultura popular dos negros do extremo norte do Brasil, como a quebra da murta - utilizada para espantar maus espíritos -, as cantigas ao som de tambores e o consumo de gengibirra, mistura de aguardente com gengibre. A festa é caracterizada por seguir o ano litúrgico, apesar da pouca participação do clero, além da pompa, músicas, danças e fogos (LOBATO, 2013, p. 76).

gou a quebrar a Coroa de Prata do Divino, um dos símbolos da festa⁷⁹. Revoltados, os festeiros armaram uma invasão à casa paroquial, que foi impedida pelo então intendente municipal, Cel. Teodoro Manuel Mendes (CAVALIERI, 1981).

Também houve embates com outras religiões. Em 1913, o religioso decidiu convocar a população para a queima de material protestante trazido por Clímaco Bueno Aza, que inicia a presença da Igreja Assembleia de Deus em Macapá. Não conseguiu repetir o feito quando Bueno Aza volta à cidade em sua segunda viagem, desta vez com reforços e um salvo-conduto do chefe-de-polícia de Belém. Mesmo assim persistiu nas perseguições e ataques à nova igreja (RODRIGUES, s/d).

Mesmo com os Missionários da Sagrada Família, a presença católica no Amapá continua rarefeita, pelo pouco número de padres e grande tamanho das paróquias, que englobavam toda a região interiorana. Com a saída de Pe. Júlio em 1923 permaneceram ainda os missionários padres José Lauth, João Teodoro Werbeck, João Wagner e Francisco Germing, que com o apoio das irmãs cordimarianas continuam o trabalho eclesial no Amapá.

A falta de padres era problema endêmico na região amapaense, sendo amenizado apenas com a chegada dos missionários do Pontifício Instituto das Missões Exteriores (PIME) em 1948. Não se sabe ao certo o porquê da escassez de sacerdotes em território amapaense. Quanto à saída destes, há relações com a sua nacionalidade alemã. Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-45) o fato de serem da nacionalidade do principal país do Eixo trouxe alguns entraves às suas atividades⁸⁰; e segundo Lobato (2013), ao chegarem, os missionários do PIME encontraram os padres que ainda restavam, debilitados fisicamente e isolados devido à infundada acusação que lhes foi imposta de serem espões nazistas. Com os missionários do PIME chegam agora levas de padres que dessa vez podem cobrir uma maior extensão do território com suas atividades religiosas.

O PIME foi criado em 1850 com o nome de *Seminário Lombardo para as Missões Exteriores*, pelo Pe. Ângelo Ramazzoti em Soronno, Milão. Surgido no período após a Revolução Francesa (1789-1799) e o Congresso de Viena (1815), que definiram a organização política europeia e suscitaram movimentos liberais e nacionalistas por todo o continente, o Instituto surge como uma resposta à necessidade da Igreja de firmar posição em outros continentes, uma vez que no Velho Mundo perdia seu prestígio e em muitos casos, o apoio das monarquias. Com o advento da laicização do Estado, era necessária a presença da Igreja em

⁷⁹ Era tradição da festa deixar este símbolo na Igreja São José, que no dia seguinte era abençoada pelo vigário e levada à festividade (Ibidem, p. 15).

⁸⁰ Rodrigues (s/d) comenta que em 1942 o arcebispo de Belém teve que intervir ao chefe de polícia local para que fossem permitidas as atividades religiosas dos missionários alemães em território amapaense.

outros lugares, advindo assim o ardor missionário por regiões longínquas, em especial Ásia e Oceania.

O *Seminário Lombardo* tinha as mesmas características das *Missões Exteriores de Paris*, outro instituto missionário já existente na França mais de um século antes. Foi criado devido à falta de um instituto exclusivamente missionário de clero diocesano, uma necessidade da *Sagrada Congregação da Propaganda Fide*, órgão da Santa Sé responsável pelas missões. Até então as missões religiosas dependiam da organização e disposição das diversas congregações e ordens eclesiásticas, o que não surtia o efeito esperado uma vez que estas eram muitas vezes comprometidas com os projetos de potências coloniais, como Espanha e Portugal (COLOMBO apud CUNHA, 2013, p. 6).

Em 1871 foi criado outro instituto de clero secular pelo Mons. Pietro Avanzini, o *Pontifício Seminário dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo para as Missões Exteriores*, em Roma, com as mesmas características do seminário milanês. Em 1912 os dois propuseram à *Propaganda Fide* que fossem unificados, ato que aconteceu em maio de 1926 por meio do documento *Motu Proprio Cum Missionalium Opera* de Pio XI, pelo qual criava-se enfim o *Pontifício Instituto das Missões Exteriores*, com sede em Milão e assumindo todos os integrantes e missões dos dois institutos, uma direção unificada e as constituições milanesas (CUNHA, 2013, p. 7).

Quando da sua unificação, os dois seminários já possuíam muitas missões pelo mundo, segundo as solicitações da *Propaganda Fide*: Austrália, Egito, Sudão, Paraguai, Estados Unidos, países do Oriente Médio, Albânia, China, entre outros. Durante os anos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e seu período imediatamente posterior, muitos religiosos foram impossibilitados de ir para as missões no Oriente onde já havia estabelecimentos do PIME, como Índia, China e Birmânia. Com a situação interna de alguns países que restringiam a entrada de missionários, como a China após 1949, muitos religiosos que lá estavam foram expulsos, tendo que retornar à Itália. Logo se atendeu aos pedidos para que o PIME se fizesse presente no Brasil, propiciando assim a vinda de vários missionários.

Em dezembro de 1946 chegam ao Brasil os três primeiros missionários do PIME: os padres Attilio Garré, antes missionário na China, que ficou em São Paulo como superior, Aristides Piróvano, que foi para o Amazonas e José Maritano, que foi para Assis, no interior de São Paulo. Segundo Cunha (2013), desde o começo, a presença do PIME no Brasil se torna multiforme e de maneira geral orientada à fundação da igreja local ou, quando já fundada, ao amadurecimento de dioceses, que apesar de constituídas ainda careciam de clero local.

No país, o instituto fundou duas dioceses (Macapá e Parintins) e ajudou na fundação da Diocese de Jardim, no Mato Grosso do Sul. O instituto ainda colaborou com os bispos locais em cerca de vinte dioceses em oito estados brasileiros, fundando ou assumindo mais de cinquenta paróquias (CUNHA, 2013, p. 7).

Importante frisar que a vinda desses missionários ao Brasil se dá diante de uma conjuntura diferente da que o Instituto costuma enfrentar. Diferente de outras situações, onde os missionários eram enviados a países onde havia uma minoria cristã, o PIME dessa vez era enviado a um país de maioria cristã. Contudo, a Igreja local se encontrava numa situação de “competição” frente a outras religiosidades não católicas, como protestantes, espíritas kardecistas e afro-brasileiros. Logo, os primeiros missionários foram enviados a paróquias e dioceses da periferia paulista, onde era grande o fluxo de imigrantes que, muitas vezes sem ter para onde ir, eram acolhidos por estas religiosidades, o que influenciava sua troca de religião (MUNDO E MISSÃO, 1996). Aos poucos o trabalho missionário foi atingindo outras áreas periféricas à época: partes dos Estados do Paraná, Minas Gerais, Mato Grosso do Sul, onde os religiosos fundavam paróquias, organizavam as estruturas eclesiais, mas também animava a participação leiga na pastoral, através da criação de irmandades leigas, movimentos e Comunidades Eclesiais de Base a partir de meados da década de 60.

Interessante perceber que nestas regiões onde era escassa a presença de religiosos a opção mais relevante como de organização pastoral foi a opção pelas CEBs, que nestas áreas de atuação do PIME foram de grande importância para o desenvolvimento da Igreja local, uma vez que a preocupação de transformar uma massa de fiéis anônimos em pequenas comunidades fariam desses fiéis agentes da presença da Igreja, comprometida com a manutenção da estrutura eclesial nascente. Dessa forma, buscou-se amadurecer a presença da Igreja nestas regiões periféricas através do amadurecimento dos próprios fiéis que, sentindo essa importância como protagonistas do processo evangelizador, levariam ao amadurecimento da própria Igreja local.

A partir de 1970, com o trabalho estabelecido em várias regiões, e com várias paróquias e dioceses entregues ao clero local, a prioridade do PIME no Brasil passa a ser a animação missionária e a formação de missionários brasileiros. Atendendo a esta necessidade o instituto abriu dois seminários em Santa Catarina, em Brusque e em Florianópolis, formando assim padres brasileiros destinados às missões *ad gentes*⁸¹.

⁸¹ Missões destinadas a regiões carentes da presença da Igreja Católica, sendo principalmente países da África, Ásia ou Oceania.

No norte do Brasil, os missionários do PIME estiveram presentes nas fundações das Dioceses de Parintins, no Amazonas, e de Macapá, no então Território Federal do Amapá⁸². Também esteve nas cidades de Manaus e Belém, sendo nas proximidades desta desde 1964 no leprosário de Marituba e naquela desde 1948 com a Paróquia de Nossa Senhora de Nazaré, que deu origem a mais oito paróquias. Até 1987, o PIME tinha na cidade seis paróquias e doze sacerdotes em serviço.

O PIME esteve presente em Parintins a partir de 1955. Desde o início, trabalhou-se intensamente na formação de leigos, sendo estes caracterizados como “esteio e alicerce sobre a qual se fundaram, nos anos pós-conciliares, as comunidades eclesiais de base” (CUNHA, 2013, p. 12). Além dos trabalhos de evangelização, o PIME também criou outros espaços, como a rádio diocesana, o seminário diocesano, a missão entre os povos indígenas, uma escola artesanal de pintura e escultura, e o centro para hansenianos.

O Instituto chegou a Macapá em maio de 1948, a convite do bispo de Santarém, D. Anselmo Pietrulla, com os padres Aristides Piróvano e Arcângelo Cérqua. Em junho chegaram os padres Vitório Galliani, Ângelo Bubani, Carlos Bassanini, Luís Vigano, Mário Limonta, Lino Simonelli, Jorge Basili e o irmão Francisco Mazolene, começando um trabalho mais contínuo nas paróquias do Território Federal, o que propiciou à criação da Prelazia de Macapá em fevereiro de 1949, que fora confiada ao PIME, sendo seu bispo prelado D. Aristides Piróvano – eleito administrador apostólico em 1950 e ordenado epíscopo em 1955 na sua terra natal, Milão, pelo arcebispo cardeal Montini, futuro papa Paulo VI. O fechamento das fronteiras de vários países no pós-guerra e o retorno de missionários à Itália, bem como a impossibilidade de vários religiosos recém-ordenados de ir às missões na Ásia podem ser colocados como fatores para a vinda destes religiosos às terras amapaenses.

Os missionários chegam numa Macapá agora em pleno crescimento. Faziam quatro anos da instalação do governo territorial, sendo governador o Capitão Janary Gentil Nunes⁸³.

⁸² Os Territórios Federais (TFs) foram criados por Getúlio Vargas por Decreto-Lei em setembro de 1943, com base na existência do TF do Acre criado ainda em 1904 e nos artigos 4º e 6º da Constituição Federal de 1937 que os definia como áreas diretamente administradas pelo governo federal. No Decreto-Lei em questão foram criados os TFs do Amapá, Rio Branco, Guaporé, Ponta-Porã e Iguaçú. Importante citar que, por serem áreas de fronteira pouco povoadas num contexto de Segunda Guerra Mundial, eram tidas como de valor estratégico para o Estado brasileiro; em 1941, antes da elevação à Território Federal, foi construída no Amapá uma base aérea norte-americana, utilizada para abastecimento de aviões que iam dar apoio aos aliados na Segunda Guerra Mundial (LOBATO, 2013, p. 11).

⁸³ Foram governadores do Território Federal do Amapá: Janary Gentil Nunes (1944-1955), Amílcar da Silva Pereira (1956-1958), Pauxy Gentil Nunes (1958-1961), Moura Cavalcanti (1961), Mário de Medeiros Barbosa (1961), Raul Monteiro Valdez (1961-1962), Terêncio Furtado de Mendonça Porto (1962-1964), Luís Mendes da Silva (1964-1967), Ivanhoé Gonçalves Martins (1967-1972), José Lisboa Freire (1972-1974), Artur de Azevedo Henning (1974-1979), Annibal Barcellos (1979-1985) e Jorge Nova da Costa (1985-1990), além de Doly Mendes Boucinha (1990) e José Gilton Pinto Garcia (1990-1991), responsável pela transição de governo territorial

Em fins da década de 40 a capital do Território Federal era um “canteiro de obras”: prédios públicos estavam sendo construídos no Centro histórico, ao redor das Praças Barão do Rio Branco e Capitão Assis de Vasconcelos; casas do *staff* político estavam sendo feitas na Avenida Presidente Vargas, o que atraía cada vez mais a mão-de-obra disponível de imigrantes que chegavam à época, na maioria das vezes, nordestinos desiludidos com a *Batalha da Borracha*, que em busca de novas oportunidades, migravam para Macapá fugindo da insalubridade dos seringais (LOBATO, 2013, p. 38).

Construíam-se mais do que casas: construía-se uma *Macapá moderna*, como descrita nas propagandas e relatórios oficiais. Contudo, em contraposição à suposta modernidade, problemas de princípios do século XX ainda vigoravam entre a população. A verminose e a malária ainda eram doenças endêmicas, principalmente devido à falta de saneamento básico: por não haver tratamento da água para a maioria da população, esta se utilizava de poços cavados nos quintais, que muitas vezes estavam bem próximos às fossas sépticas que contaminavam essas águas. Além disso, a falta de uso de calçados e a ausência de privadas anulavam a ação dos medicamentos contra verminoses, uma vez que era habitual que à noite os moradores se utilizassem do terreiro que circundava as casas para suas necessidades, quando não possuíam latrinas (MELLO, 1956, apud LOBATO, 2013, p. 42). O censo de 1950, mostra que apenas 308 domicílios dos 7.117 existentes no Território possuíam água encanada, sendo que a maioria dessas residências se concentrava no centro da cidade – ficando apenas 14 imóveis abastecidos com água nas áreas suburbanas e 34 na zona rural. Em 1967 esse número seria de 908 imóveis abastecidos com água encanada, num universo de oito mil domicílios (LOBATO, 2013, p. 42).

No tocante à energia elétrica, 3 motores *Cartepillar* abasteciam a capital desde novembro de 1944, o que não atendia à toda a população. No censo de 1950 apenas 826 dos 7.117 domicílios do território possuíam iluminação elétrica, sendo que em 1967 o serviço, agora administrado pela Companhia de Eletricidade do Amapá (CEA – criada em 1956), atingia metade da população. Na área da saúde, o atendimento médico estava concentrado na capital, onde se localizava o Hospital Geral e a Maternidade – no final da década de 50 a ICOMI construiria mais dois hospitais, um em Serra do Navio e outro na Vila Amazonas, suas *Company towns*. A concentração do atendimento à saúde nesses polos e o fracasso das campanhas preventivas de doenças muitas vezes obrigava a população pobre a procurar outros meios para

para estadual. Importante citar que o cargo de governador territorial não era assumido por sufrágio universal, mas por nomeação, uma vez que os TFs eram departamentos subordinados ao Ministério do Interior, sendo então seus gestores escolhidos por indicação política e tempo indeterminado.

conseguir a cura de doenças, destacando-se a medicina popular que, tratada como *curandei-rismo*, era perseguida e punida criminalmente (LOBATO, 2013, p. 44).

É nesse território carente da presença do Estado – e como já se viu, também carente da presença da Igreja – que se dará a ação missionária do PIME. Uma vez impossibilitados de ir às missões na Ásia, eram vários os padres disponíveis para virem às terras amapaenses. De 1948 a 1972 chegaram de 53 padres, entre eles Simão Corridori, Ângelo Negri, Pedro Locati e Antonio Cocco, todos em 1948, e Dario Salvalaio, em 1950, além de consagrados (RODRIGUES, s/d). A chegada de novos religiosos propiciou a fundação de comunidades e paróquias em todo o Território, como as paróquias Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Santana, 1954), Nossa Senhora da Conceição (Macapá, 1959), Nossa Senhora das Graças (Oiapoque, 1959), Nossa Senhora de Fátima (Macapá, 1964), Nossa Senhora do Brasil (Porto Grande, 1964), São Benedito (Macapá, 1964), Nossa Senhora dos Navegantes (Região das Ilhas, 1974), Sagrado Coração de Jesus (Macapá, 1978), São Pedro (Macapá, 1978), Nossa Senhora de Fátima e Santos Ambrósio e Carlos (Santana, 1979), Cristo Libertador (Pacuí, 1982) e Santa Bárbara (Serra do Navio, 1983).

Além das comunidades e paróquias, os missionários do PIME também buscaram a construção de escolas e a criação de novos espaços de catequização, promoção humana e assistência social, como o orfanato São José na Ilha de Santana, o pensionato São José, atrás da então catedral diocesana; as escolas São José, São Benedito, Padre Dário e Dom Aristides Piróvano, além de outras pelo interior do Amapá. O jornal *Voz Católica*⁸⁴ e a *Rádio Educadora São José*⁸⁵, fechadas em 1974 e em 1978 respectivamente por “esforço” da ditadura militar, e o Cine João XXIII (RODRIGUES, s/d), além do Clube Desportivo Juventus (OLIVEIRA, 2011, p. 220). Assim, a Igreja buscava se fazer presente no cotidiano do povo amapaense, seja nos momentos celebrativos ou mesmo nos momentos de educação, lazer e assistência social. Tentava-se a partir daí capilarizar sua presença em todos os domínios, para inculcar no povo nativo os valores da Igreja Católica.

Contudo, esses contatos entre religiosos e população nem sempre foram harmônicos; pelo contrário, vários foram os atritos que ocorriam, dada a natureza esporádica da presença

⁸⁴ Órgão de imprensa escrita da Prelazia de Macapá foi inaugurado em novembro de 1959 e circulou até dezembro de 1974, ficando sob responsabilidade do Pe. Jorge Basile e do cônego Ápio Campos.

