Afonso Celso Scocuglia
Vanderlan Paulo de Oliveira Pereira

EDUCAÇÃO POPULAR E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA DITADURA MILITAR (1964 -1985)

Editora UFPB

EDUCAÇÃO POPULAR
E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO
NA DITADURA MILITAR (1964-1985)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor
VALDINEY VELOSO GOUVEIA

Vice-Reitora
LIANA FILGUEIRA ALBUQUERQUE

Pró-Reitor PRPG
GUILHERME ATAÍDE DIAS

EDITORA UFPB

Diretor
REINALDO FARIAS PAIVA DE LUCENA

Chefe de produção
JOSÉ AUGUSTO DOS SANTOS FILHO

Conselho editorial
Adailson Pereira de Souza (Ciências Agrárias)
Eliana Vasconcelos da Silva Esvael (Linguística, Letras e Artes)
Fabiana Sena da Silva (Interdisciplinar)
Gisele Rocha Côrtes (Ciências Sociais Aplicadas)
Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Exatas e da Terra)
Luana Rodrigues de Almeida (Ciências da Saúde)
Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)
Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)
Maria Regina Vasconcelos Barbosa (Ciências Biológicas)

Conselho científico
Maria Aurora Cuevas-Cerveró (Universidad Complutense Madrid/ES)
José Miguel de Abreu (UC/PT)
Joan Manuel Rodriguez Diaz (Universidade Técnica de Manabí/EC)
José Manuel Peixoto Caldas (USP/SP)
Letícia Palazzi Perez (Unesp/Marília/SP)
Anete Roese (PUC Minas/MG)
Rosângela Rodrigues Borges (UNIFAL/MG)
Silvana Aparecida Borsetti Gregorio Vidotti (Unesp/Marília/SP)
Leilah Santiago Bufrem (UFPR/PR)
Marta Maria Leone Lima (UNEB/BA)
Lia Machado Fiuza Fialho (UECE/CE)
Valdonilson Barbosa dos Santos (UFCG/PB)

Editora filiada à:

Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Afonso Celso Scocuglia
Vanderlan Paulo de Oliveira Pereira

EDUCAÇÃO POPULAR E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA DITADURA MILITAR (1964-1985)

João Pessoa
Editora UFPB
2020

Efetuado o Depósito Legal na Biblioteca Nacional, conforme a
Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004.

Todos os direitos reservados à Editora UFPB

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio. A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.
O conteúdo desta publicação é de inteira responsabilidade do autor.

Projeto Gráfico
Editora UFPB

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S421e Scocuglia, Afonso Celso
Educação popular e teologia da libertação na ditadura militar (1964-1985) / Afonso Celso Scocuglia, Vanderlan Paulo de Oliveira Pereira. - João Pessoa: Editora UFPB, 2020.

517 p.

Recurso digital (6,4 MB)
Formato: PDF
Requisitos do Sistema: Adobe Acrobat Reader

ISBN 978-65-5942-041-4

1. Ditadura militar - Brasil. 2. Educação popular. 3. Teologia da libertação. 4. Golpe militar. 5. Igreja católica. 6. Pedagogia freiriana. I. Pereira, Vanderlan Paulo de Oliveira II. Título.

UFPB/BC CDU 321.6(81)

Livro aprovado para publicação através do Edital Nº 01/2020/Editora Universitária/UFPB - Programa de Publicação de E-books.

EDITORA UFPB
Cidade Universitária, Campus I, Prédio da editora Universitária,
s/n João Pessoa – PB .• CEP 58.051-970

http://www.editora.ufpb.br
E-mail: editora@ufpb.br
Fone: (83) 3216-7147

SUMÁRIO

PRIMEIRAS PALAVRAS 7

INTRODUÇÃO 28

CAPÍTULO I: EDUCAÇÃO POPULAR E IGREJA CATÓLICA 91

1.1 As práticas de educação popular antes do Golpe Civil- Militar de 1964 92

1.2 Contribuições de Paulo Freire a *Educação Popular* 110

1.3 Contribuições da *Teologia da Libertação* à *Educação Popular* 142

1.4 Relações entre *Pedagogia freiriana* e a *Teologia da libertação* 176

CAPÍTULO II: A IGREJA EM BUSCA DO DIÁLOGO COM A MODERNIDADE E DA LIBERTAÇÃO DOS POBRES E OPRIMIDOS 192

2.1 A Igreja encontra a modernidade: dramas e aberturas 192

2.2 A atualização do Concílio Vaticano II em contexto latino americano 216

2.3 A Arquidiocese da Paraíba e a abertura ao Concílio e suas intuições 240

2.4 A força da educação popular nas CEBs 248

2.5 As CEBs da Arquidiocese da Paraíba 264

CAPITULO III: A AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA - EVANGELIZAÇÃO E EDUCAÇÃO POPULAR 290

3.1 A Ação Pastoral Igreja Viva: origens e perspectivas 290

3.2 O livro e a vida: análises do texto-base da Ação Pastoral Igreja Viva 307

3.3 Dos livros a vida: A *Ação Pastoral Igreja Viva* nos caminhos da Arquidiocese da Paraíba 333

3.4 Outras vozes da Educação Popular na Arquidiocese da Paraíba 355

CAPÍTULO IV: AS PRÁTICAS DE *EDUCAÇÃO POPULAR* DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA E A DEFESA DA DIGNIDADE HUMANA 373

4.1 O anúncio do Evangelho como promoção do ser humano e as práticas de Educação Popular 376

4.2 Pequenas comunidades inseridas (PCI's) 402

4.3 Movimento de promoção da Mulher e práticas de Educação Popular 410

4.4 O Centro de Defesa dos Direitos Humanos e as práticas de Educação popular 428

CONSIDERAÇÕES FINAIS 481

REFERÊNCIAS 497

PÓS-ESCRITO 510

PRIMEIRAS PALAVRAS

Cultura da exclusão e educação popular

Desde a vinda da Companhia de Jesus para prover e dirigir a religião e a educação no Brasil, em 1549, construiu-se uma das marcas registradas da nossa escolarização: a exclusão. A catequese foi, aos poucos, cedendo espaço para a educação "de classe", a educação da aristocracia rural. Durante mais de dois séculos, a continuidade dos estudos para além da escola "de primeiras letras" só foi possibilitada para os filhos (não para as filhas) dos senhores "de terra e de gente" que continuavam sua escolarização para o sacerdócio ou destinavam-se à Europa em busca da educação superior. Sabemos que o ensino jesuítico se moldou perfeitamente a uma sociedade escravocrata e aos desejos de sua elite. Importante notar que, mesmo depois da expulsão da Companhia de Jesus (1759), essa tendência foi mantida.

No século XIX, já com a presença da Família Real portuguesa, a ênfase elitista continuou a ser concretizada na implementação dos primeiros cursos superiores e no ensino médio preparatório para o ingresso nesses cursos. Escolarizar-se era sinônimo de "distintivo de classe". Na Primeira República (chamada "dos

fazendeiros”) essa marca excludente permaneceu. Não obstante, somente nas primeiras décadas do século XX, com o insipiente desenvolvimento industrial e formação dos primeiros contingentes de operários (e, com estes as primeiras reivindicações pela escolarização de seus filhos), é que as elites brasileiras “descobriram” que havia um “povo” e que este precisava ser escolarizado - pelo menos nas primeiras séries da chamada educação fundamental. Afinal, como desenvolver industrialmente um país de analfabetos?

Durante o Estado Novo (1930-1945), apesar de todo apelo do populismo que se construía, pouco mudou. Reformas foram promovidas, o escolanovismo se projetou como solução, mas a parte da população que conseguiu escolarizar-se por completo continuou ínfima. Fácil perceber que, por não possuir escolas suficientes ou pela via da evasão/expulsão escolar, o nosso sistema educacional tornou-se um impulsionador de quantidades crescentes de analfabetos jovens e adultos.

No chamado período de “redemocratização” (1946-1964) várias campanhas de combate ao analfabetismo foram encetadas e a escola pública brasileira cresceu qualitativamente. Certamente, esse período constituiu o que de melhor fizemos em termos educacionais e um sopro de esperança tomou conta de

muitos no sentido das mudanças sociais, econômicas, culturais, políticas que, em concomitância, construiriam um novo patamar educacional nos anos 1940 e 1950. As campanhas de erradicação do analfabetismo falharam e o equilíbrio entre o acesso crescente à escolarização pública e sua qualificação não alcançou os frutos desejados.

Assim, chegamos ao final dos anos cinquenta, início dos sessenta e, nesse momento, a educação é definitivamente atrelada às condições sociais e políticas que definiam o nacionalismo e o desenvolvimentismo. O que, até então, foi tratado com uma ênfase técnica e neutra cede espaço para o entendimento da educação como algo eivado/carregado de um conteúdo político inseparável. Tal visão ficou patente, por exemplo, nos encontros nacionais de educação de adultos, especialmente no de 1958, onde se sobressaíram os documentos preparados por educadores pernambucanos e, entre eles, seu relator, Paulo Freire. A partir daí a conotação política da prática educativa foi ganhando adeptos e numerosos grupos começaram a trabalhar no sentido da promoção de uma educação voltada aos interesses e necessidades das camadas populares. Não se pode esquecer que, ambiguamente, como parte do populismo em

vigor, esses grupos eram conduzidos por estudantes e professores dos extratos médios da nossa sociedade e tinha, como pano de fundo, os interesses do Estado (populista) que pretendia perpetuar-se. Com efeito, no final de 1963, setenta quatro desses grupos se reuniram em Recife, no I Encontro Nacional de Cultura e Educação Popular, sendo que dois terços deles trabalhavam com educação de adultos. Nesse tempo, ganha vigor o que ficou conhecido como "Método Paulo Freire" e sua disseminação é assumida pelo Governo Goulart através do Plano Nacional de Alfabetização (PNA) que pretendia alfabetizar seis milhões de pessoas no ano de 1964. Importante notar: o PNA tinha forte conotação político-eleitoral, pois "fabricar" seis milhões de alfabetizado seria aumentar em 50% o contingente de eleitores que havia votado na eleição presidencial de 1960 (11,7 milhões, numa população de 70 milhões). Supostamente, a maioria desses novos eleitores (alfabetizados e "conscientizados" pelo "Método Paulo Freire") votariam em candidatos e partidos "progressistas" e, assim, as reformas "de base" poderiam ser aprovadas no Congresso e implementadas na direção da construção de um país menos injusto e mais igualitário ou, como pretendiam alguns grupos, na direção do socialismo e do comunismo. Aqui está surgindo uma concepção de educação das

camadas populares - educação popular -, diretamente ligada à tentativa de emancipação social e política dos extratos que tradicionalmente foram alijados dos processos decisórios no Brasil, somando esforços de setores médios (estudantis, intelectuais, artísticos etc.) às necessidades básicas da imensa maioria dos brasileiros. Nesse instante, fazer "educação popular" significava investir nas demandas de milhões de indivíduos que não tinham tido acesso à escola ou a tinham abandonado, ou seja, na educação dos adultos que, ao se alfabetizarem/ conscientizarem, poderiam - através de seus votos e de sua participação em inúmeras organizações da sociedade civil - alterar a estrutura social de um país marcado pela norma da exclusão continuada.

Este esforço foi barrado pelos golpistas civis e militares - nacionais e internacionais - que em 1964 depuseram o governo constitucional e implementaram o Estado da força bruta, da repressão e da tortura institucionalizadas. As numerosas organizações "progressistas", entre elas os grupos que trabalhavam com a educação das camadas populares, foram extintas/proibidas. Durante vários anos, os grupos que conseguiram sobreviver contaram com a explícita proteção dos setores progressistas da Igreja Católica ou foram gestados em

seu próprio interior (a exemplo dos grupos da "Igreja Viva" embriões das Comunidades Eclesiais de Base). Simultaneamente, tudo o que era ligado à educação formal, à escola, era tido como "reprodutivista". Em função do supercontrole que o Estado exercia sobre a educação e todos os seus agentes (estrutura, professores, alunos, currículos etc.). Com a lenta "abertura política" do Estado Militar, após a Anistia (1979), fazer "educação popular" passou a significar o trabalho político-educativo junto aos movimentos sociais organizados, aos sindicatos "progressistas", aos municípios conquistados pelos partidos políticos "de esquerda". E, continuou a significar o trabalho com jovens e adultos, em suas várias modalidades.

Os anos oitenta trouxeram como novidade mais significativa no campo da educação popular a crescente compreensão de que a escola pública, nos seus diversos graus, constituía espaço fundamental para o desenvolvimento de tal concepção político-educativa. Ao mesmo tempo, trouxeram à tona a necessidade de uma revisão crítica sobre suas teorias e suas práticas, como assinalam as preocupações indicadas a seguir. Segundo Torres&Gadotti[1]:

---

[1] Conclusões do livro *Educação popular – uma utopia latino-americana*, organizado por Torres & Gadotti (Cortez/Edusp, 1994, p.320).

> Como tendência general, la educación popular fue construyendo un discurso ligado a una lectura de las dimensiones estruturales de la dominación y el funcionamiento de la sociedad que dejó poco espacio para analizar, teóricamente, problemas de la vida cotidiana y de los procesos de constitución de la subjetividad de los sujetos. En efecto, los objetivos de cambio social llevaron rápidamente a adherir a una serie de premisas originadas en el marxismo para dar cuenta de las estructuras de poder económicas y políticas. Se descuidó, en cambio, la comprensión de la naturaleza simbólica de las práticas educativas, su especificidad pedagógica y las características de los escenarios y procesos cotidianos en los cuales éstas transcurrían. Por outra parte, y en relación a la acción práctica de los procesos educativos, el seminário subrayó la necesidad de revisar su especificidad y rigorosidad interna. Por un lado, se constató la diversidad de prácticas que se identifican como educación popular, lo que indica la variedad rica de experiencias que se desarrollan y también la poca especificidad que assume el concepto. Por outro, y en cuanto a su rigurosidad interna, se subrayó el desconocimiento existente sobre la calidad de los procesos de aprendizaje que transcurren en estas experiencias; y la falta de sistematización y de investigación sobre las estrategias educativas implementadas y sobre sus resultados y impacto en los grupos populares com los cuales se trabaja.

Com efeito, no presente, mesmo eivada das preocupações acima assinaladas, a educação popular abrange um grande espectro de práticas, cada uma a seu modo, voltada para os interesses, as necessidades, os valores, a cultura e os desejos da grande maioria da nossa população: seja trabalhadora ou não, homens e mulheres, crianças, jovens e adultos, sindicalizados ou não, do campo e da cidade - todos com suas múltiplas diferenças

a serem respeitadas nas numerosas possibilidades de trabalhos pontuais, ou em conjunto, que podem ser realizados.

Concretizando esse enfoque ampliado da educação popular, destacam-se várias experiências que estão sendo realizadas em todo país. Alguns exemplos podem ser elencados: em prefeituras de orientação do Partido dos Trabalhadores e em várias outras que não seguem tal orientação; no trabalho com mulheres na construção de sua cidadania; em escolas públicas que estão conseguindo minimizar ou eliminar a repetência e a expulsão escolar; na alfabetização de jovens e adultos; no ensino noturno público; em universidades que tem cursos e programas voltadas à promoção e consolidação da cultura popular; nas múltiplas experiências com saúde pública; nos diversos movimentos sociais como o dos "sem-terra"; na continuidade do trabalho dos grupos da igreja católica progressista, além de tantos outros. Não mais importa se são formais ou não-formais, institucionais ou não, não importa suas modalidades. O que está no centro das atenções é a permanência de um trabalho educativo antielitista e não excludente. Um trabalho que ajude a construir cidadãos que busquem seus direitos básicos à sobrevivência digna, ao trabalho garantido, à uma escola de qualidade com acesso e permanência de todos, à uma moradia razoável, à alimentação e à saúde plena.

Penso que todas formas de educação que busquem esses parâmetros - básicos para qualquer país que pretende reduzir ao máximo suas desigualdades -, devam ser incluídas no rol da educação popular.