⁸⁵ Órgão radiofônico da Prelazia de Macapá, foi inaugurada em agosto de 1968, ficando sob responsabilidade dos padres Gaetano Maiello e Jorge Basile. Após uma série de problemas com o governo territorial autoritário e dificuldades financeiras, a rádio foi fechada em abril de 1978. CUNHA, Rodrigo do Espírito Santo; FREIRE, Milena Carvalho Bezerra. *Rádio Educadora São José*: o recurso radiofônico na comunicação católica durante os anos de chumbo no Amapá. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/5o-encontro-2007-1/Radio%20Educadora%20Sao%20Jose%20o%20recurso%20radiofonico%20na.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

da Igreja Católica no Amapá até então, que agora com a presença mais concreta causava estranhamento entre a população. Os padres do PIME adotam até meados da década de 60 uma postura romanizadora da sociedade, o que não conseguem obter êxito. A religiosidade popular⁸⁶ emergiu como resultado dessa pouca presença de outrora, o que não era visto com bons olhos pelos padres nos anos pré-conciliares (LOBATO, 2013).

Um dos embates travados foi com relação às devoções aos santos. Nas casas tradicionalmente católicas era comum haver pequenos altares ou santuários de madeira lotados de estatuetas de santos e fitas de várias cores e tamanhos, simbolizando graças alcançadas pelos devotos. Contudo, essa devoção ia muitas vezes de encontro à doutrina católica, uma vez que Jesus Cristo ou o Espírito Santo eram colocados, muitas vezes, como apenas mais um entre vários santos no altar, sendo sua importância medida pelo número de milagres alcançados – o que diferia até mesmo entre imagens de um mesmo santo. Acreditava-se que algumas imagens inclusive adquiriam poderes de se movimentar entre pessoas comuns, o que aumentava ainda mais essa devoção popular. Essa proximidade com os santos era tão grande que se considerava estes como amigos e familiares, tornando-se aliados importantes nas lutas cotidianas pela sobrevivência (LOBATO, 2013, p. 163).

Essa supervalorização não agradava aos religiosos. Ao chegarem à Macapá, os primeiros padres do PIME encontraram a igreja matriz de São José tão abarrotada de imagens e fitas que mal havia espaço para a celebração da missa na mesa do altar (LOBATO, 2013, p. 160). Certa vez em viagem pelo interior do Território, o Pe. Angelo Biraghi percebeu que no altar da capela local, haviam 26 imagens de santos, quase não dando espaço para a celebração da missa, sendo que dentre estas estava também a imagem de um gato de gesso, que fora logo retirada (LOBATO, 2013, p. 162)⁸⁷. O Pe. Lino Simonelli, logo no início das missões, certa vez se deparou com uma mulher vinda de Belém que andava com um cogumelo grande e longo que parecia um homem em miniatura sendo chamado “São Benedito do urupê”; a mulher, “dona do santo”, sempre era procurada por pessoas atrás de graças do mesmo.

As tentativas de disciplinarização por parte dos padres eram geralmente mal recebidas pela população. Quando tentavam tirar algumas estátuas e fitas sujas da matriz em 1948, os

⁸⁶ Sidney da Silva Lobato diz que “Este catolicismo popular tinha as seguintes características gerais: a) o protagonismo dos leigos; b) a centralidade dos sacramentais; c) a relação familiar com o sagrado; d) a tolerância religiosa (abertura ao pluralismo religioso); e) o gosto pela expressão festiva e teatralizada da espiritualidade. (...) todas estas características foram reprovadas e atacadas pelos missionários do PIME, no período que vai de 1948 até 1964” (LOBATO, 2013, p. 156).

⁸⁷ Interessante é a resposta do zelador da capela, quando perguntado do por que desta imagem aí estar: “sabe, padre, o gato, é tão amigo do homem quanto o Santo, é fiel e familiar, está sempre próximo de nós. Além disso, eu não tinha nada mais bonito em casa para enfeitar o altar” (LOBATO, 2013, p. 162).

padres Aristides Piróvano e Arcângelo Cérqua eram vistos por pessoas que começaram a os “olhar torto” (LOBATO, 2013, p. 164). Devido às restrições que faziam à veneração aos santos, muitos padres foram até mesmo equiparados aos protestantes, como o Pe. Lino Simonelli que, ao desaprovar a veneração ao “São Benedito do urupê”, foi indagado por uma senhora do Apostolado da Oração se era padre católico ou protestante, uma vez que “os protestantes são contra os Santos, mas os católicos não” (LOBATO, 2013, p. 164).

Também era visível a grande valorização dos sacramentais (imagens, velas, fitas, água benta, etc.) em detrimento dos sacramentos (batismo, confissão, comunhão, crisma, matrimônio, ordenação e unção dos enfermos). Muitos fiéis não possuíam tais sacramentos, sendo que destes valorizavam apenas o batismo por “proteger contra o espírito do mal” e garantir “saúde contra a mortalidade infantil”. Quanto ao casamento, era grande o número de divórcios e uniões ilegítimas, dada a pouca importância que a população dava ao sacramento. A missa também não era muito valorizada. Fazendo um balanço das ações do PIME em 1964, D. Aristides Piróvano destaca que no início dos trabalhos poucas pessoas frequentavam às missas, sendo em sua maioria “poucas dezenas de velhinhas e algumas crianças”, quadro esse que havia se alterado “agora, entre todas as paróquias da capital, que conta com cerca de 30.000 católicos, temos 6.000 presentes na Missa dominical, isto é, cerca de 30% de todos aqueles que têm o dever de participar (excluídos os pequenos, os velhos, os doentes...)” (LOBATO, 2013, p. 159).

Outra questão era o sincretismo religioso praticado por muitos católicos. Em janeiro de 1960, um articulista de *A Voz Católica* advertia contra a matrícula de filhos católicos em escolas protestantes. Nos primeiros anos do trabalho missionário, os padres perceberam que muitos fiéis participavam despreocupadamente de rituais “espíritas”, principalmente de religiões de matriz africana. Ao descobrirem que as senhoras do Apostolado da Oração frequentavam assembleias de espiritismo, os padres chegaram a criar um “juramento anti-espiritismo”. O Pe. Lino Simonelli relatou em entrevista dada ao Pe. Piero Gheddo que ao perceberem que o juramento não surtia efeito e que as senhoras continuavam participando de reuniões espíritas, estes reforçaram o “juramento dizendo para repetirem conosco: ‘que um raio me incinere, que um anjo me esquarteje com a sua espada se eu voltar às reuniões do espiritismo’”. A partir daí, os padres puderam obter resultados mais satisfatórios (LOBATO, 2013, p. 166).

Assim como nos tempos de Pe. Júlio, também com os padres do PIME houve conflitos com festeiros do Marabaixo, que só não foi pior porque “estes contaram com a intercessão do

governador Janary Nunes”. Mesmo com essa “intercessão”, os festeiros já não entravam mais na Matriz, tendo suas danças e lutas “olhadas com desprezo pelos padres”, mas defendidas pelo povo com “sobranceira veneração” (LOBATO, 2013, p. 157).

Por fim, estes religiosos também travaram um acirrado combate contra as festas realizadas em homenagem aos santos, que eram vistas por aqueles sempre como quadros de degradação moral por terem sempre presentes bebedeiras, brigas, jogos, seduções, e estupros. Assim, os padres tentavam ao máximo controlar essas festividades, tornando-se por vezes alguém indesejado. Após uma quermesse visando angariar fundos para a construção da Igreja de Nossa Senhora da Conceição em 1950, onde a Polícia averiguou ter havido estupros, D. Aristides Piróvano publicou uma carta pastoral contra os bailes, dizendo serem essas festas fontes de desordem moral, nelas acontecendo sempre brigas, bebedeiras e esfaqueamentos. Para dar realização à carta pastoral, os missionários contaram com o apoio da Guarda Territorial a fim de proibir bailes dançantes durante festas religiosas (LOBATO, 2013, p. 170).

Muitos populares reagiram à carta pastoral, ameaçando até mesmo padres de os jogarem na água. Contudo, aos poucos a ordem foi sendo desobedecida, mostrando aos padres que talvez o caminho não fosse agir com tanto rigor. Logo abriram mão de algumas exigências, transigindo diante de algumas práticas. Lobato (2013) menciona uma visita que Janary Nunes fez ao município de Amapá, onde foi homenageado com um baile. Padre Bubani, reprovando tal iniciativa, suspendeu a festa religiosa que estava ocorrendo, retirando as bandeiras e insígnias da Igreja e se recusando a fazer a procissão. Vendo isto, o governador teria lhe dito: “padre, eu entendo seus motivos, mas o senhor deve compreender os nossos. Esta pobre gente não tem nada, divertem-se apenas com um pouco de saltos e danças...” (LOBATO, 2013, p. 169).

Não só de tensões viviam as relações entre padres e fiéis. As obras sociais como escolas e orfanato, como já citados, criavam um vínculo de gratidão muito forte. Era comum os religiosos mesclarem a catequese com atividades lúdicas e esportivas, sendo que em frente a quase todas as igrejas haviam praças com campos de futebol, quadra de voleibol e outros jogos e brincadeiras. Na entrevista com Pe. Piero Gheddo, D. Aristides Piróvano relatou que o “primeiro trabalho foi nos aproximarmos e conquistarmos a amizade das crianças e jovens, e tivemos missionários, como Pe. Lino Simonelli, que fizeram um trabalho maravilhoso nesse sentido” (LOBATO, 2013, p. 170).

Os padres também promoviam operetas, passeios e projeções de filmes, sendo estas, no Cine João XXIII, atrás da Matriz de São José. Pe. Lino Simonelli relata que “quando pas-

samos o primeiro filme (de 8 milímetros) que era sobre a vida de Jesus, homens e mulheres choravam comovidos, até mesmo o governador Janary Nunes chorava (...)” (LOBATO, 2013, p. 171). Não se podem deixar de lado grandes festejos religiosos como o de São José e de Nossa Senhora de Nazaré, festas controladas pelo clero que atraíam muitas pessoas para a cidade. Aproveitando essas devoções os padres buscavam promover a sacramentalização da população, como no caso da devoção a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro no Igarapé das Mulheres, onde se erigiu um Santuário na década de 60.

Percebe-se então que o contexto histórico de presença da Igreja Católica na região do Território Federal do Amapá deu a essa população traços próprios de religiosidade. A atenção dada pela população à religiosidade popular, às devoções, aos sacramentais, dará um gosto especial pelas festas, pela dança, pelo Marabaixo, admitindo mesmo uma tolerância grande com relação a outras religiosidades, como o espiritismo kardecista e afro-brasileiro. Nos primeiros anos de trabalho, os missionários do PIME tratam de tentar liquidar essa religiosidade popular através da implantação de uma postura romanizadora. Contudo, a grande resistência decorrente de três séculos de presença rarefeita da Igreja acaba por “afrouxar” essa disciplina, trazendo mudanças significativas na maneira de agir tanto de fiéis quanto de religiosos. A mudança mais significativa será a adoção de um modelo de Comunidades Eclesiais de Base pela Igreja local, seja decorrente dessa dialética, seja seguindo um movimento nacional e latino-americano de organização da Igreja.

No golpe civil-militar de 1964, a Prelazia de Macapá fez parte do movimento nacional de apoio ao golpe, concretizando no ato público ocorrido em abril coordenado pela Igreja, presidida pelo próprio bispo prelado D. Aristides Piróvano – até então, o único setor da Igreja amapaense visivelmente contra o golpe, foi a Juventude Estudantil Católica (JEC), que promoveu na época diversas pichações nos muros da capital com ceras de velas das capelas (SANTOS, 2001). Nove dias depois, no dia 24, os protestantes também faziam o seu ato público de apoio ao novo regime, conduzidos pelo pastor Otoniel Alencar e pelo reverendo Domingos Andrade Lima, nas proximidades do Mercado Central.

Durante todo o período ditatorial ocorrem manifestações da Igreja tanto de apoio quanto de repúdio ao regime instalado. Citando Dorival da Costa dos Santos,

(...) mesmo os setores [da Igreja] que apoiavam o regime – em nome da ética cristã de respeito à vida –, chegaram a proteger opositores da ditadura que corriam risco de assassinato ou de danos físicos. De maneira que não se pode falar de uma prática política da igreja, mas de práticas políticas, e mesmos estas práticas não devem ser abordadas apenas na perspectiva de um engajamento ideológico pró ou contra a ditadura. Não se deve esquecer que, ainda que dialogando com este ou aquele engajamento, acima da posição adota-

da, há o engajamento religioso e o respeito à moralidade e a ética decorrente desta escolha de vida que, de certo modo, antecede a própria opção política dos clérigos (TANGERINO, 1998, apud SANTOS, 2001, p. 62).

Logo, não há como dizer de um posicionamento da Igreja “pró” ou “contra” a ditadura, uma vez que diversos são seus sujeitos, e diversas também são suas atitudes. Será visto no próximo capítulo que as CEBs não foram preferência geral dos padres da prelazia, mesmo que todos tivessem sido orientados assim pelo bispo D. José Maritano. Foram latentes também aqui, os choques entre padres progressistas e conservadores, mesmo que velados.

Essa posição pode ser percebida nas edições do jornal *Voz Católica*, periódico da Prelazia de Macapá. De 1959 a fins da década de 60 o jornal era notoriamente anticomunista, não economizando críticas também às outras religiosidades e aos sindicatos alinhados a ideias de esquerda (OLIVEIRA, 2011). Contudo, a partir de 1969 começam a surgir críticas ao regime, na maioria das vezes vindas das matérias redigidas por jornalistas como Élson Martins, Odílardo Lima e Bonfim Salgado, que encontravam nas páginas do jornal um espaço para suas ironias (SANTOS, 2001). Assim como a Rádio Educadora São José, o jornal recebeu vários documentos dirigidos pelo governo territorial pedindo mais “critério” nas falas, chegando mesmo a receber um censor. Em 1973 o Pe. Gaetano Maiello, o diretor da rádio, chegou a ser declarado *persona non grata* pelo regime, tendo que sair do Território Federal do Amapá no mesmo ano (GALLAZZI, 2014). Sob a alegação de motivos financeiros, a Rádio e o Jornal fecharam as portas em meados da década de 70, embora o regime militar também tenha colaborado em grande parte para esse desfecho.

Em março de 1965, D. Aristides Piróvano foi eleito Superior Geral do PIME, assumindo a prelazia Dom José Maritano, sagrado bispo prelado em 19 de março de 1966 em Macapá pelo núncio apostólico Dom Sebastião Baggio. A Prelazia foi elevada a Diocese de Macapá em 1980 com a bula *Conferentia Episcopalis Brasiliensis* do papa João Paulo II em novembro, sendo instalada solenemente em 5 de julho de 1981, pelo arcebispo de Belém Dom Vicente Zico. O primeiro bispo diocesano foi o próprio Dom José Maritano, que sairia apenas em 1983, dando lugar a Dom Luís Soares Vieira, assumindo em 1984. É no período deste bispo que se vai agora focar esta pesquisa histórica.

CAPÍTULO III

A IGREJA DOS POBRES NO AMAPÁ (1966-1983)

Impulsionadas pelo Concílio Vaticano II e pelo Documento de Medellin, as Comunidades Eclesiais de Base, assim como em diversas partes do Brasil, encontraram no Amapá terreno fértil, graças a esses impulsos externos e pelas condições internas próprias da população local: a falta de padres neste território era problema de séculos, e o fato de ser esta região uma nova frente de expansão devido à criação recente do Território Federal do Amapá, tardaria atrair um número maior de habitantes, o que por sua vez requer uma presença maior tanto do Estado quanto da Igreja (para a população católica, maioria à época).

Este capítulo buscará analisar como se constituíram as CEBs no Território Federal do Amapá, dando-se ênfase à Capital, Macapá, desvelar sobre o papel do leigo nas CEBs e identificar possíveis choques entre Igreja e Estado decorrente da prática pastoral das CEBs. Para tanto serão utilizadas entrevistas de personagens importantes para o desenvolvimento dessa estrutura eclesial no Amapá, como Gercina Cardoso⁸⁸, José Amanajás Lima⁸⁹, Pe. Luis Carlini⁹⁰, Maria Elísia Costa dos Santos⁹¹ e Sandro Gallazzi⁹², assim como o auxílio de fontes impressas como o jornal *A Voz Católica*.

I – “porque não tinha rua, era caminhos” – O (sub) desenvolvimento do Buritizal nas décadas de 60/70.

⁸⁸ Gercina Cardoso (nascida em 1944). Entrevistada em 03 de agosto de 2014 em sua casa no Bairro Buritizal. Foi professora da rede pública de ensino. Chegou ao Buritizal em setembro de 1968, sendo convidada no ano seguinte pelo bispo Dom José Maritano a participar das CEBs, as quais ajudou a animar, estando engajada nas mesmas até os dias atuais.

⁸⁹ José Amanajás Lima (nascido em 1934). Entrevistado em 15 de agosto de 2014 em sua casa no Bairro Buritizal. Marceneiro aposentado, chegou ao Buritizal em 1967, vindo do Arquipélago do Bailique. Foi eleito vice-presidente da comunidade a contragosto, só assim passando a se engajar nas CEBs, de onde foi coordenador de área, participando também da coordenação diocesana das CEBs na década de 80, além de ser membro fundador da Associação de Moradores do Bairro do Buritizal e um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT) no Amapá.

⁹⁰ Pe. Luigi (Luis) Carlini (nascido em 1945). Entrevistado em 20 de fevereiro de 2014 no escritório da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, no Bairro Buritizal, onde era então pároco. Chegou ao Brasil pelo PIME em fevereiro de 1973, onde trabalhou na Paróquia de São José com o Pe. Angelo Damaren, indo em 1974 para a Comunidade Sagrado Coração de Jesus, no Buritizal. Em 1978 vai para Porto Grande, onde fica até 1989, de onde parte para Laranjal do Jari. Volta à (agora) Paróquia Sagrado Coração de Jesus em 2000, partindo em 2014 para a Paróquia Jesus Bom Samaritano, no Bairro Zerão.