A educação popular, que já foi "de adultos", "de igreja", "de sindicato" e de tantos outros "de" e que, finalmente, sem perder seus horizontes anteriores, encampou a escola como importante espaço contraditório de combates por uma sociedade melhor e mais justa - impossível sem a educação para todos e de qualidade -, deve se abrir cada vez mais, como instrumento da anti-exclusão social (econômica, política, cultural...) e do antielitismo. No momento em que as seculares amarras da sociedade brasileiras forem quebradas, aí sim, poderemos notar a educação popular realizando-se em sua inteireza. Enquanto isso não acontece, a educação popular continua a ser um múltiplo espaço político-pedagógico, em (re)construção permanente, no qual deve grassar um trabalho de resistência, de "paciência impaciente" e de esperança construtora.

Certamente, nessa reconstrução merece destaque a obra prático-teórica de Paulo Freire e, nesse sentido, concordamos com Puiggrós (1994)[2] quando coloca:

---

[2] Idem, p.17

> Uno dos grandes aciertos de Paulo Freire fué destacar la presencia del elemento político en los procesos educacionales de nuestras sociedades no como simple reflejo de la lucha de clases, sino avanzando hacia el analisis de la forma específica que adquire la opresión social en el interior del proceso educativo, en el lugar de transmisión-creación del saber. A partir de postular la posibilidad del vínculo dialógico, dando por tierra con las teorías reproductivistas, Freire proporcionó elementos que nos permiten estudiar en el sujeto pedagógico las expresiones simbólicas de las diferentes posiciones relativas de educador y educando, y sus consecuencias para la produción, reprodución y/o transformación de la cultura. Ese ha sido probablemente el descubrimiento más importante del pensamiento educativo popular latinoamericano en la segunda mitad del siglo. (p.17)

Destarte, a educação popular - enquanto teoria e prática -, nutriu-se do "descubrimiento" de uma politicidade que, ao invés de insistir no vetor da elitização/exclusão, concentrou-se na valorização dos elementos político-culturais que lograssem construir, cotidianamente, a difícil emancipação das camadas amplamente majoritárias da nossa sociedade. Podemos afirmar que a educação popular - embora marcada pela heterogeneidade e pela multiplicidade de suas formas, práticas e teorias -, identifica-se através de um núcleo comum (bipolar, mas inseparável) constituído pelo binômio educação-política.

Ora, durante séculos, a educação e a política se entrecruzaram a favor dos interesses dos mandatários das terras, da produção, do comércio e de toda a gente. A partir dos 1950 e 1960, a essa concepção e a essa prática se opuseram grupos de estudantes,

professores, católicos, comunistas, socialistas, sindicalistas... utilizando-a em favor do que acreditavam ser os interesses e as necessidades das camadas populares.

Após algumas décadas das primeiras caminhadas, segundo Freire (1993, pp.101/102), a educação popular como "um nadar contra a corrente", é a que: a) "substantivamente democrática, não separa do ensino dos conteúdos o desvelamento da realidade"; b) "estimula a presença organizada das classes populares... no sentido da superação das injustiças sociais"; c) "respeita os educandos... e por isso mesmo leva em consideração seu saber de experiência feito, a partir do qual trabalha o conhecimento com o rigor de aproximação dos objetos"; d) "trabalha, incansavelmente, a boa qualidade do ensino"; e) "capacita suas professoras cientificamente à luz dos recentes achados em torno da aquisição da linguagem, do ensino da escrita e da leitura"; f) "em lugar de negar a importância da presença dos pais, da comunidade, dos movimentos populares na escola, se aproxima dessas forças com as quais aprende para a elas poder ensinar também"; "supera preconceitos de raça, de classe, de sexo e se radicaliza na defesa da substantividade democrática"; "ao realizar-se assim, como prática eminentemente política, tão política quanto a que oculta, nem

por isso transforma a escola onde se processa em sindicato ou partido” .

Tempo passado e tempo presente

No momento em que o nosso país retrocede historicamente pela ação destemperada dos saudosistas da ditadura iniciada em 1964, este livro torna-se mais uma contribuição para entender períodos históricos truculentos e autoritários, mas, também, as renovadas esperanças de quem agiu coletivamente para que as transformações sociais tão almejadas não caíssem no esquecimento e se perdessem.

E uma das principais ações para não perdermos as histórias e as memórias de vista é reconta-las sob a ótica de todas as fontes históricas disponíveis. Neste sentido, os percursos e os recursos da história do tempo presente são vigorosos. Não há períodos da história com fontes tão abundantes como o “tempo presente”. Diga-se logo: a história do tempo presente não contempla o presenteísmo e, sim, um determinado período de história que embora tenha sido produzido no passado, continua presente e não desapareceu no tempo. Nada mais presente em 2020 que a possibilidade - nunca descartada pelos que acompanham a

história republicana brasileira e sua frágil democracia – do retrocesso autoritário civil-militar. Os que apostaram suas fichas numa "democracia consolidada e inexorável" não compreenderam ainda aquilo que pode ser chamado de "tutela amistosa" dos militares sobre os civis no Brasil, desde há muitas décadas.

Nos dias que correm foram precisos, inclusive, declarações e documentos reiterando o que está evidente no artigo 142 da Constituição vigente: as Forças Armadas não constituem um "poder moderador" (como no tempo do Imperador) e não podem intervir para "resolver conflitos entre os poderes da República". A reiteração por si só já um forte indício que muito não querem aceitar a letra clara da lei, mas querem impor suas vontades precisamente como nas ditaduras brasileiras de triste memória.

Por isso, também, que os historiadores precisam, mais e mais, exercer seu ofício anti-esquecimento da história para que sua repetição não ocorra a partir do próprio conhecimento das mazelas e feridas ainda abertas das ditaduras em especial aquelas ocorridas entre 1930-1945 e 1964-1985. É neste caminho que este livro foi construído.

No entanto, mais do que lamentar ou relatar os acontecimentos tenebrosos da ditadura civil-militar pós-1964,

o foco desses escritos vai na direção das atividades leigo-eclesiásticas que disseminaram a educação popular como um antídoto pedagógico e teológico da tentativa de libertação dos "esfarrapados do mundo" das garras da miséria, da violência, da opressão e do conjunto de ações que corroboravam e embasavam os tempos tão difíceis dos 20 anos (!) da ditadura.

Alguns alicerces embasaram as ações dos setores progressistas (leigos e eclesiásticos) da Igreja Católica no Brasil e na Paraíba. Inclusive, ou talvez principalmente, os emana dos pela própria hierarquia da religiosidade. Refiro-me ás encíclicas do Papa João XXII (1959-1963) e a continuidade com o papado de Paulo VI como os enclaves de Medellín e Puebla que influenciaram decisivamente setores desta Igreja na América Latina como um todo.

Desses avanços foram erigidas as reflexões que ensejaram as Teologias da Libertação que, por vários caminhos e lideranças religiosas, consolidaram sua influência. Várias iniciativas externas a esse trabalho, mas absolutamente convergentes a ele, ganharam relevo e, pelo próprio foco deste livro, destacamos as propostas de educação e de pedagogia de Paulo Freire e de outros pensadores dos movimentos de educação popular.

Na Paraíba, um bom exemplo do que destaco como um dos fatores precedentes do golpe militar, foi a Campanha de Educação Popular (CEPLAR) que foi pioneira na utilização do foi chamado de “Método Paulo Freire”. Iniciada em 1962 e contando como decisiva liderança dos católicos leigos e de padras das JUC/JOC/JEC, da AP e outros, foi fechada pelos golpistas de 1964 sob acusação de comunismo e subversão. Seus principais dirigentes foram processados e responderam Inquérito Policial Militar patrocinado IV Exército (Região Nordeste, sediado em Recife), entre 1964 e 1969.

Não bastasse a relevante participação dos setores da igreja progressista antes do golpe de 1964, as ocorrências posteriores evidenciaram que o único “guarda-chuva” de proteção/promoção ampla aos que continuaram suas batalhas pelas transformações sociais e as reformas pretendidas foi precisamente o conjunto de movimentos patrocinados pela Igreja Católica. No caso da Paraíba sob a égide e coordenação do arcebispado de Dom José Maria Pires, a partir de 1966.

Ditadura, nunca mais!

No caso do presente livro, os caminhos trilhados passaram, primeiro, pelas convergências entre o legado de Paulo Freire da educação popular a teologia da libertação. Depois seguiram os passos da Igreja Católica progressista, particularmente localizada na Arquidiocese da Paraíba (Nordeste do Brasil) e nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que, a partir das teses do Concílio Vaticano II, instituíram uma "nova igreja" próxima dos valores, das necessidades e das transformações sociais, políticas e culturais almejadas pelas camadas populares.

Para isso, práticas fundamentais foram seguidas e rastreadas quanto às ações pastorais da Igreja Viva especialmente quanto aos vínculos fortalecidos da educação popular no campo dos direitos humanos, destacando a liderança decisiva do Pe. José Comblin.

Na sequência, os trabalhos das equipes de Promoção Humana, Promoção da Mulher e do Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba ganharam destaque central como resposta às investidas autoritárias e violentas de empresários, políticos e membros da elite local.

No somatório interativo das práticas eclesiásticas e leigas - partindo das inspirações do Concílio Vaticano II, tinham como base a Teologia da Libertação e o legado de Paulo Freire da educação popular -, foram construídas ações duradouras e organizadas que projetaram a Arquidiocese da Paraíba no campo da igreja progressista brasileira e latino-americana.

Com o transcorrer do tempo, o entrelaçamento das teses que sustentavam a educação popular freiriana, somadas às convergências dos marxismos com as ações da igreja dos "esfarrapados do mundo", dos pobres e dos excluídos, instituíram um fértil campo prático e teórico de ação e reflexão. Campo de forças que, ao mesmo tempo, mostrava-se reativo aos ataques autoritários patrocinados e incentivados pela ditadura, mas, também, propositivo das transformações necessárias e possíveis para a vida dos excluídos.

As práticas e as reflexões de leigos e religiosos em torno dos propósitos de resistir à ditadura imposta e continuar as batalhas pela vida digna dos excluídos das camadas populares demonstraram, como fica evidente neste livro, a relevância da comunhão entre lideranças fortes e militantes motivados a fazerem o seu máximo pelo próximo como se fizessem para eles mesmos e os seus. Ao fim e ao cabo, a intenção é que a Paraíba,

o Nordeste e o Brasil “dessem certo” não para os de sempre, mas, também, para a grande maioria das pessoas e dos coletivos populares mais necessitados. Para isso o Cristo dos “esfarrapados”, o Marx do “socialismo concreto” e o Paulo Freire da educação popular, muito contribuíram para as reflexões que fundamentaram as ações das comunidades de base, das equipes de promoção e de defesa dos direitos dos oprimidos instalados sob o “guarda-chuva” protetor e propositor da Arquidiocese da Paraíba. Da denúncia da opressão e do anúncio das possibilidades da história, do inédito viável por vezes tido como utópico, da reafirmação dos direitos civis, sociais e políticos construtores da cidadania vilipendiada e do cotidiano do entrelaçamento dos trabalhos dos leigos religiosos e dos religiosos que brigavam pelos leigos oprimidos foi construída (apesar das dificuldades, dos avanços e dos retrocessos, e também dos fracassos) uma outra Igreja. Muita mais viva, muito mais próxima ao Cristo dos pobres do que ao Deus dos ricos, militante contra opressão, a favor do diálogo, da consciência crítica, da libertação, dos bens e direitos sociais para todos/todas. Uma Igreja da mudança, da ação cultural, do catolicismo progressista que não queria deixar de rezar, mas

queria que a sua reza mostrasse às camadas populares os caminhos possíveis da liberdade e da libertação.

Tempos de batalhas, de dificuldades e de bonanças, tempos de perseguição e de militância aguerrida. Tempos de Pe. Comblin, de Dom José Maria Pires, tempos de CEBs, tempos de todos e de todas que contribuíram e sonharam diariamente para um mundo mais justo e melhor para os oprimidos da pedagogia de Paulo Freire. Tempos e avanços e de derrotas para os ditadores civis-militares e seus seguidores locais. Tempos passados cujas lições deveriam ensinar aos protagonistas do século XXI que "ditadura nunca mais" não é só slogan, mas necessidade dos paraibanos e brasileiros já cansados da opressão "normalizada" pela educação e pela saúde precarizadas, pelo saneamento básico inexistente (para 100 milhões de brasileiros!) ou insuficiente, pela extremada desigualdade que insiste em perdurar e mostrar suas garras violentas, entre tantas mazelas.

O passado e o presente não se separam

A relevante pesquisa de Vanderlan Pereira, certamente demonstrará a seguir que - apesar das atrocidades da ditadura que prejudicou as esperanças concretas de um país marcado pelo colonialismo, pelo capitalismo predador e pelo patriarcado,

oriundo da escravidão secular -, houve um período de fertilidade no qual setores da igreja progressista (eclesial e leiga) demonstrou as possibilidades de construir uma sociedade mais solidária, menos injusta e menos desigual. A pesquisa evidenciará, inclusive, a decisiva importância das lideranças de Dom José Maria Pires e do Pe. José Comblin, assim como dos que fizeram dos direitos humanos uma prática de acolhimento político sem precedentes, além de toda militância comunitária eclesial-leiga.

Neste sentido, da segunda metade dos anos 1960 até o final da ditadura, durante vinte anos, ficou patente a relevância da educação popular (um direito social) como pré-requisito fundamental para a resistência para conquista de direitos políticos e civis. Não só no Brasil, como em todos os países que reconquistaram a democracia, a educação popular sempre se constituiu uma das bases imprescindíveis para tal. Sem uma população educada com clareza e consciência que, compreendendo seu cotidiano e sua realidade, luta pelos seus direitos, a cidadania e a democracia (mesmo com a frágil experiência brasileira) não se solidificam.

Todos os que rechaçaram ou querem hoje rechaçar a democracia (e seus direitos cidadãos) perceberam a relevância

da disseminação da educação popular como uma das alavancas contrárias. Não foi por outro motivo que exilaram o educador Paulo Freire (entre 1964 e 1980) ou que querem torpedear seu legado atual. Não foi por outro motivo que perseguiram, prenderam e/ou violentaram (ou querem perseguir/violentar, hoje) os que defendem os relevantes legados da educação popular e da teologia da libertação. Ontem, como hoje, os grupos autoritários defensores da ditadura compreendem com clareza a decisiva importância da educação popular, assim como um dos seus principais alicerces construídos a partir de Paulo Freire e da aliança leiga-eclesial.

Histórias e memórias da saga paraibana em torno desses legados emergirão das fontes e dos resultados da pesquisa colocada a seguir. Bons proveitos!

Afonso Celso Scocuglia

João Pessoa, julho de 2020

INTRODUÇÃO

As práticas de educação popular na Paraíba são marcadas pela presença de protagonistas e lugares que se notabilizam por sua inserção junto aos grupos que estão à margem da sociedade. Nessa perspectiva, agentes de pastorais da Igreja Católica foram protagonistas de uma práxis educacional libertadora comprometida com a transformação da sociedade e, cada vez mais articulada, com os anseios de grupos que foram perseguidos durante os difíceis anos de ditadura militar. É nesse sentido que surgiu a presente obra. Ao longo desse livro iremos analisar as práxis de educação popular na Arquidiocese da Paraíba,[3] percebendo a ação dos agentes de pastorais num período onde a democracia era muito mais um ideal a ser perseguido do que uma realidade.

---

3 O território da Arquidiocese da Paraíba passa por duas mudanças substanciais durante o bispado de Dom José Maria Pires. Até 1980, o território arquidiocesano paraibano compreendia as cidades de João Pessoa (Paraíba), Bayeux, Santa Rita, Cabedelo, Itabaiana, Juripiranga, Pillar, Pedras de Fogo, Alhandra, Conde, Pitimbu, Mata Redonda, Mamanguape, Rio Tinto, Jacaraú, Itapororoca, Ingá, Riachão, Sapé, Sobrado, Capim, Cuité de Mamanguape, Itatuba, Pedro Régis, Caldas Brandão, Gurinhém, São José dos Ramos, São Miguel de Taipu, Serra Redonda e área que hoje pertence a diocese de Guarabira que são as seguintes cidades: Guarabira, Solânea, Arara, Serra da Raiz, Bananeiras, Alagoa Grande, Areia, Belém, Caiçara, Marí, Alagoinha, Mulungu, Araçagi, Pilõezinhos, Dona Inês, Cacimba de Dentro, Tacima, Araçagi, Sertãozinho, Duas Estradas, Serraria, Remígio, Borborema, Casserengue, Cuitegí e Pilões.