⁹¹ Maria Elísia Costa dos Santos (nascida em 1947). Entrevistada em 29 de agosto de 2014 em sua casa no Bairro Santa Rita. Moradora da área da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, ajudou a fundar aí as CEBs em 1974 através de um convite do bispo Dom José Maritano.

⁹² Alessandro (Sandro) Gallazzi (nascido em 1946). Entrevistado no dia 20 de agosto de 2014 no escritório da Comissão Pastoral da Terra (CPT), onde trabalha. Chegou ao Brasil como padre pelo Pontifício Instituto das Missões Exteriores (PIME) em fevereiro de 1973. Deixou o sacerdócio em 1983, ao casar-se com Anna Maria Rizzante.

Na década de 1960 Macapá estava em processo de franco crescimento urbano⁹³; sendo, porém, desordenado e impulsionado pela extração de manganês em Serra do Navio pela Indústria e Comércio de Minérios S.A. (ICOMI), iniciado em 1948 (PAZ, 2011) e pela construção da Usina Hidrelétrica Coaracy Nunes, localizada no Rio Araguari, cujas obras iniciaram ainda em 1953, mas cuja inauguração data de 1976 (BRITO, 2008).

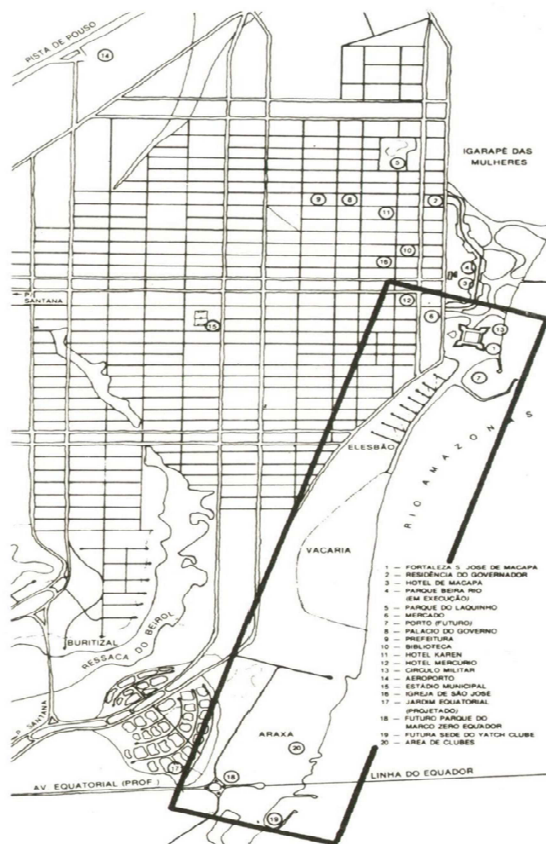
Em Macapá surgiam novos bairros, deslocando a população para lugares mais afastados do Centro administrativo da cidade e logo impondo a essa população condições precárias de assistência pública. O Buritizal, que começa a ganhar moradias no início da década de 60, fazia parte da periferia macapaense junto com Santa Rita e Pacoval. Neste bairro as primeiras ruas seriam construídas apenas na década de 70, o que significa que por mais de dez anos os moradores se limitavam a locomover-se por entre caminhos abertos no mato e à abertura de capoeiras para a construção de casas, muitas feitas em mutirão.

Desde a década de 1960 que se fazem planos diretores para Macapá, contudo, conforme Tostes (2007), todos foram de efeitos limitadíssimos: os planos Grumbilf (1960), o Plano de Desenvolvimento Urbano da Fundação João Pinheiro (1973) e o HJ Cole (1977). Destes, o Plano da Grumbilf do Brasil (1960) foi o de efeitos mais limitados, uma vez que tinha como única finalidade a ordenação da rede elétrica da Capital do Território Federal, enquanto que os outros dois planos tinham uma visão mais abrangente e que atendiam inclusive à visão de planejamento proposto pelo Governo Federal aos territórios. Contudo, mesmo sendo bem feitos, tiveram pouquíssima aplicabilidade pelos gestores territoriais e municipais (TOSTES, 2007).

Logo, havia uma disparidade grande entre o planejamento urbano e a prática política por parte dos gestores responsáveis pela urbanização. Enquanto se pensava uma Macapá nos moldes “cartesianos”, totalmente planejada, onde toda a população tinha acesso aos serviços públicos como água encanada, luz elétrica, atendimento à saúde e educação, o que a maioria da população vivenciava em seu cotidiano era a ineficiência do Estado na prestação desses serviços e no alcance destes a toda a população. Pode-se perceber que a diferença entre o ideal e o palpável em termos de urbanização em Macapá era de grandes proporções.

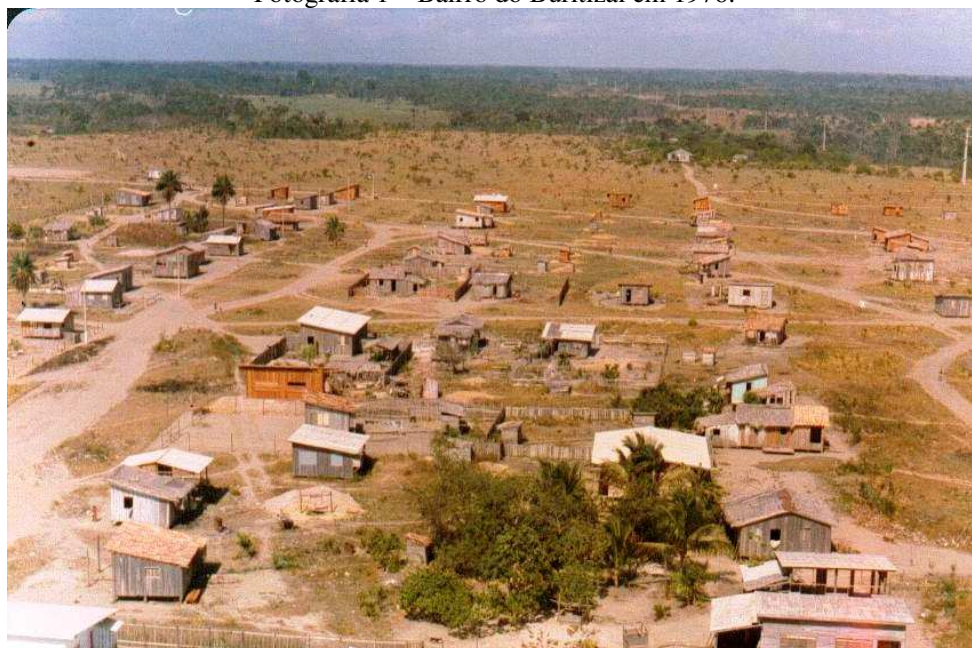
⁹³ Pelos dados estatísticos do IBGE, a população urbana do Amapá em 1960 era de 35.390 contra 33.499 residentes na zona rural; o número quase duplicara dez anos depois: em 1970 eram de 63.785 residentes na zona urbana, enquanto na zona rural estavam 52.695. De 1960 a 1970, a população total do Amapá quase duplicou: de 68.889 em 1960 a população foi para 116.480 em 1970 (Censo demográfico 1960-2010. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=8>>. Acesso em: 3 dez. 2014).

Mapa 2 – Planta da cidade de Macapá (1977).



Fonte: COLE, H. J. ASSOCIADOS S.A. Brasil. *Consultoria de planejamento urbano, arquitetura e turismo*. Documento síntese, Rio de Janeiro, 1979, p. 50. Extraído de LOBATO (2013).

Fotografia 1 – Bairro do Buritizal em 1976.



Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

Fotografia 2 – Bairro do Buritizal em 1976.



Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

Fotografia 3 – Construção de casas no Bairro do Buritizal em 1976.



Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

Fotografia 4 – Construção da casa do Sr. Isaías Gomes, no Bairro dos Congós, em 1977.



Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

A primeira imagem é elucidativa do planejamento que o governo territorial possuía do ordenamento urbano de Macapá: ruas esquadrihadas em perfeita simetria, a presença de um bairro planejado (Jardim Equatorial), áreas de lazer como parques, o estádio municipal e uma área destinada apenas aos clubes no Araxá, e se destaca também as saídas da cidade para Santana (que fez parte do município de Macapá até meados da década de 1980). É curioso também o fato do Buritizal ser um dos únicos bairros discriminados na imagem, dando a ideia de que também estava se organizando efetivamente, os serviços públicos. Este mapa fez parte do planejamento urbano feito pela empresa H. J. Cole em 1977, e segundo Tostes (2007), teve um grau de aplicação mínimo, assim como os demais.

As imagens 02 e 03 já mostram a situação precária em que estava a população do Bairro Buritizal. Na foto tirada de cima da Caixa d'água do bairro, vê-se como estavam organizadas as casas dos moradores da área em 1976. Como se percebe, o serviço de energia elétrica era precário, revelando o caráter de área de expansão da cidade com serviços públicos ainda limitados. A presença de poços também mostra que ainda devia não haver água encanada em quantidade suficiente aos afazeres diários de toda a população. As ruas, limitadas a caminhos, tampouco possuíam asfalto ou qualquer outro tipo de pavimentação. As casas eram em regra de madeira, demonstrando o caráter humilde da maioria dos habitantes da área.

Nas imagens 04 e 05 já se pode ver com mais detalhes a construção das casas. Eram em geral de madeira, com o teto de palha. A mão de obra utilizada na construção ou manuten-

ção das mesmas era a familiar, onde geralmente o pai coordenava o serviço com a ajuda dos filhos. A vivência com a família nesses ambientes ganha então um aspecto de proximidade muito maior, uma vez que esta união era, além de moralidade, uma questão de sobrevivência. Na imagem 05 especificamente vê-se a construção da casa do Sr. Isaías Gomes, um dos pioneiros da formação do Buritizal e das CEBs, com o Pe. Luis Carlini, outro pioneiro das CEBs, ao lado esquerdo da fotografia. Nela percebemos esforços na formação do novo bairro com a abertura de caminhos na mata por onde eram feitas as moradias. A fotografia demonstra essas dificuldades: a mata ao redor, a hostilidade do espaço ausente do poder público. Apesar dessas dificuldades, os pioneiros demonstram felicidade na fotografia, mostrando uma perspectiva positiva em meio às adversidades.

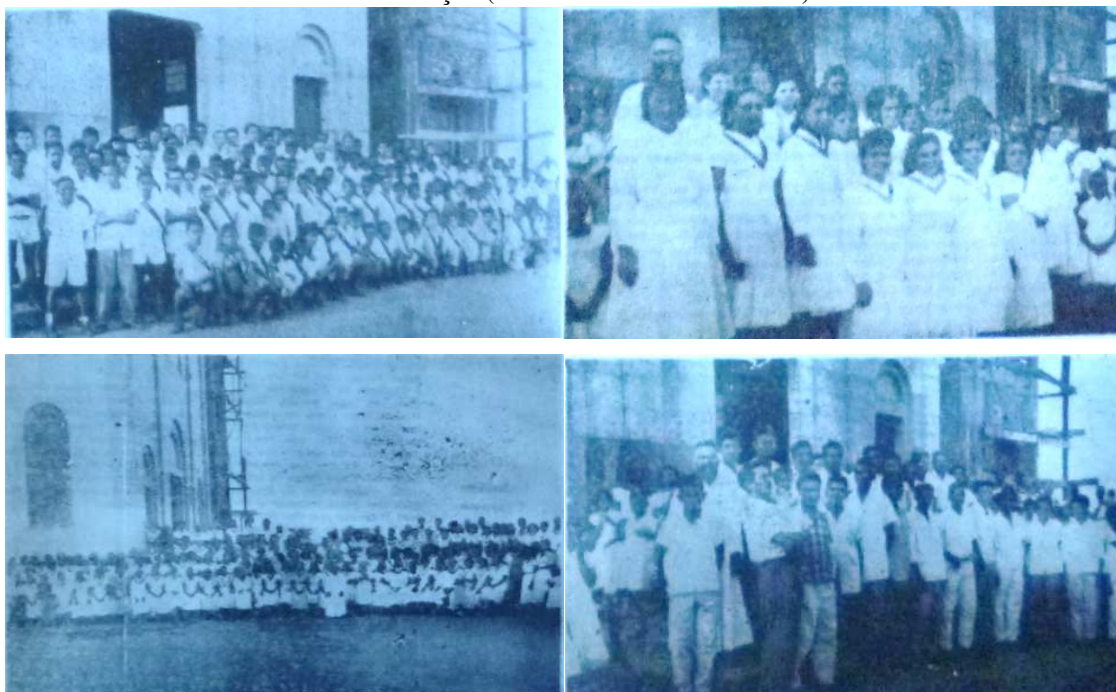
Logo, a condição de vida dessa população, se caracterizava como precária, uma vez que estavam longe dos serviços públicos. Assim como nas grandes cidades, Macapá assistia a formação de periferias para onde era empurrada a população mais carente, formada em sua maioria por imigrantes vindos do interior do Território e de outros Estados, especialmente do Pará. A luta cotidiana pela vida numa região de expansão da cidade onde poucos serviços básicos eram oferecidos uniu aos poucos esses moradores, formando entre si laços de solidariedade muito fortes que somados às necessidades religiosas e ao incentivo eclesiástico, impulsionaram nesse bairro a formação e o crescimento das CEBs.

II – Movimentos eclesiais e comunidades de base: participação dos leigos antes das CEBs.

Tendo sido eleito superior geral do PIME em março de 1965, Dom Aristides Piróvano deixou a Prelazia de Macapá sem bispo, mas já com algumas responsabilidades nas mãos dos leigos. Além de participarem ativamente na organização dos festejos dos padroeiros locais, eles estavam presentes também nos meios de comunicação existentes na Prelazia, como o *Jornal A Voz Católica*, e nos movimentos de leigos, notadamente o Apostolado da Oração composto por mulheres e a Congregação Mariana (também chamados *Marianos*), composta por homens⁹⁴.

⁹⁴ Havia em Macapá várias associações religiosas: o *Apostolado da Oração*, composto essencialmente por mulheres e conhecido pela fita vermelha que estas usam nos seus momentos de oração e durante a missa; a *Congregação Mariana*, composta essencialmente por homens e semelhante ao Apostolado da Oração (usavam uma fita azul ao invés da vermelha); as *Filhas de Maria* composta por jovens moças; a *Cruzada Eucarística* composta por adolescentes e a *Juventude Oratoriana do Trem (JOT)*, específico dos jovens da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição. Cf. A Igreja da Torre. *A Voz Católica* (edição especial dos 25 anos do PIME no Amapá), nº 627, ano XIV, p. 7, 15 de julho de 1973.

Fotografia 5 – Da esquerda para a direita: acima a Cruzada Eucarística, também conhecidos como “cruzadinhos” e as Filhas de Maria; abaixo o Apostolado da Oração e a Congregação Mariana, também chamados simplesmente por “marianos”. Todas as fotos foram tiradas na Paróquia Nossa Senhora da Conceição (data das fotos desconhecida).



Fonte: A Igreja da Torre. *A Voz Católica* (edição especial dos 25 anos do PIME no Amapá), nº 627, ano XIV, p. 7, 15 de julho de 1973.

Já havia então certa abertura para os leigos da Prelazia, possibilitada principalmente por tais formas de participação em associações religiosas, na própria imprensa católica e nas comunidades existentes que ainda não tinham o mesmo sentido que as CEBs, embora sejam colocadas no processo histórico como um embrião destas, no território amapaense. As comunidades que até então existiam⁹⁵ tinham a existência baseada na necessidade de se preparar os festejos de santos, sendo que algumas, como Mazagão, além da visita do padre, recebiam na mesma oportunidade assistência social e médica:

O intenso programa de apostolado nas comunidades de base da Paróquia de Mazagão está sendo seguido com perseverança pelos padres daquela paróquia. As atividades religiosas são acompanhadas por uma eficaz assistência social e sanitária nas comunidades visitadas. O padre se faz acompanhar

⁹⁵ Conforme foi visto no capítulo anterior, as paróquias que já existiam no Amapá eram: São José de Macapá (Macapá, 1752), Nossa Senhora da Assunção (Mazagão, 1845), Nossa Senhora da Conceição (Bailique, 1883), Divino Espírito Santo (Amapá, 1904), Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Santana, 1954), Nossa Senhora da Conceição (Macapá, 1959), Nossa Senhora das Graças (Oiapoque, 1959), Nossa Senhora de Fátima (Macapá, 1964), Nossa Senhora do Brasil (Porto Grande, 1964) e São Benedito (Macapá, 1964) (RODRIGUES, s/d), além de diversas comunidades, ligadas a estas paróquias ou autônomas.

sempre por um ou dois enfermeiros, que desenvolvem serviço de ambulatório e dispensam remédios de graça a todos os necessitados⁹⁶.

Devido à falta de padres, estes passavam, em geral, dias visitando as áreas de suas paróquias – as chamadas *desobrigas*. Nestas, alguns padres aproveitavam a oportunidade para, além de ministrar sacramentos, levar profissionais da saúde para o atendimento das comunidades. Estas comunidades, por sua vez, eram organizadas por diretorias, estando à frente o presidente, regido por um estatuto. Pelas leituras do jornal *A Voz Católica*, percebe-se que Mazagão teve um papel marcante neste período, uma vez que era referência ao se tratar nas chamadas Comunidades de Base⁹⁷. Esse papel ainda coadjuvante das Comunidades (que até então exerciam sempre um papel de espera pelo sacerdote) nas ações da Igreja parece começar a mudar em 1968, quando o bispo Dom José Maritano começa o trabalho de formação das Comunidades Eclesiais de Base em Macapá, o que logo se estenderia para o interior.

Interessante perceber a dinâmica da Igreja Católica no Amapá na década de 1960, quando passa de uma preocupação romanizante para uma postura mais voltada à situação social do povo. Pode-se perceber que para tanto, assim como na escala nacional, também na escala local foram importantes os movimentos da Ação Católica Especializada, notadamente a JEC e a JOC, que surgem nesse ínterim e dão sua contribuição para a aquisição de uma consciência mais politizada e questionadora por parte dos católicos.

A Juventude Estudantil Católica (JEC) surgiu no Amapá ainda na década de 1950, se tornando a responsável por mudar o direcionamento da União dos Estudantes dos Cursos Secundaristas do Amapá (UECSA), de uma entidade estritamente ligada ao governo territorial para uma entidade mais combativa, de questionamento às políticas governamentais. Isso se deu de 1957 a 1963, quando a UECSA foi dirigida em sua maioria pelos membros da JEC – período em que houve, por exemplo, a primeira greve estudantil no Amapá, quando em 1963 os estudantes do Colégio Amapaense e do Instituto de Educação do Território, se revoltaram contra uma medida da escola que determinou a um professor que ministrasse aula para uma turma de 6 alunos porque entre estes estava um filho do Secretário do Governo territorial. Além disso, a JEC foi a única organização estudantil no Amapá a ensaiar uma resistência contra o golpe civil-militar de 1964, pichando muros da cidade com ceras de vela das igrejas. Entre as principais lideranças da JEC estavam João Travessos, Isnard Lima, Carlos Nilson, Haroldo Franco, Nestlerino Valente, Elcy Lacerda e Elson Martins, alguns destes compuse-

⁹⁶ Prelazia em Foco. *A Voz Católica*, nº 424, ano IX, p. 1, 9 de dezembro de 1967.

⁹⁷ No ano de 1967 das duas únicas vezes que se mencionou as Comunidades de Base e sua organização, todas se referiam a Mazagão.

ram inclusive, as equipes da *Rádio Educadora São José* e do *Jornal A Voz Católica*, além das fileiras do Movimento Familiar Cristão (MFC). Como assessor religioso do grupo estava sempre o Pe. Gaetano Maielo, o mesmo que foi expulso do Território em 1973 pelo governo militar (RODRIGUES, 2009).

Outro movimento importante para essa mudança de postura por parte da Igreja local foi a Juventude Operária Católica (JOC), que teve sua criação no Amapá, ligada à onda de criação de sindicatos no Território Federal a partir da segunda metade da década de 1950. Ainda sob o ideal de formação dos trabalhadores contra o comunismo, a JOC surge como entidade que aos poucos ganha o mesmo contorno da entidade, que em outras partes do país se torna combativa. No seu documento feito no I Congresso em 1961, a JOC do Amapá aponta como principais problemas dos jovens trabalhadores a exploração do trabalho infantil, o tamanho abusivo da Jornada de Trabalho, a falta de escolas, o déficit habitacional, a falta de saneamento básico e assistência hospitalar “à classe pobre” assim como a precariedade dos espaços de esporte e lazer. Logo a JOC ajudou os trabalhadores a reforçar uma consciência de classe e de senso de cidadania, fazendo-os perceber a situação em que viviam, tornando-os mais críticos (LOBATO, 2013).

No final da década de 1960 foi a vez das CEBs surgirem no Amapá, como espaço de reforço do senso crítico e político dos católicos. Foi em áreas periféricas e interioranas que essa nova estrutura se firmou naqueles últimos anos da década de 1960 e início da de 1970.

III – “fazia um peixe assado e depois fazia a reunião e deixava organizado o pessoal”: constituição e organização das CEBs no Amapá.

Influenciado pelo Concílio Vaticano II e o Documento de Medellín, confrontando com a situação de padres em número insuficiente para paróquias enormes em termo geográficos, e trabalhando a partir das Comunidades que já existiam e procurando fundar outras, Dom José Maritano⁹⁸ implanta como modelo pastoral para a Prelazia de Macapá o modelo das CEBs a partir de 1968. Sobre as primeiras CEBs de Macapá, José Amanajás Lima fala que

⁹⁸ Giuseppe Maritano nasceu em 18 de março de 1915 em Cumiana-Turin, Itália. Ordenou-se sacerdote em Milão no ano de 1939, após ter ingressado no PIME em 1934. Fez o mestrado em Direito Canônico, tendo começado a lecionar no Seminário após o término dos estudos. Foi um dos que tiveram a viagem para o Oriente interrompida pela Segunda Guerra Mundial, sendo enviado ao Brasil em 1946, junto com o Pe. Aristides Piróvano. Assumiu em 1947 a capelania de um Mosteiro de Freiras de Clausura em Cotia - SP. De 1948 a 1958 Pe. José Maritano tornou-se pároco em Assis-SP, até ser nomeado Superior dos padres do PIME na Amazônia, quando se mudará para Manaus, onde assumirá a Cura Pastoral da Paróquia de Nazaré, cuidando inclusive do leprosário local. Em 1966 foi para Macapá agora como bispo prelado, onde se torna bispo diocesano em 1981; em 1983

Começamos com Dom José Maritano. O prefeito da época era o Cabo Alfredo, e tava iniciando a abertura de ruas no Buritizal, loteamento de terrenos, então a travessia era por cima daqueles miritizeiros, tinha muitos miritizeiros, e ele vinha, eles iam fazendo a abertura, a máquina ia na frente, abrindo caminho, e o pessoal ia fazendo as casas e a gente também ia ajudando, fazendo as casas, fazendo barraca pro pessoal. E aí aproveitava o momento pra ir unindo o pessoal: fazia um peixe assado e depois fazia a reunião e deixava organizado o pessoal. Eu me lembro bem que a primeira foi uma aqui no canto da 1º de maio com a Prof. Tostes, foi a primeira, e ficou chamada como Comunidade São Raimundo. O coordenador daí era um senhor chamado Raimundo Vilhena, que o pessoal só chamava “Caboco Vilhena” pra ele. Ele andava com um cadernozinho debaixo do braço pra fazer anotação e tudo e lá foi ampliando, na medida em que tudo foram abrindo no bairro, foram fazendo as casas e foram fazendo também as comunidades (LIMA, 2014).

No Buritizal pôde-se perceber um desenvolvimento das CEBs entrelaçado à formação do próprio bairro: na medida em que se ia crescendo o bairro, abrindo ruas, edificando casas, também se construía a própria comunidade. Mais tarde foi-se criando a consciência de que as comunidades se faziam não apenas na hora das reuniões ou da missa dominical, mas nos momentos de mutirões, de visitas, de lutas cotidianas. O *ser comunidade* tornou-se então mais amplo, abrangendo quase todos os aspectos da vida do católico naquela área onde ele morava e *era comunidade*. Muitas vezes esta era comparada à história bíblica de Moisés, sendo os fiéis o próprio povo de Deus a caminho de uma terra sem males e de muita fartura: era essa terra a própria comunidade e a fartura, os próprios direitos pelas quais as CEBs passaram a lutar, sobretudo nos anos de autoritarismo militar.

Nos relata também Gercina Cardoso:

Em setembro de 68 eu vim para este bairro. Mas no começo de 69 chegou de repente em casa o bispo Dom José Maritano pra me convidar pra participar de um encontro, eu disse que ia, mas depois eu disse pra mim mesma que não ia e tudo o mais. Ele estava começando aqui no bairro uma experiência de comunidades que ele queria fazer. Ele tinha ido no encontro dos bispos em Itaiçi – se eu não to enganada, lá ele viu esse trabalho, essa experiência de comunidade, e veio para querer implantar aqui. E escolheu nosso bairro, Buritizal, que era um bairro que tava começando, que tinha muita gente “solta”, quase nem tinha igreja, tinha uma capela só, e ele escolheu pra começar esse trabalho. A maioria das ruas aqui... Nós só tínhamos uma rua, que era a Diógenes Silva, que era a entrada e a saída do bairro. E as outras ruas, a maioria, era assim: os tratores iam na frente, limpando as ruas, abrindo as ruas, porque não tinha rua, era caminhos, e um grupo de pessoas iam atrás, já vendo aquelas poucas casas que tinham e já marcando uma reunião, convidando pra se encontrar. Foi assim que eu comecei, assim, nesses encontros que eu comecei a ir, mas só como espectadora, porque eu ia assim só pra ver e o bispo ia. Conforme o número de pessoas naquela reunião, o bispo deixava uma pessoa responsável ali, pra reunir com aqueles outros irmãos pra ler

renuncia à Diocese de Macapá, indo trabalhar na Colônia Hanseniana do Prata, uma de suas maiores vontades. Faleceu em 1992, em Roma (PIGHIN e PINTO, 2001).

o Evangelho. No começo era só assim: era só ler o Evangelho e refletir sobre ele (CARDOSO, 2014).

Dessa forma, aproveitando-se do caráter de *área de expansão* dessas regiões periféricas de Macapá, o bispo Dom José Maritano foi implantando o modelo pastoral das Comunidades Eclesiais de Base a começar pelo Buritizal. Devido às adversidades típicas do meio periférico, esses habitantes decidem pela ajuda mútua, como se vê, desde a construção das casas. Esses laços vão se fortalecendo na medida em que são necessários, para as lutas cotidianas. Gera-se aí o que Durkheim chama de *Solidariedade orgânica*⁹⁹, onde cada indivíduo com sua particularidade forma, em conjunto com os demais, uma unidade maior do organismo que aqui se sistematiza na CEB, onde além dessa ajuda mútua o leigo é chamado a atuar naquela área, para o progresso da Igreja e de si mesmo. Passando a se reconhecer como um corpo, estas pessoas veem a Comunidade Eclesial de Base como um estilo de vida, onde a ajuda mútua e o apoio espiritual tornam-se um imperativo.

Logo, a comunidade vai construindo no decorrer de sua prática, uma confiabilidade mútua, necessária às atividades: as visitas domiciliares, o convite para as reuniões da comunidade e para as missas. Interessante aqui a análise de Anthony Giddens (1991) sobre a ideia de *confiabilidade*, onde observa que um dos tipos é aquela entre indivíduos que se conhecem bem através de relacionamentos de longo prazo, que se concretiza em credenciais que tornam cada indivíduo fidedigno aos olhos do outro. Nas CEBs o relacionamento é assentado na própria experiência de vida comunitária, de partilha, de doação mútua em prol de um objetivo: a construção do Reino de Deus na Terra como pregado pelas CEBs e posteriormente também pela Teologia da Libertação¹⁰⁰.

Nas reuniões da comunidade se faziam cantos, lia-se um trecho do Evangelho e a reflexão em grupo, colocando-se situações concretas da vivência diária dos participantes. Por vezes haviam brincadeiras, onde participavam não apenas crianças mas também adultos¹⁰¹. Conforme orientações de Dom José, as reuniões eram sempre voltadas a uma ação concreta. Gercina Cardoso comenta que

⁹⁹ “Aqui, pois, a individualidade do todo aumenta ao mesmo tempo que as partes; a sociedade se torna mais capaz de se mover em conjunto, ao mesmo tempo que cada um de seus elementos tem mais movimentos próprios. Esta solidariedade se assemelha àquela que se observa nos animais superiores. Cada órgão, com efeito, tem sua fisionomia especial, sua autonomia e, por conseguinte, a unidade do organismo é tanto maior quanto a individualização das partes seja mais acentuada. Em razão dessa analogia, propomos chamar orgânica a solidariedade devida à divisão do trabalho.” DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 108-9.

¹⁰⁰ Como exposto no Capítulo I, a Teologia da Libertação (ou TL) surge na década de 70, como fruto das Comunidades Eclesiais de Base na América Latina.

¹⁰¹ Segundo José Amanajás Lima, “As reuniões eram mais animadas. Tinha muito canto, tinha brincadeiras. Brincadeiras de criança que os velhos faziam, era animada por isso”.

Nessa época as comunidades aqui tinham realmente os passos todos porque elas tinham a parte de oração e tinha a parte de ação. Quando uma pessoa estava doente, aquele grupo, aquela comunidade se responsabilizava por ela, por aquela pessoa, nós construímos casas, cobrimos casas, a gente se reunia assim num dia fora da comunidade, conseguimos cadeira de rodas pras pessoas que precisavam, então a comunidade trabalhava realmente nesse sentido. O material espiritual que o Dom José falava pra nós era que o homem é um todo; (...) Então o homem só tem o seu valor à medida em que ele é corpo e alma. Por isso a gente tinha que trabalhar a alma e trabalhar o corpo. Então na necessidade a gente tinha que sentir a necessidade do outro e tinha que ajudar. Ia ajudando. Se a gente não tinha a gente pedia nos comércios, pedia pra quem tinha mais a gente pedia pra ajudar o outro. Então assim começou o trabalho de comunidade (CARDOSO, 2014).

Foi-se delineando assim a ação pastoral das CEBs: corpos eclesiais que além do trabalho religioso também buscavam o trabalho social como parte fundamental de sua identidade. Quando a assistência do Estado se fechava para essa população, a própria comunidade eclesial assumia então a tarefa de prestar auxílio aos doentes e desempregados, movidos pela espiritualidade de Dom José Maritano: a compreensão do corpo como um todo, e que assim precisa ser atendido integralmente. Não demorou para, em meio aos questionamentos colocados através da leitura dos Evangelhos em comunidade, surgir também indagações a respeito da situação política em que viviam – o governo autoritário¹⁰².

Também no interior do Território Federal do Amapá as comunidades mais próximas pertencentes a então Paróquia São José, passaram a sentir essas mudanças. Embora sempre existissem, foi a partir de 1969 que essas comunidades passaram a se articular mais no sentido de abranger seu campo de atuação também nas áreas social e política, como se vê na reunião das *diretorias das comunidades do interior* de 1969. Nessa reunião, além de assuntos relativos à catequese, à administração dos sacramentos e à assistência religiosa, também se reuniu com o prefeito de Macapá, com o responsável pela saúde e com o juiz da comarca, a fim de se tratar de assuntos relativos à administração municipal, à assistência à saúde e aos registros civis dos moradores das ditas localidades. Estavam na ocasião reunidos representantes de Ponta Grossa, Bacaba, Itaubal do Piririm, Curicaca, Boa Vista, Santo Antonio da Pedreira, Acabate, Ambé e Ipixuna, uma vasta área do interior¹⁰³.

Toda essa “guinada” da Igreja amapaense para um caráter mais social dos trabalhos desenvolvidos pelas CEBs, culminou no *I Congresso do Povo de Deus do Território do Amapá*, realizado em julho de 1969 em Macapá. Com a intenção de “organizar melhor a pastoral,

¹⁰² Comenta Gercina Cardoso que “É claro que nas reuniões de comunidade não se falava disso (contestação do regime ditatorial), mas se “dava o toque”: Jesus dizia isso, isso e isso, tá certo o que acontece hoje? Não, não tá certo...”; logo mais essas ideias deram origem à vontade de fundar no Amapá o Partido dos Trabalhadores (PT), como se verá adiante.

¹⁰³ O encontro das comunidades do interior. *A Voz Católica*, nº 494, ano X, p. 6, 12 de abril de 1969.

depois de um objetivo exame da situação em todos os campos de atividade apostólica da Prelazia (...) para um atento estudo da realidade e um plano de pastoral de conjunto motivado”¹⁰⁴, além de “despertar em todos os fiéis o senso de responsabilidade apostólica próprio do cristão”¹⁰⁵, o I Congresso fez uma série de estudos e formulação de relatórios nas paróquias, com a participação dos leigos acerca da situação pastoral, de meios de comunicação social e de assistência social e educacional. Em suma, percebe-se na formulação dos objetivos e dos estudos, que se sentia a necessidade de organizar a Igreja local nos moldes conciliares, com especial foco no documento de Medellín, feito no ano anterior na reunião da CELAM, dando especial atenção ao incentivo leigo no trabalho pastoral.

A organização do *Congresso do Povo de Deus* iniciou na escrita de questionários acerca da situação das paróquias em cinco áreas: pastoral de adultos, de jovens, de catequese, de meios de comunicação social e de assistência social e educacional. Enviados às paróquias, o relatório deveria ser escrito pelos padres conjuntamente com os leigos, que deveriam responder e enviar à comissão organizadora antes da realização do Congresso, em julho. A comissão, por sua vez, escreveria um documento inicial a ser usado como base para o andamento do Congresso¹⁰⁶.

O I Congresso do Povo de Deus durou três dias. No primeiro, dia 17 de julho, reuniram-se as comissões de estudo de acordo com os cinco temas, redigindo os relatórios ao final de cada dia; o dia 18 foi dedicado às plenárias e no dia 19 houve a conclusão com celebração da missa e leitura do documento final¹⁰⁷.

O Documento Final foi publicado na edição do dia 26 de julho do *A Voz Católica*. No Documento delineiam-se duas conclusões principais: a necessidade de iniciar a constituição dos Conselhos Pastorais Paroquiais e Diocesano que é “a mais clara manifestação da união do bispo com a porção do povo de Deus que lhe foi confiado” e a constituição das Comunidades Eclesiais de Base, “mais uma vez obedecendo às diretrizes do Concílio e do CELAM”¹⁰⁸.

Contudo, o Congresso não foi de todo pacífico, como nos mostra a carta do bispo Dom José ao seu irmão, Padre Maurílio Maritano:

¹⁰⁴ A prelazia prepara-se ao encontro de julho. *A Voz Católica*, nº 497, ano X, p. 6, 3 de maio de 1969.

¹⁰⁵ No artigo intitulado “O nosso Congresso”, Dom José Maritano cita um trecho dos documentos conciliares, não identificados no artigo em questão: “Impõe-se a todos os fiéis o sublime encargo de trabalharem para que a mensagem divina da salvação seja conhecida e aceite por todos os homens, em toda a parte (...). E o Espírito Santo, que opera a santificação do Povo de Deus pelo ministério dos Sacramentos, distribui aos fiéis também dons particulares”. O Nosso Congresso. *A Voz Católica*, nº 507, ano X, p. 6, 12 de julho de 1969.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰⁸ Documento Final do Primeiro Congresso. *A Voz Católica*, nº 509, ano X, p. 6, 26 de julho de 1969.