Ao longo da elaboração do texto percebemos que a Igreja Católica não era apenas o amparo diante da perseguição ocasionada pelo regime militar, mas a promotora de novas práticas educacionais com o povo.

O presente texto resulta de algumas perguntas: poderia o espaço eclesial com suas múltiplas experiências propiciar práticas de *Educação Popular*? Qual o impacto da obra, ideias e práticas de Paulo Freire nessas práticas pastorais e educacionais? Tais perguntas lançam luzes sobre os estudos e indicam que as respostas devem ser encontradas em um "passado" bastante recente e, por essa razão, investigamos os fatos e acontecimentos a partir do contato com os interlocutores dessas experiências. Na maioria das vezes, optamos por entrevistar os agentes de pastorais que se articularam com os movimentos religiosos que possuíam uma maior sintonia com uma práxis libertadora.

A pesquisa constituiu um desafio marcado pela riqueza de fontes (documentos), memórias (por meio dos interlocutores) e da possibilidade de interpretações de tais itens. Apesar de ser um trabalho científico, não significa dizer que não nos envolvemos com a pesquisa. Pelo contrário, temos todo o rigor necessário para efetivação da pesquisa, mas nela também se revelam as

sensações próprias de quem lida com a pesquisa em educação popular.

O texto que apresentamos se propôs a analisar a ação pastoral como prática de educação popular, fazendo o justo exercício de uma experiência crítica e reflexiva capaz de perceber as lacunas e riquezas das experiências expressas.

Pensamos essa pesquisa como um desafiante itinerário percorrido com aqueles que se envolveram diretamente com as práticas dessa época, de tal forma que não há frieza na nossa percepção sobre a realidade de tais práticas, mas antes uma postura humilde para ler, ouvir, investigar esse tão controvertido momento de nossa história contemporânea.

Podíamos ao longo do *caminho* termos priorizado apenas um tipo de fonte, contudo, a possibilidade de cruzar informações propiciou um quadro mais amplo para interpretação do período em questão (1966-1985). Nisso, podemos perceber que nossos caminhos não estavam predeterminados, pelo contrário, fomos impactados pela riqueza de possibilidades decorrentes de tais fontes e das possíveis interpretações decorrentes desses textos.

Destacamos a disponibilidade dos entrevistados ao longo de toda pesquisa e sua capacidade de recordar (de retirar do coração) aquelas experiências tão significativas vividas

previamente. Nelas, certamente está a *boniteza* da qual Freire se refere em suas obras.

Frequentamos com assiduidade o *Arquivo Eclesiástico da Paraíba* e nos perguntávamos como aquele espaço continua sendo responsável por nos fornecer impressões sempre novas. Quão paradoxal isso pode ser? Um arquivo repleto de coisas antigas, nos revelando (tirando o véu) e nos proporcionando a leitura e releitura de textos, documentos e fotografias. A quantidade de documentos oficiais concernentes à pesquisa foi nos surpreendendo com os múltiplos frutos das práticas de *educação popular* por meio, de sua elaboração mais informal e cotidiana, como foi o caso da vasta produção de missivas e bilhetes que revelou tais momentos com destinatários e remetentes distintos, relatórios e programas dos agentes de pastoral para posterior atuação.

As fontes, sejam elas escritas ou as memórias dos agentes de pastorais aqui presentes, datam de uma época em que a ditadura se fez presente e a organização em grupos, movimentos populares e *Comunidades Eclesiais de Base* (CEBs) constituíam uma ameaça. Que aparente contradição histórica! Aquilo que era visto como pequeno, pouco expressivo e incapaz de rivalizar com

grupos e elites dominantes, agora se constituía um autêntico sinal de subversão e de persistência no tempo.

A utilização de textos decorrentes dos arquivos reproduz, em grande medida, o modo como os agentes de pastoral pensavam suas práticas naquele período e ainda as seleções feitas previamente com o objetivo do registro ou documentação.

Evidentemente que o registro histórico que permaneceu é fruto de uma seleção[4] em meio à tantas outras possíveis seleções, contudo, o que nos foi apresentado naquela instituição revela *rastros*, *pistas* e *fios*[5] de outras experiências que podem ter sido negligenciadas ou excluídas intencionalmente.

Para Chartier, o trabalho com arquivos e documentos que fogem à tradição oral também se torna importante para o ofício do historiador. Segundo o autor, o ofício do historiador consiste

---

[4] De acordo com Le Goff, escrever sobre o passado é ter de fazer escolhas segundo alguns critérios que podem estar postos de forma mais explícita ou a partir do ofício daquele que escreve sobre determinado assunto. "De fato, o que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos que se dedicam a ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores" (LE GOFF, 2003, p. 525).

[5] Carl Ginzburg e Paul Ricouer discorrem sobre a questão dos *rastros*. O primeiro escreve acentuando a importância do *rastro* que decorre do texto, documento ou produção de um determinado artefato. A contribuição de Paul Ricouer se notabiliza pelo autor perceber que os rastros não são apenas decorrentes dos artefatos existentes, mas também dos possíveis lapsos na produção da memória histórica.

no exercício de "escutar os mortos com os olhos". Os historiadores de tempos remotos e os historiadores contemporâneos precisam "escutar" os mortos com os olhos e recobrar as velhas palavras em documentos e arquivos verificando os vestígios contidos em tais fontes (CHARTIER, 2014, p. 7).

De acordo com Chartier, o historiador possui a tarefa de articular a relação com as memórias e as tradições historiográficas bem estabelecidas. Os textos por vezes oficiais são rivalizados com outras fontes como uma tradição oral que concede às pessoas envolvidas no passado, a possibilidade de interpretar e reinterpretar uma série de fatos e acontecimentos. A *história* se insere em meio à uma questão que é a do respeito à memória daqueles que estão envolvidos, mas ao mesmo tempo pautado em um rigor crítico-científico (CHARTIER, 2014, p. 26). Isso significa dizer que, tanto fontes escritas, quanto os relatos decorrentes da prática da história oral podem ser imprecisos em alguns momentos e por essa razão, o historiador deve exercer seu ofício com maestria.

Segundo Chartier, a emancipação da escrita registra uma nostalgia das oralidades que a precedem. Em tais documentos e fontes escritas, o autor faz uma série de seleções que perpassam

críticas e intervenções em tais processos de seleção. Assim, a prática da escrita adquire real sentido com a leitura acurada dos textos sem se deixar conduzir pelo tom ingênuo na sedução exercida pelo documento[6].

Para Certeau, a pesquisa histórica se articula sempre com um lugar social. Quem escreve, elabora documentos, e narra fatos históricos pertencentes a determinados espaços, lugares, experiências, representando posições político-ideológicas. No caso de nosso estudo, podemos acrescentar elementos oriundos do mundo da educação e das experiências religiosas. Certeau afirma que os tempos das verdades positivistas já não mais existem, ou seja, a ideia de que basta apenas existir documentos para que algo seja considerado verdadeiro e objetivo é contestado pelo historiador francês (CERTEAU, 2008, p. 67). O

[6] A perspectiva positivista supervalorizou a importância do documento fazendo com que o historiador clássico fosse visto como o detentor de vários documentos produzidos previamente. A relação do documento com o historiador é tão grande nessa perspectiva que houve uma supervalorização do documento tratando-o como meio absoluto para compreender a história. Para Le Goff, a análise de um determinado documento deve ser vista criticamente e questionado se a elaboração desse texto foi elaborada a partir do desejo proveniente de relações de poder. O termo *documentum* deriva de *docere* (ensinar) e evoluiu progressivamente para a compreensão de que seria uma "prova". Le Goff faz uma distinção entre *monumento* e *documento* e aponta que aquele primeiro é elaborado com uma carga objetiva maior. O segundo é visto como resultado das escolhas do historiador. Com a escola positivista, houve o triunfo do documento, contudo o século XX propiciou a ampliação do conteúdo considerado documental (LE GOFF, 2003, p. 531).

pensador francês assevera sua posição à falta de crítica à ideia do predomínio da validade do documento sobre a dinamicidade do cotidiano ao expor a ideia de que todo texto oficial já nasce com uma introdução, objetividade ou intencionalidade. Por ser elaborado dessa forma, segundo o mesmo autor, os textos não são verificáveis, mas falsificáveis, ou seja, nasceram com uma carga objetiva de forçar a existência de uma realidade que não se configura como uma real articulação com o passado (CERTEAU, 2008, p. 67).