Realizamos o Congresso do Povo de Deus. Foi duro. Porque foi uma ocasião escolhida pelo Senhor para fazer explodir o choque de ideias. Quem fez uma imagem menos bonita fomos nós padres, que temos dado espetáculo de divisão e de não saber se aceitar reciprocamente. O êxodo do congresso foi bom porque serviu de despertador para nos engajar seriamente para enfrentar os problemas difíceis que atingem o nosso povo. Temos muito trabalho pastoral em todo lugar e nos sentimos sempre tão poucos (PIGHIN e PINTO, 2001).

A correspondência de Dom José ao seu irmão, serve para percebermos que ao contrário do que parece nos discursos da imprensa católica, o trabalho em prol das CEBs não foi aceito por todos os padres da prelazia – e de fato nunca será uma unanimidade. Tampouco entre os leigos foi fácil mostrar essa nova face da Igreja que surgia ao que se percebe, nas entrelinhas do jornal *A Voz Católica*, onde a necessidade de incentivo às CEBs era tão constante que se criou uma nova sessão para tratar sobre o tema, chamada “Comunidades de Base”. Em seu primeiro número, explica o Pe. Jorge Basile que

Fala-se muito, em nossos dias, em comunidades de base. Uns consideram-nas como a panaceia de todos os males da sociedade; outros, mais apegados ao passado, delas não querem nem ouvir falar; a maioria estudam-nas e, na medida do possível, procuram “usá-las” em seu trabalho, buscando mesmo dar novo rumo à sua atividade, através de formação de comunidades de base¹⁰⁹.

O artigo do Pe. Jorge põe em evidência a problemática: nem todos os leigos aceitam esse modelo de Igreja que está sendo implantado. De fato, assim como “modernidade” era tema recorrente da imprensa macapaense quando da fundação do Território Federal do Amapá, também o tema “novidade” era recorrente na imprensa católica, bem como entre os próprios círculos de conversa sobre a Igreja. E “novidade”, assim como “modernidade”, também tem seus embates. De fato, a cabeça de um católico mais “tradicional” devia estar dando reviravoltas em 1969, ainda mais quando em maio do mesmo ano se anunciava a reforma litúrgica, modificando não apenas o *missal romano* (ritos da missa) como também o *calendário litúrgico* (data das festividades religiosas)¹¹⁰. Assim, “novidade” era um termo que provocava as mais diversas reações: euforia em alguns, resistência em outros, curiosidade, motivação.

Voltando à carta de Dom José Maritano, outro aspecto importante a se perceber é a *sensação de serem tão poucos*. Talvez a motivação principal das CEBs: os padres serem em número tão ínfimo para a vastidão do Território, salpicado de comunidades. Era necessário o leigo tomar a frente dessas comunidades, contudo, não sem a devida orientação por parte do

¹⁰⁹ Comunidades de Base. *A Voz Católica*, nº 529, ano X, p. 2, 13 de dezembro de 1969.

¹¹⁰ As últimas reformas litúrgicas. *A Voz Católica*, nº 501, ano X, p. 5, 31 de maio de 1969.

Clero. E como disse Pe. Jorge Basile, *na medida do possível*. Quais os limites dessa *medida do possível*?

Sem dúvida o primeiro fator importante da ação das CEBs é a formação de *animadores da comunidade*¹¹¹. *A priori*, houve uma iniciativa por parte do bispo Dom José, de formação de animadores chamada *tarde de reflexão*. Nessas *tardes de reflexão* o bispo reunia os animadores da comunidade em salas, ao lado da capela Sagrado Coração de Jesus, onde passavam uma tarde de estudos acerca da Bíblia e dos documentos da Igreja, formação essa dada pelo próprio bispo; além disso havia ainda uma troca de experiências sobre o trabalho desenvolvido durante o mês pelos animadores.

Porém, aos poucos se fazia necessária uma maior e mais aprofundada formação dos animadores das comunidades, o que será atendido a partir de 1974, quando a Prelazia de Macapá assumiu as CEBs como prioridade diocesana. Após a reunião da Conferência do Episcopado Latino-americano (CELAM) em Medellín em 1968, também houve o Encontro dos bispos da Amazônia em 1972¹¹² na cidade de Santarém, Pará, onde os mesmos decidiram como uma das linhas de ação pastoral a prioridade na animação e formação das Comunidades Eclesiais de Base¹¹³ na Amazônia. Isso se traduziu na Prelazia no fomento à formação de agentes de pastoral das comunidades e no decreto do ano de 1974, o ano das CEBs como prioridade pastoral¹¹⁴.

¹¹¹ Segundo a definição do próprio jornal *Voz Católica*, os animadores ou agentes de pastoral são “pessoas que na comunidade exercem serviços particulares, como seja: catequistas, equipes litúrgicas, animadores de reuniões, ministros da Eucaristia, etc.”. Escola de Agentes de Pastoral: vai ser uma realidade. *A Voz Católica*, nº 638, ano XIV, p. 1, 25 de dezembro de 1973.

¹¹² O Encontro de Santarém em 1972 foi uma reunião do episcopado da Amazônia, que teve como documento conclusivo o *Documento de Santarém*, que tinha como objetivo uma renovação das práticas pastorais, com base no Concílio Vaticano II e no Documento de Medellín; marcou por conferir uma mudança de rumo referente ao posicionamento sócio-político dos bispos desta região, que sofria o processo de vinda de grandes massas de imigrantes e grandes projetos de colonização e desenvolvimento do agronegócio ocasionado pela *Operação Amazônia* (1966), série de projetos desenvolvidos pelos governos autoritários visando o alívio das tensões sociais nas grandes cidades e o desenvolvimento econômico e integração da Amazônia ao resto do Brasil a todo custo. Importante destacar que os bispos da Amazônia já possuíam um contato grande entre si. Reuniam-se desde 1952, ocasião do 2º Congresso Eucarístico Nacional em Manaus (apenas quatro meses antes da criação da CNBB); se encontraram novamente em 1954 em Belém, e depois na mesma cidade em 1957. O quarto encontro se deu em agosto de 1964, tendo suas decisões aplicadas apenas em 1966 devido ao Concílio Vaticano II. O quinto encontro, em 1967, se deu em Macapá, seguindo a Encíclica *Populorum progressio* publicada no mesmo ano, e teve como tema principal a crítica ao modelo de desenvolvimento implantado pela ditadura militar; um ano depois um memorando dos bispos traz novamente à tona a crítica, rompendo definitivamente antigos laços políticos com o governo central. Por fim, a criação de dois institutos de formação pastoral e missionária em 1971 (o Centro de Estudos de Comportamento Humano – CENESC em Manaus e o Instituto de Pastoral Regional – IPAR em Belém) ajudam na ocorrência do Encontro de Santarém e seu direcionamento nas críticas da política de colonização implantada na Amazônia e o incentivo à CEBs (ARENZ e DE VASCONCELOS, 2014).

¹¹³ A Semana da Comunidade. *A Voz Católica*, nº 876, ano XIII, p. 2, 23 de setembro de 1972.

¹¹⁴ Formação e Animação das Comunidades Eclesiais de Base. *A Voz Católica*, nº 638, ano XIV, p. 1, 25 de dezembro de 1973.

Logo foi criada no mesmo ano de 1974 a *Escola de Agentes de Pastoral* (EAP), que ficou sob responsabilidade do Pe. Sandro Gallazzi. O trabalho iniciou primeiramente com os agentes da cidade de Macapá, passando depois a abranger o Arquipélago do Bailique e o interior da Paróquia de São José. Além da Escola, também se criou em 1973 o Cursilho de Cristianidade com a mesma preocupação de formação de agentes de pastoral para as comunidades, embora tenha sido um movimento restrito à cidade (GALLAZZI, 2014).

A EAP realizava cursos em geral voltados à formação de líderes de CEBs, mas também, a catequistas em algumas oportunidades, e tinham por objetivo “criar meios e condições para que os leigos pudessem assumir de maneira adulta sua corresponsabilidade na vida da Igreja, em termos de integração à sua ação pastoral e participação a seus organismos e processos de deliberação”¹¹⁵. Em seus planos de curso sempre figuravam disciplinas como “Igreja e suas funções” e “o que é comunidade”, utilizando como fontes de estudo a Bíblia, o Concílio Vaticano II e o Documento de Medellín. Além disso, havia espaço para a prática pastoral, avaliando os itens anteriores na vida eclesial e ensinando como criar uma Comunidade de Base¹¹⁶. Logo os cursos posteriores seguiriam a mesma linha de trabalho: estudos bíblicos e dos documentos da Igreja, análise prática da vida pastoral e proposta de linha de trabalho¹¹⁷.

Na cidade, o maior foco das CEBs foram a Paróquia de Nossa Senhora de Fátima, no então Bairro da Favela, e a Comunidade do Buritizal ligada à Paróquia Nossa Senhora da Conceição, como relata Sandro Gallazzi:

E aí a gente começou sobretudo na cidade, no interior, nas paróquias de Fátima e Buritizal no começo, depois ampliou um pouquinho mais; íamos nas esquinas, nas quadras à noite, juntávamos quem quisesse participar bem na rua mesmo, nas esquinas, tínhamos alguns slides, fazendo uma reflexão inclusive midiática sobre o que é ser comunidade, o que significava essa proposta de uma vivência eclesial diferente, que não fosse só uma vivência paroquial, mas que considerasse toda a vida no seu global: vida religiosa, política, social, econômica, todo o seu conjunto, como o Concílio Vaticano II e Medellín; Medellín em 68 foi muito claro, nesse sentido empurrava um pouquinho nossa igreja.

E aí começaram a surgir; quem quisesse fazia grupo nesse sentido, sobretudo em Fátima e no Buritizal foi o começo, depois São Benedito (...) num segundo momento veio a paróquia do Trem – Conceição também entrou com força. Quem ficou sempre um pouquinho mais à margem foi São José e Jesus de Nazaré que eram um pouco o Centro mais abastado [de Macapá] (GALLAZZI, 2014).

¹¹⁵ AHDM. Seção “E”, Caixa arquivo III, Pasta 02, Circular de 04 de janeiro de 1974.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Em março do mesmo ano foi realizado um curso de quatro dias para catequistas que seguia a mesma linha, se preocupando inclusive em analisar como a catequese se relacionava com os valores populares. AHDM. Seção “E”, Caixa arquivo III, Pasta 02, Convite da EAP para o bispo Dom José Maritano.

Dessa forma, começam a se desenvolver as comunidades com esse trabalho formativo que logo se espalhou pelo interior do território. Foram realizados mais de 140 cursos nos interiores, cursos de três dias conhecidos como “Curso do Motor de Luz” que tinham por principal objetivo a formação desses quadros de agentes responsáveis pela animação das CEBs. Visando também o estímulo e apoio para que as comunidades do interior fizessem seus próprios cultos dominicais¹¹⁸, era proporcionado periodicamente um material rodado no mimeógrafo no então Colégio Diocesano, que era distribuído às comunidades do interior.

A esse ponto já era mais do que evidente que a falta de padres muito dificultava a vida cristã das comunidades do interior: era preciso ajudá-los a ter uma vivência cristã de forma mais autônoma dos padres. Surgiu então a ideia de formar coordenadores de *setor*, uma espécie de região, que abarcaria um determinado grupo de comunidades menores, e o coordenador teria justamente a função de acompanhar esse grupo de comunidades. Mais formações passaram a ser dadas a esses novos agentes.

Na cidade é criado um curso de teologia para leigos, que aconteciam todas as quintas-feiras à noite no Colégio Diocesano. Para os coordenadores do interior era feito um curso de 40 dias corridos, onde era pago aos participantes um salário mínimo durante o período, como ajuda às famílias que ficavam em casa, assim como a própria comunidade tinha a missão de ajudá-la na sua subsistência. Dentro das formações, havia sempre a preocupação da ligação da fé com o próprio fazer político das comunidades:

A gente passava 45 dias, 40 dias trabalhando juntos, de manhã era o estudo da Bíblia: do Gênesis até o Apocalipse, muito sério, muito profundo, e de tarde eles falavam: de tarde apresentavam a situação das comunidades, dos problemas que haviam, e aí se discutiam mais coisas, mais dinâmica, política, social, como organizar a comunidade, como criar movimento sindical que não tinha nada naquele sentido, como organizar a força política, não política partidária, mas a força da comunidade, se tornar interlocutora na discussão das políticas; e até coisa mais concreta; lembro do pe. Angelo Negri que ensinava como se consertar motor de popa, e que o pessoal depois recebia instrumentos para poder fazer o trabalho (GALLAZZI, 2014).

Além do papel formativo de conhecimentos, esses cursos oferecidos pela Prelazia acabavam por também ter o papel de organizar o leigo em prol de associações mais voltadas ao agir político, como associações de moradores e sindicatos, como se verá mais adiante. Sob a luz dos encontros das comunidades esses membros já tinham uma leitura da situação em que

¹¹⁸ Dentro dos ritos da Igreja Católica existe a Missa propriamente dita e a Celebração da Palavra ou Culto Dominical, novidade trazida pelo Concílio Vaticano II que consiste na missa sem a parte da oração eucarística, que só o sacerdote pode executar. Logo, os leigos devidamente preparados para tal podem conduzir o Culto Dominical que consiste nos Ritos Iniciais, Liturgia da Palavra, oração do Pai Nosso, distribuição da comunhão (caso haja hóstias consagradas pelo padre anteriormente) e Ritos Finais (TOSTA, 1997).

viviam o que é sistematizado pelos cursos, que apenas canalizam esse desejo de mudança da realidade vivida pelo povo em direção a essas novas formas de mobilização política.

A fim de proporcionar esse trabalho de acompanhamento dos setores, era dada também uma ajuda financeira aos agentes de pastoral dos interiores, que haveriam de passar um tempo fora de casa para visitar todas as comunidades que estavam sob suas responsabilidades. Enquanto no primeiro semestre, no tempo de chuvas (quando se trabalha menos na lavoura) se fazia o trabalho de visitas, no início do segundo semestre ocorria a Assembleia da Prelazia, feita de periodicidade anual, onde se traçavam as metas e planos de pastoral até a chegada de nova assembleia.

A partir das contínuas formações, passou a ser mais clara a ligação entre fé e vida dos participantes das CEBs, seja no interior ou nas cidades. Havia nesses lugares um forte sentimento de ligação entre os seus e de corresponsabilidade, gerando laços de solidariedade recíproca. Diz José Amanajás que

Nesse tempo não tinha rua, era caminho. Todo dia 3 horas da tarde tinha uma equipe que vinha lá mais ou menos do [São] João Bosco, eles vinham pegando as pessoas pra fazer visita pra cá. A gente fazia visita até na Henrique Galúcio. E tem a Feliciano Coelho, Pedro Baião, até lá. A gente encontrava aquelas barraquinhas na beira do caminho. A gente parava. Às vezes o pessoal tava doente, a gente dava um jeito de ir lá comprar um remédio, o negócio não era muito fácil, e a gente foi levando. Pra ali tinha o seu Sebastião que já morreu, tinha o Aldemiro que também trabalhava direto, também é falecido, o caboco Vilhena que também já faleceu. Todo esse pessoal trabalhava. (...)

Nesse tempo se a gente chegava na casa de uma pessoa e ele tava precisando a gente não saía sem ajudar ele. Ficava um, dois e o outro saía, se virar pra dar jeito. Se era remédio, a gente pegava a receita e ia comprar o remédio, não sei aonde arranjavam dinheiro, mas o remédio aparecia. Naquele tempo as pessoas eram mais pobres, muito mais pobres e ajudavam muito mais do que agora. E era por isso que o pessoal gostava da reunião porque ele sabia que, se ele tava precisando, ele conseguia aquilo que ele queria (LIMA, 2014).

Através das reuniões da comunidade, dos mutirões, das visitas, fortaleciam-se laços de solidariedade. Além da assistência aos doentes, também eram comuns os mutirões de construção de casas, de aquisição de filtros para pessoas necessitadas e a organização de hortas comunitárias (PIGHIN e PINTO, 2001).

Os encontros da comunidade eram animados: faziam cantos, brincadeiras, liam os Evangelhos e deles extraíam a mensagem principal para a própria vida. Os encontros aconteciam, na maioria das comunidades, nas casas dos próprios moradores, onde a cada semana se escolhia uma para acolher o encontro da comunidade. Quando podiam, era num lugar fixo: na Paróquia Nossa Senhora de Fátima havia um barracão onde hoje, é a Escola Dom

Aristides Piróvano, quando todo domingo à tarde a comunidade se reunia; no Buritizal, foi comprado pela comunidade o prédio de uma boate localizada na av. Aymorés, que se transformou no Centro Comunitário Sempre Encontrando.

Interessante também que as CEBs ajudam a comunidade a entender as mudanças litúrgicas provocadas pelo Concílio Vaticano II e a Reforma de 1969. Diz Gercina Cardoso que

antes da missa, tinha sido construído no lado da Igreja, um lado, duas salas, por outro lado duas salas. Então o que acontecia: a missa não era cedo, era sempre de 8 horas, 8 horas, 8 e meia, mas antes a gente chegava na igreja e a gente se distribuía nas salas, e nas salas a gente ia ler e refletir sobre aquele Evangelho daquele domingo. A gente lia, refletia, se dizia as coisas. E dali saía, quem queria, era livre pra fazer a homilia. Então quando chegava na missa, depois, se reunia na igreja; quando chegava na hora da homilia, antes do dom José falar a gente ia lá na frente, de cada sala ia uma ou duas pessoas pra dizer o que foi que ela entendeu daquela leitura. Então as pessoas iam dizer lá e depois dom José arrematava, fazia um arremate sobre aquilo, sobre o Evangelho do dia (CARDOSO, 2014).

Dessa forma, Dom José incentivava no leigo a leitura bíblica, que depois seria orientada nos cursos de formação para agentes de pastoral. Essa organização em torno da CEB e o incentivo à leitura bíblica ajudam a inculcar no leigo a ideia da Igreja como o “Povo de Deus a caminho”, como apregoado pela Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (ARENZ e DE VASCONCELOS, 2014).

IV – “Aí quando um se mexia os outros também, porque a dor dum era a dor do outro”: a ação social e política das CEBs no Amapá.

Nos encontros também se enfocavam os problemas vividos pela comunidade: além dos doentes a serem cuidados e demais casos a serem atendidos também se falavam da infraestrutura que o bairro não tinha, a luz e a água que faltavam, e até mesmo a liberdade cerceada nos anos de chumbo da ditadura. Nessas discussões se começava a questionar a própria realidade em que viviam, levando-os à ação concreta. Maria Elisia dos Santos conta que

A gente se mobilizava. As comunidades se mobilizavam pra reivindicar com os poderes competentes. Aí conseguimos, graças a Deus, através das Comunidades Eclesial, conseguimos água, luz elétrica e também saneamento básico, pra cá pro nosso bairro. E também foi fruto aí esse posto médico do bairro Nova Esperança [anos 90]. A gente reivindicava, fizemos abaixo-assinados, tudo exigindo do poder público. O Lélío também. Tudo é fruto porque na época as comunidade eclesial era muita participação, a gente só chora quanto ta com a barriga seca. Então naquela época todo mundo tinha necessidade de tudo. Aí quando um se mexia os outros também, porque a dor dum era a dor do outro (SANTOS, 2014).

Desses questionamentos nasciam as reivindicações. Em 1979 as comunidades da Paróquia Nossa Senhora de Fátima fizeram um abaixo-assinado solicitando água tratada, entregue aos poderes públicos. Conseguiram reunir com o prefeito de Macapá e os secretários, que após uma longa conversa atenderam a solicitação dos moradores. Em 1982 foi a vez das comunidades de Porto Grande: como o governo na época teria proibido qualquer tipo de construção na região, estava sendo cada vez mais comum o aluguel de quartos como casas. A comunidade, em união com grupos evangélicos, decidiu por fazer um abaixo-assinado reivindicando o direito das famílias construírem suas casas, uma vez que haviam lotes sendo preparados para distribuição à população, mas que estavam sendo guardados para fins eleitorais – no final do ano de 1982 estavam previstas as eleições para deputado federal do Território. Após muitas idas à Macapá e de muita pressão pela comunidade a população pôde construir suas casas, em sistema de mutirão, sendo ainda feitas 54 das 40 inicialmente previstas (CARLINI, 2014). Mas a iniciativa também rendeu uma convocação do pároco, Pe. Luis Carlini, ao DOPS (Delegacia de Ordem Política e Social) para prestar esclarecimentos sobre supostas atividades subversivas, o que será melhor explanado mais adiante.

Além da luta por infraestrutura e pelo acesso à terra, brotaram das CEBs também iniciativas como cursos, associações de moradores, mercados populares, sindicatos. Em 1972 foi criada no Buritizal uma escola de marcenaria para garotos de rua, onde José Amanajás ensinava o ofício a 15 garotos, com o apoio da comunidade; conta ele que às segundas-feiras ia com o Pe. Luis Carlini à delegacia do Trem, onde os buscava para ensiná-los. Anteriormente funcionou também um curso de costura para meninas de rua, coordenada por Odete Calado, outra pioneira das CEBs do Buritizal, mas que acabou quando esta teve que se ausentar para viajar ao interior para cuidar de doentes vítimas de hanseníase. A escola funcionou por mais de 10 anos, mudando de lugar por três vezes, sendo ajudada por um período pela Associação de Moradores do Bairro do Buritizal. Na década de 70 havia vários cursos acontecendo na Prelazia: cursos de corte e costura na Paróquia Jesus de Nazaré, cursos de pedreiro, culinária, pintura em pano, horticultura, cunicultura na Paróquia do Amapá; em Calçoene realizava-se cursos de culinária e crochê¹¹⁹.

Fotografia 6 – Escola de marcenaria para meninos de rua, coordenada por mais de 10 anos pelo Sr. José Amanajás.

¹¹⁹Cf a coluna “Asteriscos das paróquias” nas edições nº 617 (11 de fevereiro), 618 (25 de fevereiro) e 620 (25 de março) do jornal *A Voz Católica* de 1973.



Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

Na falta de organizações populares autônomas, as próprias CEBs se encarregaram de criá-las. Em 1972 surgiu o embrião da Associação de Moradores do Bairro Buritizal, fruto das CEBs, que até 1981 (data da sua criação oficial) serviu também como Cantina comunitária, onde, na falta de uma feira, os agricultores levavam seus produtos para a venda. O local aglutinou nas décadas de 70 e 80 as iniciativas do curso de marcenaria e da cantina popular, ambas com grande apoio da comunidade. A própria organização da Associação de Moradores era semelhante à organização das comunidades, uma vez que suas reuniões eram feitas pelas quadras correspondentes às mesmas. Além disso, houve o incentivo às hortas comunitárias, que por volta de 1973 já era realidade também nas comunidades do Lagunho, da Paróquia São Benedito¹²⁰. Na década de 1980 também surge nos Congós, a Associação de Moradores, iniciativa das CEBs da Paróquia local, Cristo Bom Pastor.

¹²⁰ Asteriscos das Paróquias. *A Voz Católica*, nº 618, ano XIV, p. 3, 25 de fevereiro de 1973.

Fotografia 7 – Cantina comunitária do Buritizal, que funcionou durante um longo período na Associação de Moradores do Bairro Buritizal, outra iniciativa das CEBs. Na foto estão o Pe. Manoel Braga e o Sr. Delfino, responsáveis pela cantina.



Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

Fotografia 8 – Produtos à venda na Cantina comunitária. Também havia parcerias com o governo do Território que em alguns períodos repassava carne bovina e pescados para venda a preço de custo.



Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

Fotografia 9 – Campanha das hortas caseiras, um dos projetos das comunidades em parceria com a Associação de Moradores. Foto de 1977.



Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

A partir de 1979, o Pe. Sandro Gallazzi sai da coordenação de pastoral da Prelazia de Macapá, assumindo a Pastoral Rural – ainda não havia sido criada a Comissão Pastoral da Terra na Prelazia, – o que dará um novo impulso às CEBs tanto no interior quanto nas cidades. Com a abertura política e a própria estabilidade do trabalho de CEBs, surge a ideia de esta se tornar força motriz de organização popular através da criação e fortalecimento de entidades populares: Associações de Moradores, Sindicatos, Partidos políticos. Neste ensejo surgem o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e o Partido dos Trabalhadores (PT).

Em 1981 foi criado o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Macapá. Na época, eram necessárias as assinaturas de 5% dos trabalhadores cadastrados no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e no Instituto de Terras do Amapá (RURAP), o que representava cerca de 500 trabalhadores – um número alto, mas que se conseguiu atingir, sem antes, claro, uma pressão por conta dos militares para que não acontecesse. Em 1984 a iniciativa foi estendida ao Afuá, que também criou o seu Sindicato (GALLAZZI, 2014).

Em 1983 foi a vez da criação do PT no Amapá, encabeçado em boa parte por membros das CEBs. Diz José Amanajás Lima que

Teve um momento que entrou o PT, e isso já foi em 80, que mexeu mais com o pessoal das Comunidades do que com o pessoal dos sindicatos, e aí as propostas coincidiam, quer dizer, as propostas das comunidades eram que ninguém passe fome, que a gente tem que ser irmão, tem que ajudar os outros, e do PT era a mesma né, quer dizer, coincidiam as propostas, então na-

quilo surgiu uma esperança grande, o pessoal se animava mesmo (LIMA, 2014).

A semelhança dos ideais buscados e a própria participação das CEBs na criação do PT em nível nacional, alavancou o processo de fundação do partido em terras amapaenses. Inclusive, entre os fundadores e primeiros filiados regionais, figuravam um padre e alguns leigos, todos ligados às CEBs, sem contar os seus membros que participaram das articulações pela fundação e se tornaram simpatizantes, mesmo sem filiação partidária (CARDOSO, 2014).

Não foi sem medo que os fundadores do PT conseguiram criar no Amapá o seu Diretório Regional. No começo reuniam na casa de um deles, chamado Batista, que morava próximo ao Hospital São Camilo. Certa vez a Polícia Federal cercou a casa, e os levou a depor na delegacia, sob a acusação de serem comunistas; o próprio Batista foi chamado duas vezes a depor. Com medo de represálias, as reuniões passaram a ser no Centro Comunitário da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, na época uma escola da Diocese e que atualmente funciona como Escola Dom Aristides Piróvano, onde ficavam em constante vigilância para não serem pegos pela polícia. Com o tempo tiveram que reunir em locais mais distantes da cidade, “no mato” (LIMA, 2014).

Não só no PT, as CEBs foram ameaçadas de repressão. Embora não tenham sofrido represálias diretamente, em várias atividades promovidas ou apoiadas pelas comunidades, houve perseguições e ameaças por parte do governo militar, e em alguns casos por parte de padres que não viam as iniciativas das CEBs com bons olhos.

Quando houve a criação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais em 1981 a Polícia novamente interveio, cercando o prédio onde estava ocorrendo a coleta das assinaturas dos agricultores. Conta Sandro Gallazzi que

o governo chamou a Polícia Federal, a Polícia Militar, circundaram o prédio todo, a Federal armada de metralhadoras, todas fora, e agente chegando lá e dizendo: escuta essa é a fundação de um sindicato, está na Constituição Federal, é coisa legítima, qual é o problema? “Mas quem são os líderes desse negócio?” Olha, não tem líder nenhum, isso aqui é eu, eu sou coordenador da Pastoral Rural e o povo que tá aqui. “Não, nós queremos saber, porque isso aqui cria movimento subversivo”. Escuta [...] do que estão brigando pelos direitos, você não tem sindicato? Vocês têm! Se vocês que são policiais têm, por que o povo não pode ter sindicato? Mas aí era governador o Barcellos que tava pressionando aqui (GALLAZZI, 2014).

Com quase 800 pessoas reunidas no Cine São José, o governo militar logo interveio, vendo naquela manifestação política um ato subversivo; o que só foi resolvido com a intervenção do bispo Dom José Maritano que, entrando em contato com os policiais, deu fim ao conflito.

Os últimos anos de regime militar no Amapá, foram de vários casos de perseguição do regime, contra trabalhos das CEBs de maior abrangência social e política. Já na década de 80, a Associação de Moradores do Buritizal em parceria com as comunidades, reivindicaram um posto de saúde para o bairro: fizeram um abaixo-assinado e conseguiram cinco mil assinaturas. Após três meses do documento entregue, nada havia sido feito – pouco tempo antes, a Associação havia tido a informação que havia verba para tanto, mas estava ameaçado de ser usado em campanha eleitoral. Como nada havia sido feito, a Associação fez uma carta ao governo, como nos diz José Amanajás:

Aí quando chegou lá, passou uns 3 meses e ele não deu resposta a gente preparou uma carta, e na carta a gente ia dizendo que somos um povo sofrido, espoliado, e daí pra frente. Parece que o velho se queimou, mandou me buscar umas 10 horas da manhã e me atendeu 7 horas da noite. Aí o pessoal não quiseram ir comigo, o Orvandino não foi, não quiseram ir ninguém, a Lúcia não podia ir, aí vou só eu. Fiquei lá o dia todo e só me atenderam às 7 horas da noite com uma fome danada. Quando ele me atendeu ele deu primeiro uma esculhambação, por que eu não fazia o posto dentro da igreja, esse padre tá incentivando (...) Mas vamos fazer o seguinte: eu to com umas 5 mil assinaturas, consegui 5 mil assinaturas. O que que eu digo pra esse pessoal? Chegando lá vou reunir com eles, eu dizia. Você vai fazer ou não vai? Ele me disse “Não, diz pra eles que eu vou fazer”. Porque 5 mil pesava nesse tempo (LIMA, 2014).

Com a tentativa fracassada de desgastar o movimento, o governo finalmente atendeu a reivindicação da comunidade: construiu o Posto de Saúde Lélvio Silva, que com a redivisão dos bairros acabou ficando no Novo Buritizal, e não mais no Buritizal como pleiteado pela associação. Como se vê, a parceria entre comunidades e Associação era algo constante. Também na arrecadação de cestas básicas no tempo natalino, quando as comunidades arrecadavam e a Associação fazia a distribuição.

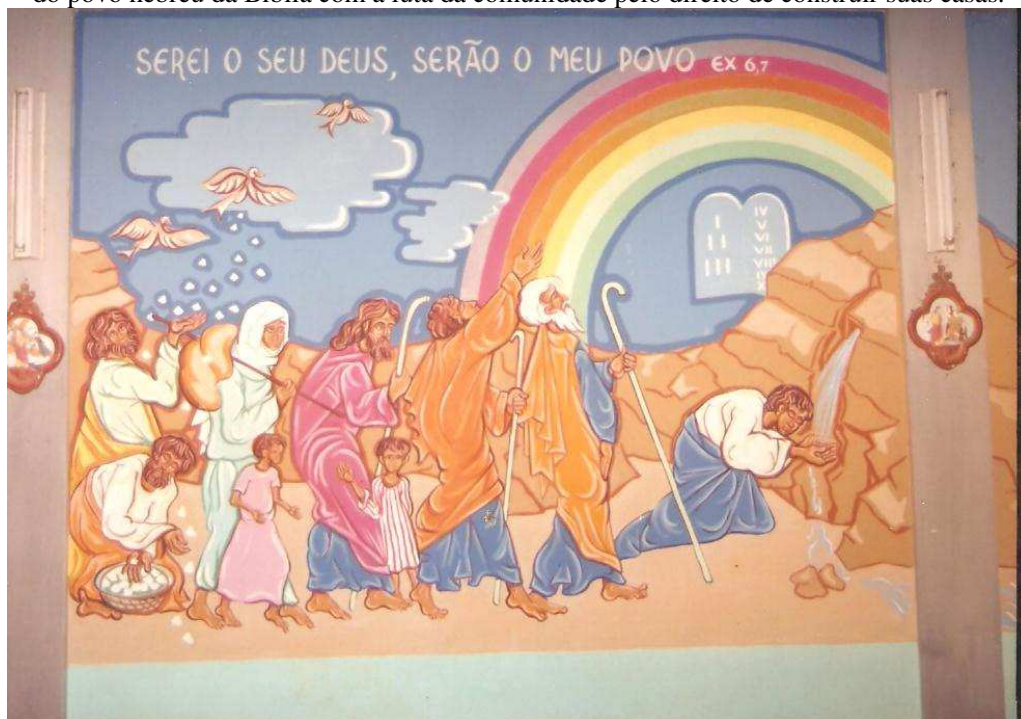
Não eram raras tais atitudes hostis às CEBs. Quando em 1982 os moradores de Porto Grande reivindicavam o direito de moradia, a Delegacia de Ordem Política e Social (DOPS) chamou o pároco, Pe. Luis Carlini, para prestar esclarecimentos acerca de supostas atividades subversivas. Referiam-se ao abaixo assinado para a permissão de construção das moradias.

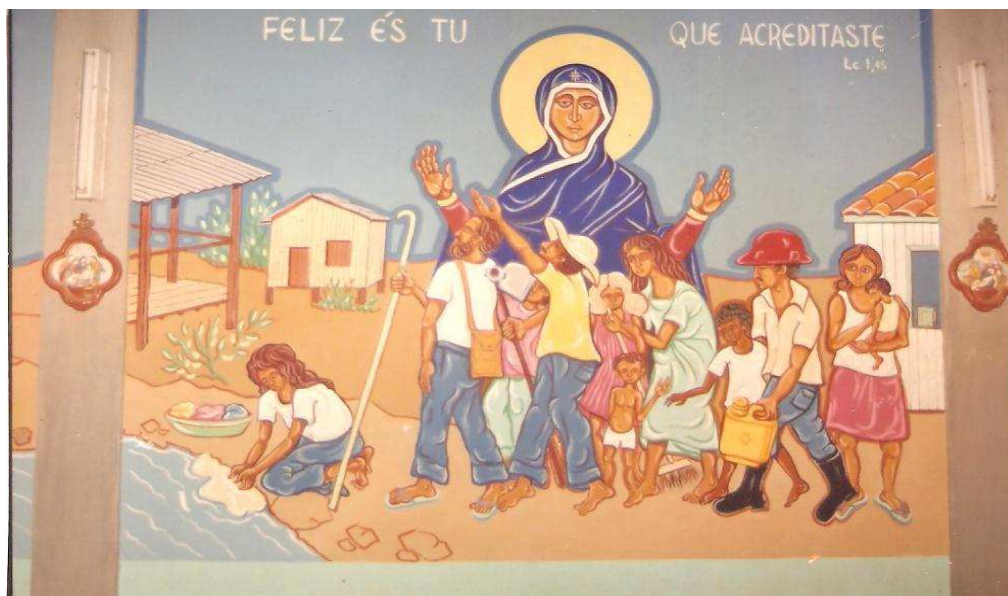
Aí, quando a gente pressionou, pressionou, pressionou ele me mandou chamar no DOPS, porque foi o tempo que surgiu o PT lá também. E no PT tinha gente da Igreja. Tinha gente do mutirão, gente da Igreja, etc. Aí um cara parece que era do hospital, encontraram no hospital um panfleto, parece que era do PT. Aí foi dito que o padre que foi que fez. Aí mandaram chamar. Aí fizeram toda uma inquisição: “o senhor gosta do governador?” Gosto. “Ele trabalha bem?” É, umas certas coisas, agora não acerta tudo, mas trabalha, agora trabalhar ele trabalha. Ele fez uma quadra com um bocado de areia lá, em Porto Grande, uma quadra de futebol, etc, agora falta transporte, falta isso, falta casa, falta luz, falta preparar as coisas, por enquanto não deu nada... “Ah, o senhor se mete em política?” É, política que é bem comum eu me me-

to, agora a partidária não me interessa não, na medida que não afeta o bem comum... Aí vai, vai... Perguntas todas desse tipo, assim, sempre mais. “E o senhor conhece, é amigo do pessoal do PT?” eu sou amigo até de prostituta do garimpo, sou amigo de tanta gente, por que? “Prostituta do garimpo?” Sim, aquela que morreu. “E o senhor conhece alguma coisa sobre aquela que morreu?” É, parece que morreu afogada... Aí começou a fazer: “o senhor...” Pergunta mais... Mas isso aqui é um papo ou uma inquisição? Por que o senhor tá fazendo de um jeito que é muito inquisitório. Tem alguma dúvida? Tem alguém que tá me acusando de alguma coisa? “Não, não, nós sabemos...” E quem é que tá me acusando? Quero saber quem é que me acusa. (...) “Então quer dizer que o senhor, a sua preocupação é o bem comum?” É claro, eu to aqui, largo minha terra pra fazer o quê? Eu larguei para levar o Evangelho, o bem comum, tá tátátátá, ele queria me levar sempre no mundo restrito da política dele, eu abria, e vai, foi assim. Até que no final ele queria me dar carona, não deixa que eu quero pegar um ar livre aí, vou andando (CARLINI, 2014).