De tal maneira, podemos afirmar que é a partir do que existe na natureza, em suas diversas manifestações, que o historiador realiza seu ofício. "*De resíduos, de papéis, de legumes, até mesmo de geleiras e 'das neves eternas', o historiador faz outra coisa: faz deles a história. Artificializa a natureza*" (CERTEAU, 2008, p. 79). Essa subversão das fontes é que confere vazão ao método e à pesquisa feita pelo historiador. Nesse caso, o ofício de desenvolver uma pesquisa histórica sobre um determinado tema constitui um exercício metodológico que necessita de interpretações e questionamentos.

Compartilhamos da concepção histórica de Agnes Heller que afirma que história é a substância de toda a sociedade e, ao mesmo tempo, o espaço onde o homem revela sua real natureza

marcada por limites, contradições e potencialidades (HELLER, 2003, p. 13). Tal perspectiva é contrária a certa visão de história que se pretendeu ser verdadeira, exata e sem margens para questionamentos, interpretações e reinterpretações.

Certeau já escrevia sobre a necessidade de ultrapassar a perspectiva histórica de forte caráter positivista ao aprofundar o tema da escrita da história.

> Há quarenta anos, uma primeira crítica do "cientificismo" desvendou na história "objetiva" a sua relação com um lugar, o do sujeito. Analisando uma "dissolução do objeto" (R. Aron) tirou da história o privilégio do qual se vangloriava, quando pretendia reconstituir a verdade daquilo que havia acontecido. A história objetiva, aliás, perpetuava com essa ideia de verdade um modelo tirado da filosofia de ontem ou da teologia de anteontem; contentava-se com traduzi-las em termo de "fatos" históricos...Os bons tempos desse positivismo estão definitivamente acabados (CERTEAU, 2008, p. 67).

Nossa reflexão foi pautada na história da educação popular que teve em Paulo Freire seu principal representante teórico, ao lado de outros pensadores. A história da educação popular antecede a figura de Freire, mas é indubitável a mudança gnosiológica proporcionada pela reflexão pedagógica que nasce das camadas populares, efetivando práticas libertárias ao longo do período militar.

Os relatos presentes nesse texto são memórias de pessoas que exerceram um papel fundamental ao longo dos projetos de

educação popular da Arquidiocese da Paraíba, e por essa razão, utilizamos não apenas fontes escritas, mas também a história oral como fonte e ao mesmo tempo método.

A utilização da história oral como recurso para pesquisa se constitui como uma tentativa de retorno ao fato[7]. É evidente que a concepção de história é a de que ela é uma construção. Isso não desmerece o valor da atividade do historiador, mas, pelo contrário, termina por oferecer leituras distintas de um mesmo fato. Quando afirmamos que história é uma construção, não há aqui nenhum significado menor da experiência ou da atividade do historiador. Pelo contrário, o historiador é desafiado a perceber as impressões distintas nas pessoas. Assim, a narrativa daqueles que são entrevistados é uma evidência histórica que não permite a desvinculação com uma determinada realidade.

De acordo com Pierre Bourdieu, a lógica da conversa é capaz de suspender a censura da escrita e propicia a reflexão em torno

---

[7] Apresentamos a expressão "espécie" de retorno ao fato em sentido impróprio. O fato, acontecimento ou evento histórico é impossível de retomá-lo com precisão e fidelidade. Podemos falar dessa experiência a partir de impressões ou interpretações consideradas artificiais para descrever o que aconteceu no passado. Marc Bloch, historiador francês escreve sobre a impossibilidade de se considerar a história como ciência do passado. "Passado não é objeto de ciência", é o presente que se torna chave de leitura para interpretar o passado. Com Bloch nasce o método regressivo que analisa fatos e documentos do passado a partir da experiência do presente (BLOCH, 2002, p.7).

daquilo que é visto como trivial, inaceitável e, por sua vez, indescritível (BOURDIEU, 2004, p. 10).

> Além disso, quando um interlocutor bem-intencionado expõe com toda a boa-fé suas reticências ou resistências, ou quando assume, como advogado do diabo, objeções ou críticas que leu ou ouviu, ele pode fornecer a oportunidade de que enunciem seja proposições absolutamente fundamentais – que as elipses da altivez acadêmica ou os pudores do decoro científico levam a silenciar – sejam esclarecimentos, desmentidos ou refutações que o desdém ou a aversão suscitada pelas simplificações autodestrutivas da incompreensão e da incompetência ou pelas acusações tolas ou baixas da má-fé levam a recusar (BOURDIEU, 2004, p. 10).

Verena Alberti afirma que é preciso *apurar o ouvido* para se realizar a prática da história oral. Em sua concepção, história não é ficção[8]. Disso decorre que as narrativas devem ser interpretadas por conta de sua força narrativa (ALBERTI, 2004, p. 10).

A história oral tem alcançado nos últimos anos amplos espaços. De acordo com os estudos de Verena Alberti, isso ocorre graças ao fascínio que a história oral exerce sobre a vida das pessoas e sobre os pesquisadores.

---

[8] Hayden White se tornou o maior representante da vertente historiográfica que concebe a história como uma narrativa literal que não se articula necessariamente com a realidade dos fatos e eventos históricos, mas com a ordem do discurso. Na sua perspectiva, o historiador é um narrador de eventos que se aproxima muito mais do literato que um detentor da verdade histórica. Textos, documentos e narrativas pertencem muito mais a ordem do discurso (WHITE, 2009, p.192).

> Esse fascínio do vivido é sem dúvida em grande parte responsável pelo sucesso que a história oral tem alcançado nos últimos anos – sucesso que pode ser atestado pelo número crescente de pesquisadores, professores e estudiosos fascinados pela metodologia, que frequentam os congressos e seminários de história oral em todo o mundo e no Brasil especialmente (ALBERTI, 2004, p. 15).

A história oral apresenta também o indivíduo como um "valor" pela possibilidade de sondar as subjetividades. A história oral também é vista como uma história do cotidiano por conta da possibilidade de complementar informações em textos escritos. Essa revela que a história oral é vista como uma história nova por incluírem entrevistados e entrevistadores em releituras do passado. Desse modo, o presente texto buscou interpretar as falas dos sujeitos envolvidos na pesquisa com a concepção de que fazemos um exercício de hermenêutica[9] a partir de tais informações.

> O modo de pensar hermenêutico, que não se resume obviamente a filosofia de Dilthey, consiste em valorizar o movimento de se colocar no lugar do outro para compreendê-lo e em acreditar que as coisas (passado, os sonhos, os textos, por exemplo) têm um sentido latente, ou profundo, a que se chega pela interpretação (ALBERTI, 2004, p. 18).

---

[9] A hermenêutica consiste na interpretação do pensamento, textos ou eventos históricos de um determinado período. A tarefa do hermeneuta consiste em interpretar os textos de modo semelhante ao exercício que Hermes, o deus grego, fazia com relação a vontade dos deuses para os homens (MORA, 1998, p. 123).

O exercício de hermenêutica se configura, de acordo com Dilthey, como espaço de convivência. Para o historiador, tal exercício só será efetivado de forma satisfatória se nessa árdua tarefa o "eu" for encontrado no "tu".

Na concepção de Alberti, o exercício de hermenêutica proporcionado a partir da prática da história oral possibilita as vivências na esfera do outro. "Saber compreender significa realizar um verdadeiro trabalho de hermeneuta, de interpretação" (ALBERTI, 2004, p. 19). Assim, a atividade do hermeneuta é perpassada necessariamente pela capacidade de conhecer adequadamente o universo de seus entrevistados. Com isso, também intuímos o quanto é inesgotável e passível de várias interpretações os relatos dos entrevistados ao longo da pesquisa[10].

A prática da história oral também assegura que o indivíduo seja visto com sua devida importância, considerando-o capaz de repercutir suas impressões apontando para um paradigma novo, conferindo sentido, interpretando e corrigindo informações presentes em outras fontes históricas. Com tal constatação,

[10] Sabemos que não é apenas o pesquisador que interpreta os eventos, o passado ou o presente, mas as pessoas que se colocam sempre apresentam sua versão carregada de impressões sobre o que experimentou.

notamos o quanto válido é a percepção que o entrevistado possui sobre seu universo histórico.