Com o advento do PT os ânimos se acirravam, ainda mais por ser esse partido tido como comunista – um crime ainda para aqueles anos finais da ditadura. Logo, qualquer pessoa ligada ao PT era acusada de comunismo, o que já rendia perseguições – ainda mais após ir de encontro ao governo, com o projeto das casas para a comunidade.

Fotografia 10 – Detalhes das pinturas nas paredes da Paróquia Nossa Senhora do Brasil, no município de Porto Grande. Feitas na década de 1980, o pintor, Pe. Fulvio Giuliano procurou comparar o Êxodo do povo hebreu da Bíblia com a luta da comunidade pelo direito de construir suas casas.





Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

Fotografia 11: Missa presidida pelo Pe. Luis Carlini em comemoração de aniversário do mutirão de construção de casas na Paróquia de Porto Grande. Tais gestos – missas, pinturas – serviam para valorizar tais iniciativas comunitárias, assim como para incentivá-las.



Fonte: Acervo pessoal do Pe. Luis Carlini.

Também entre os padres havia aqueles que não concordavam com a linha de trabalho das CEBs, o que se tornou bastante evidente no II Congresso do Povo de Deus, realizado em julho de 1979. Antes desse II Congresso foi feita uma grande preparação com a elaboração de

relatórios por parte das paróquias, sobre a sua situação pastoral e social; além de saber como andavam a catequese, as pastorais, também se queria saber com o Congresso, como estavam a assistência à saúde, à educação, transportes, a presença do Estado junto aos moradores das comunidades. Após a construção dos relatórios também houve uma série de encontros com a temática “o que é ser Igreja”, onde, como nos diz Sandro Gallazzi,

de princípio nunca usamos a palavra “Igreja”, nós sempre usávamos a palavra “Povo de Deus”, que foi aquilo que o Concílio tinha... Justamente porque atrás da palavra “Igreja” já havia todo um mundo imaginário que era o bispo, os padres, os leigos, “Povo de Deus” era uma palavra nova para eles para que já tinha essa conotação de participação, de presença, de direitos do leigo dentro da Igreja, de protagonismo dos leigos (GALLAZZI, 2014).

Após um ano de preparação, construiu-se um documento base para estudo durante o Congresso, que no encontro se transformaria no documento aprovado pelos leigos e padres presentes no II Congresso do Povo de Deus. Mas nem todos concordavam.

Começou um grande problema interno da Diocese, dos padres. Não foi fácil. Naquele momento teve uma ala de padres ligados a uma perspectiva mais anterior, paroquial digamos, onde o pároco é um pouquinho o dono da bola, e aqueles que já queriam um processo mais nessa linha das comunidades de base. O Congresso do Povo de Deus foi um pouquinho um divisor de águas, teve até uma tentativa de boicote sobretudo das paróquias do Centro. Naquele tempo já também São Benedito tinha voltado Padre Busato que tinha ido pra fora e tinha voltado já com uma perspectiva diferente; São Benedito, Jesus de Nazaré, São José tentaram armar um... Inclusive tentar que não se fizesse o Congresso, que o Congresso fosse mais 3 dias de catequese, eu tava na coordenação de pastoral e disse não, quem vai falar são os leigos, nós dessa vez vamos ouvir, até agora falamos e nós não vamos deixar os leigos falar? Vamos deixar, vamos ver o que o Povo de Deus tem a dizer. Foi um momento bastante tenso (GALLAZZI, 2014).

Durante o Congresso, os padres das paróquias do Centro tentaram, inclusive, retirar o documento base de pauta, mas não conseguiram. O Congresso foi concluído com êxito. Votou-se o documento final, produzido por todos os presentes nos 5 dias de congresso, onde pela manhã havia as colocações do documento base, à tarde os grupos se reuniam nas paróquias para a discussão dos pontos do documento e a elaboração de propostas, e à noite se fazia a votação final no Colégio Diocesano.

Entre outros aspectos, o documento final do II Congresso do Povo de Deus incentivava a participação popular nos movimentos sociais, o engajamento do leigo na estrutura paroquial e o compromisso de a cada cinco anos acontecer um Congresso do Povo de Deus – o que não ocorreu. Importante lembrar que no início desse mesmo ano os bispos latino-americanos com o novo papa, João Paulo II, haviam redigido o Documento de Puebla, que seguia as mesmas linhas de Medellín, aprofundando-os: a opção preferencial pelos pobres, a

organização da Igreja Latino-Americana em CEBs, o papel do leigo na evangelização e transformação da sociedade no Reino de Deus. Eram vozes que ecoaram forte no Documento final do Congresso de 79.

O Documento Final do II Congresso do Povo de Deus, depois publicado em formato de livreto, ajudou a compreender um pouco a ideia do que o bispo e boa parte dos padres queriam das CEBs, na Prelazia. Foi dividido em três partes, seguindo a metodologia do *Ver, Julgar e Agir* oriunda da Ação Católica: a primeira parte destinada a descrever a situação econômica, social, política e religiosa do povo (Ver); a segunda buscando a identificar a vontade de Deus para esse povo, e como esse povo se compromete a responder a essa vontade (Julgar); e a terceira e última parte dedicada ao compromisso de cada membro do corpo eclesial (leigos, religiosos, padres, ministros – da Palavra, da Comunhão, da Coordenação) e seus campos de atuação (nas famílias, entre os adolescentes e jovens, nas CEBs, na organização das comunidades em setores, nas paróquias, em nível de prelazia, nas escolas, no campo social, no trabalho, nos meios de comunicação social, entre os pobres e marginalizados) (Agir). Ao longo de todo o documento se percebe o sentido norteador do trabalho: a luta pela libertação integral do ser humano, entendido como filho de Deus, e logo parte do seu povo¹²¹.

O entendimento dessa libertação integral é entendido nas ações propostas: amadurecimento das CEBs e das estruturas de participação leiga nas paróquias e na prelazia (Conselhos de Pastoral), além do incentivo à criação e amadurecimento de associações de moradores e de sindicatos. Além disso, as próprias comunidades são incumbidas de lutar por mais direitos, seja o direito à liberdade de expressão como, também, a serviços básicos; os cursos oferecidos, por sua vez, recebem a incumbência de ajudar os agentes de pastoral a, além de adquirir conhecimentos bíblico-teológicos, também a analisar a situação econômica, política e social da população local.

O documento ajuda a compreender também que as CEBs, embora tomada como linha pastoral e prioridade diocesana, não era anseio de todos os padres da prelazia; o que ao longo do Congresso resultou em possíveis conflitos. Havia de fato uma grande divisão entre os padres, havendo inclusive os que consideravam “comunismo” o trabalho com as comunidades.

Ademais, também entre os próprios leigos não havia um consenso sobre o sentido das CEBs. Analisando-se as avaliações escritas por padres e leigos a respeito do II Congresso, percebe-se que as discussões eram em geral levantadas mais por padres do que por leigos, sendo estas, aparentemente, nem sempre entendidas pelos leigos ali presentes. Na sua avalia-

¹²¹ AHDM. Seção “E”, Caixa arquivo I, Pasta 06, Livro Chamados a ser povo – Dom José Maritano ao Povo de Deus do Amapá (compilação dos documentos do II Congresso do Povo de Deus). 1979.

ção do Congresso, o Conselho de Pastoral Paroquial da Paróquia São José comentou como ponto negativo que “a problemática apresentada não foi entendida por parte de muitos participantes”¹²². Em outro relatório, não identificado, dizia que foi “considerável o índice de congressistas marginalizados. Alguns se evadiram, por nada entenderem do que se tratava”¹²³. Na avaliação feita pelo Movimento Gen Masculino, citou-se o fato de que “na hora da votação as pessoas esperavam que um padre ou uma freira levantasse primeiro o seu cartão para depois eles votarem”¹²⁴. Havia então uma boa camada de leigos que mesmo após os estudos nas paróquias e comunidades continuavam a não compreender bem o sentido das discussões, seja pelo conteúdo ou pela linguagem adotada – importante frisar que muitos participantes tanto dos interiores quanto da cidade eram pessoas simples, em geral com pouco estudo, mas com boa vontade¹²⁵.

Houve também pontos positivos. Em sua avaliação, Lucinda Gomes da Comunidade do Buritizal escreve que “aprendi muita coisa durante esse Congresso e durante os estudos que fizemos nas comunidades e na paróquia”¹²⁶. O Conselho de Pastoral Paroquial de São José também relatou que “o pessoal do interior teve a possibilidade de falar e apresentar seus problemas”¹²⁷. Logo, além de um encontro de discussões e alguns choques de ideias, o II Congresso do Povo de Deus foi para os participantes um momento de encontro, troca de experiências e de estudos.

Apesar dos conflitos, pode-se inferir que as CEBs puderam ter novo impulso com o II Congresso do Povo de Deus. Enquanto em 1975 elas eram em número de 372¹²⁸, em 1982 esse número passou para 531¹²⁹ em todo o Território Federal do Amapá. Dos sete conselhos de pastoral paroquial existentes, ao longo das 13 paróquias e comunidades autônomas em 1975¹³⁰, esse número avançou para 16 em 1982¹³¹, abrangendo então a totalidade das paró-

¹²² AHDM. Seção “E”, Caixa arquivo I, Pasta 06, II Congresso do Povo de Deus – Apreciações 1979 – Avaliação do Congresso feita pelo Conselho Pastoral Paroquial (São José).

¹²³ Ibidem. A autora se identifica como “A menor das irmãs em Cristo e Maria”; pela linguagem apresentada, deve se tratar de uma freira.

¹²⁴ Ibidem. Relatório apresentado pelo Movimento Gen Masculino de Macapá.

¹²⁵ Um exemplo dessa falta de compreensão das discussões pode ser vista na avaliação da leiga Joana Dias Borrvalho, que escreve: “já parecia mais comício político a gente não sabia o que pensar desanimado por demais, mais quando a equipe de redação começou fazer milagre e foi ajeitando o documento digo assim porque deu muito trabalho eu fui ficando mais alegre (...)”. Ibidem, Avaliação de Joana Dias Borrvalho.

¹²⁶ Ibidem. Relatório escrito por Lucinda Gomes, leiga do Buritizal.

¹²⁷ Ibidem. Avaliação do Congresso feita pelo Conselho Pastoral Paroquial (São José).

¹²⁸ AHDM. Seção “B”, Caixa arquivo V, Pasta 09, Situação Paroquial da Prelazia de Macapá – Quadro estatístico (dados de 30.06.1975).

¹²⁹ AHDM. Seção “B”, Caixa arquivo V, Pasta 09, Relatório de atividades da Diocese de Macapá – Exercício de 1982.

¹³⁰ Ibidem, 1975.

¹³¹ Ibidem, 1982.

quias da agora, Diocese de Macapá. Contudo, esse aparente “sucesso” não esconde o fato da divisão entre os padres da Diocese em torno dos dois modelos de Igreja existentes.

Muitos padres não concordaram com o documento final do II Congresso. Sob forte pressão destes, Dom José Maritano afastou o Pe. Sandro Gallazzi da Coordenação de pastoral, assumindo-a. Como as comunidades do interior passam a ter menor atenção, foi criada a Pastoral Rural em 79. Com o suposto objetivo de reorganizar as pastorais, uma ala dos padres de tendência mais conservadora convocou uma assembleia diocesana em 1982, sem a participação das comunidades do interior, onde foi extinta a Pastoral Rural, o que acabou por gerar atritos com as comunidades do interior do Amapá (GALLAZZI, 2014).

Em 1983 o bispo Dom José Maritano deixou a Diocese de Macapá para se tornar capelão na Colônia Hanseniana do Prata. Quando da sua saída, havia uma clara divisão entre os padres do clero: de um lado, a linha das comunidades, visando mais espaços para o leigo, representada pelo bispo Dom José Maritano; de outro, uma linha mais espiritualista e clericalista, representada pelo superior regional¹³² do PIME, Pe. José Busato.

Com a saída de Dom José Maritano, assumiu a Diocese de Macapá¹³³ o bispo Dom Luís Soares Vieira. Embora claro defensor da linha pastoral das CEBs, começou aí certo declínio com este trabalho, com o fortalecimento dos movimentos eclesiais – acompanhando de certo modo o contexto nacional de diminuição da atenção dos bispos e padres para essa linha de trabalho.

Mesmo assim, nas paróquias que mantiveram essa linha, as CEBs seguiram fortalecidas, tendo inclusive contribuído na década de 80 com as propostas de emendas à Constituição Federal de 1988. Durante a Assembleia Constituinte, as CEBs promoveram vários dias de encontros no Seminário Diocesano de estudo e formulação de propostas para a CF, conseguindo ao fim dos trabalhos, mais de 17 mil assinaturas às propostas, tornando o Amapá uma das Unidades Federativas que mais contribuíram proporcionalmente com as propostas à nova constituição. Isso com bastante temor: durante as reuniões, a Polícia Federal ficava do lado de fora dos muros, gravando as discussões que ocorriam. Mesmo assim não foi registrado dessa vez nenhum incidente com a polícia (GALLAZZI, 2014).

¹³² A partir de 1972 a “Região Missionária do Amapá” foi desmembrada do Brasil-Sul, passando a ser governada por um próprio Superior Regional: Pe. João Airaghi (1972-1975); Pe. Rogério Alicino (1975-1977); Pe. Lino Simonelli (1978-1981); Pe. José Busato (1981-1985, reeleito para um segundo mandato até 1989).

¹³³ Como fora dito no capítulo anterior, a Prelazia foi elevada a Diocese de Macapá em 1980 com a bula *Conferentia Episcopalis Brasiliensis* do papa João Paulo II em novembro, sendo instalada solenemente em 5 de julho de 1981 pelo arcebispo de Belém Dom Vicente Zico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na Introdução ao seu livro *O que é Comunidade Eclesial de Base*, Frei Betto escreve:

É bom lembrar o que diz Santo Tomás de Aquino: “a realidade extrapola o conceito”. A vida e o trabalho das Comunidades Eclesiais de Base são bem mais ricos e complexos do que nossa possibilidade de falar sobre eles (BETTO, 1981).

Da mesma forma, não foi intenção deste trabalho fazer uma análise totalizante sobre as Comunidades Eclesiais de Base no Território Federal do Amapá, mas antes, contribuir à história no que tange ao agir social e político dos padres e leigos que compuseram (e muitos ainda compõem) essa linha pastoral da Igreja Católica na Amazônia.

Porém, podem-se ter algumas conclusões que podem contribuir para discussão da organização da Igreja no Brasil e também da própria condição de vida da população macapaense, sobretudo na década de 70.

As CEBs podem ser entendidas como um apelo do episcopado da Igreja latino-americana aos leigos que, contudo, se diferencia dos apelos anteriores. Enquanto no século XIX a Igreja desejava a *recatolização* da sociedade, secularizada pelos movimentos liberais que solapavam em muitos países o poderio da Igreja através da laicização do Estado, na Igreja Latino-americana do século XX o apelo era pela *recatolização* vista como necessidade diante de uma sociedade pobre economicamente, miscigenada culturalmente e muitas vezes híbrida religiosamente. Diante dessa situação, as CEBs surgem como um modo da Igreja se fazer presente nessas conjunturas através dos seus agentes de pastoral, leigos que, formados para tanto, têm a missão de constituir comunidades eclesiais onde a Igreja tem dificuldade de se estabelecer, na maioria das vezes, devido à falta de padres. O advento de regimes políticos autoritários fez com que muitas CEBs se dedicassem a uma atuação política, transformando essa atuação muitas vezes em choques entre o Estado ditatorial e a Igreja que, influenciada pelas CEBs e alguns movimentos eclesiais, se dedicam à defesa dos direitos humanos, tornando-se uma frente de luta por justiça e liberdade. É o caso do Brasil, entre outros países.

No Amapá presencia-se um movimento semelhante. Embora não ter tomado proporções semelhantes ao caso da Prelazia de São Félix do Araguaia, há semelhanças com o caso das comunidades de Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, devidamente respeitadas suas proporções: o fomento à criação de movimentos sociais de bairros, sindicatos e mesmo de um partido político são traços que nos permitem essa comparação.

Seguindo os documentos da Igreja, começando pelos conciliares e avançando pelos escritos nas Conferências do CELAM, o bispo Dom José Maritano buscou fundar em terras amapaenses uma estrutura de Igreja apoiada pelos leigos, uma necessidade encontrada, haja vista, a falta histórica de padres que pudessem atuar em toda a Prelazia. Para tanto, cursos foram ministrados a fim de despertar nos leigos essa vontade de trabalhar pela Igreja, fazendo-a presente nas CEBs, por onde a mesma se capilarizava, ampliando seu alcance. Para este despertar, foi importante também a própria situação em que estavam os moradores dessas CEBs, no que tange aos serviços públicos: os bairros e regiões em que era mais forte a presença das comunidades eram justamente as periferias e os interiores do Território Federal, onde era grande o déficit da presença do Estado e também se proporcionava maiores laços de solidariedade entre os vizinhos, que buscavam na colaboração mútua os meios necessários à sobrevivência.