No campo da história oral, a pesquisa proporciona uma ampliação dos *olhares sobre o passado*. Contudo, a história oral não é capaz de responder a todas as lacunas da história. Alguns autores já problematizaram o drama da escrita biográfica como resultado das experiências de toda a sociedade. Carlo Ginzburg, provavelmente, se tornou o maior representante dessa tradição que concebe o indivíduo como resultado das ideias de sua época. Em sua obra *O queijo e os vermes*, graças à noção de circularidade, Ginzburg acredita que *Menochio*, personagem central dessa obra, é representante dos saberes difusos na época, nos grupos sociais existentes.

Essa perspectiva metodológica constitui grande valia para a prática da história do cotidiano, estabelecendo que o *cotidiano* é algo bastante complexo, pois, geralmente, o entrevistado interpreta seu passado por meio de memórias repletas de "nostalgia" expondo sentimentos de pesar e alívio, tristeza ou alegria[11].

---

[11] Em muitas situações, o entrevistado nas práticas de história oral tende a analisar ou recordar o passado como se esse momento fosse o melhor não evitando em muitas situações a idealização de fatos e acontecimentos.

O foco da prática de história oral se vincula de forma muito veemente à contemplação de que grupos que a prática da história tradicional não conferiu o devido valor. A história oral e a nova história política[12] dialogam constantemente por conceber uma nova leitura da história política que, não mais exalta os grandes vultos do passado, mas vai ao encontro de grupos e pessoas que não tiveram a oportunidade de relatar suas experiências em outros meios.

Outra questão que merece ser destacada é a de que a história oral pressupõe que o sujeito que entrevista seja capaz de fazer previamente um levantamento acerca daquelas pessoas que serão entrevistadas. A escolha, na verdade, é seletiva. Esse discernimento é feito a partir da relevância dos entrevistados para responder a questões apreciadas previamente. Por essa razão, é correto afirmar que aquele que entrevista já carrega uma série de conceitos e *pré-conceitos* acerca daqueles que serão entrevistados.

---

[12] A *Nova História Política* como já foi exposto acima não se preocupa apenas com a narrativa ou interpretação acerca dos grandes líderes políticos partidários, reis ou governadores. A Nova História política na perspectiva de René Remond é traçada a partir dos espaços do cotidiano, das associações populares, dos movimentos políticos se opondo a uma história elitista. Remond assinala que o povo é capaz de elaborar ou se apropriar de um tipo de cultura política estabelecendo-se como *ethos* revelador de uma nação ou povo (REMOND, 2003, p. 450).

A metodologia da história oral deve ser usufruída na prática de conhecimento das memórias e impressões dos sujeitos sobre o passado. Estudar tais memórias não se trata de construí-las. Não é essa a missão do historiador. Pelo contrário, o historiador é capaz de reconhecer nas memórias de outrem, a riqueza de informações e perspectivas sobre um determinado evento e oferecer novas interpretações, mas sempre partindo de algo ou alguém.

As entrevistas presentes no trabalho que se utilizaram dessa metodologia propiciaram em muitas situações um relato pautado nas experiências pessoais e comunitárias. No relato biográfico ou autobiográfico, o sujeito reproduz o retrato de uma comunidade ou sociedade sem esgotar sua identidade, pois ao mesmo tempo em que ele se recorda de um determinado evento, ele confere sentido à sua narrativa. A história oral por si é capaz de respaldar uma história do cotidiano; história política; padrões de socialização e de trajetórias; histórias de comunidades; história de instituições; biografias; histórias de experiências; histórias de memórias; registros de traduções culturais.

Quando lidamos com o passado, também temos de enfrentar a questão da seleção de nossas memórias, não permitindo a simplificação por ocasião da interpretação posterior. Por vezes,

há uma concepção de que a memória dominante e memória popular se opõem. No caso em questão, a memória lida com uma leitura das práticas educacionais da Arquidiocese da Paraíba se opondo às posições político-ideológicas dos militares. É preciso ir ao encontro dos sujeitos entrevistados para permitir-lhes que comuniquem suas percepções ao longo das narrativas.

De acordo com José Carlos Sebe B. Meihy, a história oral constantemente é reinterpretada e circunscrita a partir de pelo menos cinco acepções:

- A primeira delas diz respeito à compreensão de que ela é uma ferramenta. Nessa concepção, a história é vista como um recurso adicional (MEIHY, 2015, p. 67).
- A segunda acepção é a de que a história oral constitui uma técnica e, como tal, seria uma série de regras dispostas a buscar certezas, como se já existisse um resultado premeditado. Nessa concepção, a história oral é um aporte que reforça aquilo que está presente em outras fontes.
- A terceira posição é a de que a história oral é um método e, assim deve ser compreendida, como uma série de procedimentos e se apresenta como a perspectiva maior de um determinado trabalho.

- A quarta interpretação é a de que a história oral é uma forma de saber. Esse saber deve ser compreendido a partir da leitura de que todos são capazes de elaborar textos carregados de impressões acerca da vida cotidiana.
- Por fim, a compreensão de que a história oral é uma disciplina. Nessa última compreensão até mesmo os historiadores se dividem acerca de seu status de disciplina (MEIHY, 2015, p. 79). Algumas instituições no Brasil, a exemplo da *Fundação Getúlio Vargas* (FGV), acreditam que a história oral possui status de disciplina dada a complexidade, riqueza e metodologia própria empregada na pesquisa.

Quando lidamos com a prática da história oral também tratamos de perceber o valor da narrativa que decorre da *memória* dos interlocutores.

Eclea Bosi escreve em sua tese doutoral sobre o valor da *memória* de pessoas idosas. Na sua concepção, a *memória* cumpre o papel de revelar as percepções dos acontecimentos sob o ponto de vista de participantes ou espectadores de eventos que tiveram a oportunidade de se colocarem como uma voz alternativa à visão histórica que se apresenta como oficial e

globalizante. Para a autora, sua pesquisa não quer ser uma comparação entre "verdades" oficiais e verdades "alternativas". É mais do que isso.

Na sua percepção, a memória revelada por idosos constituiu para ela, instrumental suficiente para desvelar uma realidade na qual é negligenciada na imensa maioria dos livros de história (BOSI, 1999, p. 38). Relendo a obra de Bergson, Ecleia Bosi, afirmara que a memória é um elemento que interage na relação entre passado e presente. Assim, não apenas a *fala* que revela a memória de alguém, mas seus gestos, seu corpo e suas impressões sobre os fatos.

Maurice Halbwachs escreveu *A memória coletiva.* Todavia, sua obra só foi publicada de forma póstuma em 1950. Em sua concepção, recorremos aos testemunhos para reforçar ou enfraquecer ou ainda complementar informações sobre fatos, situações, pessoas ou lugares (HALBWACHS, 2006, p. 29). A memória individual só ganha força à medida que cruza com a memória coletiva. Essa relação, de acordo com o autor, deve ser complementada não apenas por memórias esparsas de indivíduos, mas a partir de uma rede de significados presentes em determinado grupo social (HALBWACHS, 2006, p. 39).

Halbwachs também reflete que determinado grupo uma vez desfeito, termina por comprometer também a memória deste mesmo grupo de tal modo, que tentar refazer as memórias individuais constituem um desafio sem sucesso. As memórias esparsas em indivíduos não conseguem conferir fidelidade aos momentos vividos ulteriormente. "Não há lembranças que reaparecem sem que de alguma forma seja possível relacioná-las com um grupo" (HALBWACHS, 2006, p.42). Só somos capazes de nos lembrar das coisas a partir do momento em que nos tornamos seres sociais. Nessa teia de relações é que a memória se torna vívida e repleta de informações.

Na concepção de Paul Ricouer, há na memória duas expressões: uma *interior* e outra *exterior*. A tradição do *olhar interior* remonta a experiência agostiniana que evoca a validade da subjetividade. "Minhas memórias não são as suas"! Afirma Paul Ricouer (2002, p. 107). Isso significa dizer que a memória como tal é parte constitutiva da identidade de alguém que por vezes selecionou tal fato considerando-o relevante. Quando alguém lembra de algo, nos recorda o filósofo, alguém lembra de "si". Relendo a obra agostiniana, Ricouer afirma que a memória é o vínculo que um determinado sujeito possui com o passado. A

memória é *passado* e é precisamente o *passado* das impressões dos sujeitos.