Da atividade social das CEBs começou a brotar iniciativas políticas, criando-se Associação de Moradores, sindicatos, e o Partido dos Trabalhadores. Essas iniciativas tiveram apoio claro dos cursos de formação, que além do trabalho teológico também visavam um aprofundamento da análise social e política da sociedade em que viviam os leigos. Embora não se tenha encontrado durante a pesquisa fontes que mostrassem a influência direta da Teologia da Libertação por meio de livros e outros materiais de estudo, pode-se perceber que houve uma influência mesmo que indireta por parte dos padres responsáveis pela formação e animação das CEBs. A alguns essa influência chamou mais a atenção, a outros nem tanto. Pode-se ver, sobretudo no II Congresso do Povo de Deus que houve uma divisão clara tanto entre os padres como também entre os leigos, acerca dessa visão teológica e de responsabilidade das CEBs. As avaliações emitidas por estes tornam clara essa distinção e a concordância com uma ou outra tendência. Por fim, saiu o Documento Final com fortes características da tendência mais progressista da prelazia, que contudo logo teve consequências nos anos posteriores.

Logo, pode-se inferir a partir dessas atividades que houve nos anos do episcopado de Dom José Maritano um forte apelo à participação leiga através das CEBs, mas que sempre foi acompanhada pelos padres. Não se encontrou durante a pesquisa vestígios de conflitos entre base (leigos) e hierarquia (padres e bispo), daí se supondo que a interação, pelo contrário, foi grande na maioria das vezes entre esses dois grupos. A liderança carismática do bispo também serviu como ponto de aproximação entre leigos e presbíteros, o que fica claro inclusive na

denominação dos dois congressos da prelazia como *Congresso do Povo de Deus*, uma clara referência aos documentos do Concílio Vaticano II e suas deliberações.

Os choques entre progressistas e conservadores expostos no II Congresso não freiam o desenvolvimento das CEBs, que parecem sofrer um estaque a partir da saída do bispo da agora Diocese de Macapá, acompanhando um movimento internacional de *neorromanização* promovido no pontificado de João Paulo II, nacional e local de ascensão de movimentos eclesiais de tendência conservadora, caracterizando a chamada “Nova evangelização” promovida pela CNBB. Contudo, onde as CEBs persistiram, elas puderam seguir na linha da atuação social e política, agora num contexto de abertura política e fim do regime autoritário.

É com pesar que não se pudesse ampliar a discussão do trabalho para outros campos, buscando novas fontes e novos sujeitos históricos, contudo buscou-se mesmo assim uma pequena contribuição à história local, na certeza do poder ajudar a desvelar novos horizontes de pesquisa histórica.

FONTES

Depoimentos:

CARDOSO, Gercina. *Narrativas*. Macapá, 03 ago. 2014. Depoimento concedido a Walbi Silva Pimentel.

CARLINI, Luigi. *Narrativas*. Macapá, 20 fev. 2014. Depoimento concedido a Walbi Silva Pimentel.

GALLAZZI, Alessandro. *Narrativas*. Macapá, 20 ago. 2014. Depoimento concedido a Walbi Silva Pimentel.

LIMA, José Amanajás. *Narrativas*. Macapá, 15 ago. 2014. Depoimento concedido a Walbi Silva Pimentel.

SANTOS, Maria Elisia Costa dos. *Narrativas*. Macapá, 29 ago. 2014. Depoimento concedido a Walbi Silva Pimentel.

Fontes impressas:

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Belém: SECULT, 1999.

CAVALIERI, Ivan Fornazier. *Padre Júlio Maria de Lombaerde na memória do povo de Macapá*. Juiz de Fora: Gráfica Floresta LTDA, 1981.

_____. *Alguns artigos do Padre Julio Maria de Lombaerde no Norte do Brasil: Macapá-Belém de 1914 a 1934*. Juiz de Fora, 1982.

MONTORIL, Nilson. *As atividades da Igreja Católica nas terras do Cabo Norte*. Macapá: Texto presente na Biblioteca Pública Elcy Lacerda, s/d. Acesso em: 2 jul. 2014.

RODRIGUES, Edgar. *Os caminhos da vida espiritual*. Macapá: Texto presente na Biblioteca Pública Elcy Lacerda, s/d. Acesso em: 2 jul. 2014.

Material on-line:

Ação missionária na Amazônia. Disponível em: <<http://www.geocities.ws/terrabrasileira/contatos/missaoam.html>>. Acesso em 18 ago. 2014.

BRASIL. Constituição (1824). Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>. Acesso em: 1ago 2014.

Censo demográfico 1960-2010. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=8>>. Acesso em: 3 dez. 2014.

História da Companhia de Jesus. Disponível em: <http://www.jesuitasbrasil.com/jst/conteudo/visualiza_lo12A.php?pag=;portaljesuitas;paginas;visualizaFixo&cod=1375&secao=306>. Acesso em: 2 ago. 2014.

História da Ordem das Mercês. Disponível em: <<http://www.mercedarios.org.br/content.php?id=40>>. Acesso em: 2ago 2014.

IBGE. *Recenseamento geral do Brasil (1º de setembro de 1940)*. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/CD1940/Censo%20Demografico%201940%20VII_Brasil.pdf>. Acesso em: 29 ago 2014.

_____. *Anuário Estatístico do Brasil – 1964*. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/20/aeb_1964.pdf>. Acesso em: 29 ago 2014.

Periódicos:

Jornal *A Voz Católica*, nº 424, ano IX, 9 de dezembro de 1967.

Jornal *A Voz Católica*, nº 494, ano X, 12 de abril de 1969.

Jornal *A Voz Católica*, nº 497, ano X, 3 de maio de 1969.

Jornal *A Voz Católica*, nº 501, ano X, p. 5, 31 de maio de 1969.

Jornal *A Voz Católica*, nº 507, ano X, 12 de julho de 1969.

Jornal *A Voz Católica*, nº 509, ano X, 26 de julho de 1969.

Jornal *A Voz Católica*, nº 529, ano X, 13 de dezembro de 1969.

Jornal *A Voz Católica*, nº 876, ano XIII, 23 de setembro de 1972.

Jornal *A Voz Católica*, nº 617, ano XIV, 11 de fevereiro de 1973.

Jornal *A Voz Católica*, nº 618, ano XIV, 25 de fevereiro de 1973.

Jornal *A Voz Católica*, nº 620, ano XIV, 25 de março de 1973.

Jornal *A Voz Católica* (edição especial dos 25 anos do PIME no Amapá), nº 627, ano XIV, 15 de julho de 1973.

Jornal *A Voz Católica*, nº 638, ano XIV, 25 de dezembro de 1973.

Arquivo Histórico da Diocese de Macapá (AHDM):

AHDM. Seção “B”, Caixa arquivo V, Pasta 09, Situação Paroquial da Prelazia de Macapá – Quadro estatístico (dados de 30.06.1975).

AHDM. Seção “B”, Caixa arquivo V, Pasta 09, Relatório de atividades da Diocese de Macapá – Exercício de 1982.

AHDM. Seção “E”, Caixa arquivo I, Pasta 06, Livro Chamados a ser povo – Dom José Maritano ao Povo de Deus do Amapá (compilação dos documentos do II Congresso do Povo de Deus). 1979.

AHDM. Seção “E”, Caixa arquivo I, Pasta 06, II Congresso do Povo de Deus – Apreciações 1979

AHDM. Seção “E”, Caixa arquivo III, Pasta 02, Circular de 04 de janeiro de 1974.

AHDM. Seção “E”, Caixa arquivo III, Pasta 02, Convite da EAP para o bispo Dom José Maritano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- ARENZ, Karl Heinz; DE VASCONCELOS, George Alexandre Barbosa. “Encarnação e Libertação”: os ecos do Concílio Vaticano II na Amazônia brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, n. 19, p. 167-197, 2014.
- BACELLAR, Carlos. “Uso e mau uso dos arquivos”. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 23-79.
- BANDEIRANTES pelo Evangelho. *Mundo e Missão*, São Paulo, n. 15, p. 40-42, mai. 1996.
- BARBOSA, Imerson Alves. *A esquerda católica na formação do PT*. 2007. 167 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2007.
- BEOZZO, José Oscar. *Dom Hélder Câmara e o Concílio Vaticano II*. 2008. Disponível em: <<http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=32949>>. Acesso em: 25 fev. 2015.
- BETTO, Frei. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- BEZERRA, Aroldo; POZZOBON, Fernando; ENDO, Lurian. Operários Metalúrgicos de Volta Redonda: Sindicato, Igreja e Movimento Comunitário. *Anais do XII Encontro Regional da ANPUH*. Rio de Janeiro, 2006.
- BOFF, Clodovis. Teologia da Libertação e volta ao fundamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 67, n. 268, p. 1001-1022, 2007.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é método Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- BRIGHENTI, Agenor. *A Ação Católica e o novo lugar da Igreja na sociedade*. Disponível em: <<http://ordosocialis.de/pdf/Brighenti/A%20Acao%20Catolica%20e%20Sociedade.pdf>>. Acesso em: 29 dez. 2014.
- BRITO, Ângela do Céu Ubaiara. *Certificação ISO 14001 e educação ambiental: estudo de caso do sistema de gestão ambiental da Usina Hidrelétrica Coaracy Nunes*. 2008. 125 f. Dis-

sertação (Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas) - Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2008.

BRITO, Cecília Maria Chaves. “Índios das ‘corporações’: trabalho compulsório no Grão-Pará no século XVIII”. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 115-137.

CANCIAN, Renato. *Igreja Católica e ditadura militar no Brasil*. São Paulo: Nova Alexandria-Claridade, 2011.

CAMILO, Rodrigo Augusto Leão; MACIEL, Dulce Portilho. *A Questão da Terra na Região do Médio Araguaia Matogrossense no Período da Ditadura Militar*. Disponível em: <http://www.prp.ueg.br/sic2010/apresentacao/trabalhos/pdf/humanas/seminario/a_questao_da_terra.pdf> Acesso em 28 dez. 2013.

CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael. “Fronteiras da cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII)”. In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Os senhores dos rios*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, p. 33-60.

CARLETTI, Ana. *O internacionalismo vaticano e a nova ordem mundial: a diplomacia pontifícia da Guerra Fria aos nossos dias*. Brasília: FUNAG, 2012.

CASTRO, Adler Homero Fonseca de. “O fecho do império: história das fortificações do Cabo Norte ao Amapá de hoje”. In: GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX)*. Belém: UFPA, 1999.

CNBB. *Concílio Vaticano II: 50 anos depois*. Folder comemorativo do cinquentenário.

CORRÊA, Márcio Ferreira Nery. A lógica da territorialidade católica na região amazônica. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*. São Paulo, 2005, p. 3609-3625.

COSTA, Pedro; SARNEY, José. *Amapá: a terra onde o Brasil começa*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1999.

CUNHA, Rodrigo do Espírito Santo da; FREIRE, Milena Carvalho Bezerra. *Rádio Educadora São José: o recurso radiofônico na comunicação católica durante os anos de chumbo no*

Amapá. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/5o-encontro-2007-1/Radio%20Educadora%20Sao%20Jose%20o%20recurso%20radiofonico%20na.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

CUNHA, Welison Couto da. *Fronteiras de fé: o Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras, de Milão ao Amapá (1926-1965)*. *Anais da IX Semana de História da Unifap*. Macapá, AP, 2013.

DELLA CAVA, Ralph. “A Igreja e a Abertura, 1974-1985”. In: KRISCHKE, Paulo J; MAINWARING, Scott (orgs.). *A Igreja nas bases em tempo de transição*. Porto Alegre: L&PM/CEDEC, 1986, p. 13-46.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2011.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

FRADE, Gabriel. O espaço litúrgico: o ambão, lugar da celebração da Palavra. *Revista de Cultura Teológica*. ISSN (impresso) 0104-0529 (eletrônico) 2317-4307, n. 72, p. 135-146, 2010.

FONSECA, Devair Araújo da. O surgimento do CELAM na América Latina. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*, v. 1, n. 3, 2009.

GARCIA, Miliandre. A questão da cultura popular: as políticas culturais do Centro Popular de Cultura (CPC) da União Nacional dos Estudantes (UNE). *Revista Brasileira de História*, v. 24, nº 47, p. 127-162. 2004.

GOMES, Maria Henriqueta dos Santos. Murais do Araguaia/MT: construção pictórica da resistência. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História da ANPUH*. Natal, RN, 2013.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GINZBURG, Carlo. “O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações”. In: _____; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1991, p. 203-214.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*. *Teocomunicação*, v. 35, n. 150, p. 657-676, 2005.

HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções, 1789-1848*. 33ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

LOBATO, Sidney da Silva. *A cidade dos trabalhadores: Insegurança Estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964)*. 2013. 240 f. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

LÓSSIO, Rúbia; VAINSENER, Semira Adler. *Santos Não-Canônicos: Presença da cultura popular nos mercados públicos de Recife/Pernambuco–Brasil*. 2011. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/geral/folclore/santostextos.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2015.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACIEL, Lizete Shizue Bomura; SHIGUNOV NETO, Alexandre. *A educação brasileira no período pombalino: uma análise histórica das reformas pombalinas do ensino*. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ep/v32n3/a03v32n3.pdf>>. Acesso em: 18 ago. 2014.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MANOEL, Ivan Aparecido. *A Ação Católica Brasileira: notas para estudo*. *Acta Scientiarum* 21 (1):207-215, 1999.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. “Prosperidade e estagnação de Macapá colonial: as experiências dos colonos”. GOMES, Flávio dos Santos. *Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX)*. Belém: UFPA, 1999.

MARTINS, Karla Denise. *Civilização Católica: Dom Macedo Costa e o Desenvolvimento da Amazônia na Segunda Metade do Século XIX*. Revista de História Regional, 2007, p 73-103.

_____. *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. 2005. 218 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

MATOS, Júlia Silveira; SENNA, Adriana Kivanski de. *História oral como fonte: problemas e métodos*. Historiæ. Rio Grande, 2 (1): p. 95-108, 2011.

MAUÉS, Raymundo Herald. “As atribuições de um doutor eclesiástico na Amazônia na passagem do século XIX ou como a política mexe com a igreja católica”. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 139-152.

_____; PANTOJA, Vanda. *O Círio de Nazaré na Constituição da Identidade Regional Amazônica*. ESPAÇO E CULTURA, UERJ, RJ, N. 24, p. 57-68, JUL./DEZ. DE 2008.

MOLEDO JÚNIOR, Nelson Andrukaitis. *As pedras de Pedro: a institucionalização do catolicismo nos campos de Curitiba (séculos XVII e XVIII)*. 2008. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

MORAES, Maria Blassioli. *A Ação Social Católica e a Luta Operária: a experiência dos jovens operário católicos em Santo André (1954-1964)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, SP, 2003.

NASCIMENTO, Claudemiro Godoy do. *O problema da terra e movimentos sociais: a reforma agrária em foco*. Disponível em: <<http://www.geocities.ws/claugnas/terraemovimentos.doc>>. Acesso em: mar. 2015.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. “Partido Católico no Pará: o Partido de Deus na secularidade”. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (org.). *A escrita da história paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p. 170-183.

_____. *Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. 2009. 364 f. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

OLIVEIRA, Tatiana Pantoja. “A voz de Deus no lar amapaense: potencialidades de pesquisa no jornal A Voz Católica”. In: AMARAL, Alexandre et. al. (orgs.). *Do lado de cá: fragmentos de história do Amapá*. Belém: Açai, 2011, p. 219-237.

ORO, Ari Pedro. *Religião e política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar, 2006.

PAZ, Adalberto Júnior Ferreira. *Os mineiros da floresta: sociedade e trabalho em uma fronteira de mineração industrial amazônica (1943-1964)*. 2011. 180 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

PIGHIN, Pe. Cláudio; PINTO, Jax Nildo Aragão (orgs.). *O pastor Dom José Maritano*. Belém: Salomão Larêdo, 2001.

PRIMOLAN, Emílio Donizete. Catolicismo e política: a participação da Liga Eleitoral Católica nas eleições de 1933. *Revista Brasileira de História das Religiões, Anais do 1º Encontro do GT Nacional de História das Religiões e Religiosidades*, p. 01-15, 2007.

RAVENA, Nirvia; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. A teia de relações entre índios e missionários: a complementaridade vital entre o abastecimento e o extrativismo na dinâmica econômica da Amazônia Colonial. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 29, nº 50, p. 395-420, 2013.

RIBEIRO, Marlene. Pedagogia da alternância na educação rural/do campo: projetos em disputa. *Educação e Pesquisa*, v. 34, n. 1, p. 027-045, 2008.

RODRIGUES, Randolfe. “A participação política dos estudantes amapaenses: da fundação da UECSA ao golpe de 64”. In: OLIVEIRA, Augusto, et al. *Amazônia, Amapá: escritos de História*. Belém: Paka-Tatu, 2009.

“Saiba mais: O que é encíclica?” Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/papa-enciclica.shtml>>. Acesso em: 25 fev 2015.

SANTOS, Dorival da Costa dos. *O regime ditatorial militar no Amapá: terror, resistência e subordinação 1964-1974*. 2001. 137 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

SARGES, Maria de Nazaré. *Belém: riquezas produzindo a belle-époque (1870-1912)*. Belém: Paka-Tatu, 2002.

SERBIN, Kenneth. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. O impulso bíblico no concílio: A Bíblia na Igreja depois da *Dei Verbum*. *Teocomunicação – Revista da Teologia da PUCRS*, v. 36, n. 151, 2006.

SILVA, Wellington Teodoro da. *Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro*. *História Revista, Goiânia*, v. 13, n. 2, p. 541-563, jul./dez. 2008.

SOFIATI, F. M. *Tendências católicas: perspectivas do cristianismo da libertação*. *Estudos de Sociologia*, v. 14, p. 121-140, 2009.

TOSTA, Sandra de Fátima Pereira. *A missa e o culto vistos do lado de fora do altar: religião e vivências cotidianas em duas comunidades eclesiais de base do bairro Petrolândia, Contagem - MG*. 1997. 368 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

TOSTES, José Alberto. Políticas urbanas intervencionistas nas cidades amazônicas: no Amapá, a encruzilhada entre a necessidade e a obrigação. *Anais do XII Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional*. Belém, Pará, 2007.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. *Dom Paulo Evaristo Arns*. São Paulo: Estudos Avançados, v. 28, nº 80, 2014.