> De um lado, as lembranças distribuem-se e se organizam em níveis de sentido, em arquipélagos, eventualmente separados por abismos, de outro, a memória continua sendo a capacidade de percorrer, de remontar no tempo, sem que nada, em princípio, proíba prosseguir esse movimento sem solução de continuidade (RICOUER, 2002, p. 108).

Para Ricouer, o mérito de Agostinho de Hipona consiste nessa descoberta (ou criação) do homem como ser dotado de uma interioridade que se relaciona com o tempo. É a partir da leitura e intepretação do *Livro X* de *Confissões* que Ricouer fará a leitura acerca da vida íntima do sujeito como espaço de conhecimento interior. A vida interior é dotada de palácios de memórias onde o indivíduo pode acessá-los. A grande ameaça para tal exercício ou acesso é o *esquecimento*. O *esquecimento*, na concepção agostiniana, é que sepulta as nossas lembranças.

> Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda não o sepultou (AGOSTINHO, 2006, p. 266).

Nesse sentido, a recordação tem um papel fundamental, pois é ela que revela as impressões presentes em “mim” a partir de

minhas experiências ou por conhecer as experiências de outrem. Qual seria, nessa perspectiva, a maior ameaça ao palácio da memória? O sepultamento causado pelo esquecimento. Tal memória, como afirma Paul Ricouer, é a memória feliz presente no modelo agostiniano. Na concepção desse autor, a memória pode ser afetada pelo presente mediante as intenções daquele que narra os fatos.

A partir das duas posturas, Ricouer escreveu que a memória e, mais precisamente, a lembrança, se articula com a tríade: eu, os coletivos e os próximos. Retomando o texto de John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*[13], Paul Ricouer apresenta a memória distante dos princípios inatistas tão presentes no platonismo e neoplatonismo que ressoa na obra de Santo Agostinho. Para Locke, a experiência da memória se articula com a *identidade, "seres conhecentes" e o "si".* Para o filósofo, a pessoa é reconhecida em suas potencialidades e diferenças não a partir de uma essência metafísica, mas por meio de suas memórias. O que nos define é aquilo que ocorre em nós. O "si", por sua vez, é compreendido como a própria pessoa que possui consciência e

[13] Em Ensaio sobre o entendimento humano, Locke considera a memória como retenção, ideias simples que decorrem das sensações ou das reflexões. Para o filósofo, a memória pode ser cultivada por meio da contemplação, da atenção ou repetição de um determinado evento. Mas o que geralmente fica mais "retido" em nossa memória são os eventos decorrentes das experiências de prazer ou dor (LOCKE, 2014, p. 180).

que no presente é capaz de recordar e pensar comparando, distinguindo e refletindo (RICOUER, 2002, p. 116).

Ricouer também analisa a concepção de memória presente na obra de Maurice Halbwachs, onde a memória é vista como um olhar exterior. Em expressões simples, Halbwachs resumiria a questão da memória a partir da relação com os outros. Só consigo recordar ou acessar a memória por meio dos outros.

> Deve-se a Maurice Halbwachs a audaciosa decisão de pensamento que consiste em atribuir a memória diretamente a uma entidade coletiva que ele chama de grupo ou sociedade. Na realidade ele já havia forjado o conceito de "quadros sociais da memória" antes de A memória coletiva. (...) É preciso dizer primeiro que é a partir de uma análise sutil da experiência individual de pertencer a um grupo, e na base do ensino recebido dos outros, que na memória individual toma posse de si mesma. Sendo essa a estratégia escolhida, não é de admirar que o apelo ao testemunho dos outros constitua o tema de abertura. É essencialmente no caminho da recordação e do reconhecimento, esses dois fenômenos mnemônicos maiores de nossa tipologia da lembrança, que nos deparamos com a memória dos outros (RICOUER, 2002, p. 130).

A obra de Halbwachs inaugura um novo caminho para o estudo da *vida cotidiana* em plena articulação com os contextos nos quais as pessoas estão inseridas. A memória, portanto, em sua perspectiva, é uma reconstrução a partir do lugar social e das ações neles desenvolvidas.

A partir da análise diante dessas duas vertentes, a interior e memória exterior, Ricouer afirma que a memória é um caso particular e singular, pois que se dá na intimidade em meio aos procedimentos psíquicos e íntimos. Lembrar-se de algo é *lembrar-se de si* (RICOUER, 2002, p. 136). Disso decorre a *minhadade* (neologismo empregado por Ricouer) como experiência distintiva de memória pessoal. Mas, isso não basta. De acordo com Ricouer, podemos fazer uso da memória com articulações múltiplas, estabelecendo comparações e usufruindo do *paradigma indiciário* já exposto em Carl Ginzburg.[14]

O paradigma indiciário é um método que perscruta as pistas e os rastros deixados pelos relatos e por seus autores. Ginzburg em *O fio e os rastros* afirma que há um bom tempo já tem se preocupado em contar histórias servindo-se de "rastros". Na mitologia grega, o fio foi dado a Teseu para que ele saísse do labirinto diante do perigo iminente do Rei Minos. Sobre os rastros que Teseu deixou, pouco se fala. Com isso se interpreta que o ser humano involuntariamente interpreta continuamente seu passado e, ao mesmo tempo, não é capaz de descrever apenas aquilo que de fato lhe interessa (GINZBURG, 2002, p. 10). Um

[14] Carl Ginzburg destaca sua obra *Mitos, Emblemas e Sinais* expondo o paradigma indiciário conceituando a partir de sua experiência com o personagem Morelli e utilizando as contribuições de Freud e do mundo da psicanálise para a interpretação das falas dos entrevistados ou documentos.

texto é algo que sempre extrapola aquilo que foi programado para aparecer nele.

> Escavando as intenções dos textos, contra as intenções de quem os produziu, podemos fazer emergir vozes incontroladas: por exemplo, as das mulheres, dos homens que, nos processos de bruxaria, de fato escapavam aos estereótipos sugeridos pelos juízes. Nos romances medievais podemos detectar testemunhos históricos involuntários sobre usos e costumes, isolando na ficção fragmentos de verdade: uma descoberta que hoje nos parece quase banal, mas que tinha um aspecto paradoxal quando, em meados do século XVII, em Paris, foi formulada explicitamente pela primeira vez. (GINZBURG, 2002, p. 13).

Na concepção de Paul Ricouer, os *rastros* não são apenas externos. Esses rastros, segundo o mesmo autor, são oriundos das impressões de um determinado acontecimento e, por sua vez, se relacionam com os afetos ou desafetos que alguém possa vivenciar (RICOUER, 2013, p.440). Paul Ricouer afirma que não são as polaridades que nos conduzem à experiência das memórias, mas a tríplice atribuição da memória de si, dos próximos e dos outros.

Na concepção de Paul Thompson[15], a prática da história oral é tão antiga quanto à existência da história. Essa foi, na verdade, a primeira concepção de história (THOMPSON, p.45). Citando Michelet ao escrever sua *História da Revolução Francesa (1847-1853),* concebia que os documentos escritos eram mais uma fonte sobre a Revolução, mas não a única.Segundo o autor, a história pode ser manipulada e servir interesses diversos e até mesmo perspectivas conservadoras sem nenhuma perspectiva de reproduzir a fala ou discursos daqueles que foram banidos como registros nos escritos das *elites.* A história oral pode ser um método para transformação social, mas não uma relação de necessidade e causalidade.

---

[15] Paul Thompson iniciou seu envolvimento com a história oral a partir da década de 1960 por ocasião de sua entrada no corpo docente do Departamento de Sociologia da Universidade de Essex. Na ocasião, considerando a escassez de fontes para estudar um período recente da história social inglesa, teve de recorrer às memórias de testemunhas daquele tempo. Ao exercer tal prática, Paul Thompson percebeu a riqueza das informações contidas nas entrevistas concedidas por aquelas pessoas tidas como anônimas. O trabalho de Thompson teve a possibilidade de aproveitar as experiências de um grupo relevante na pesquisa, mas que até então não era escutado por outros historiadores. É evidente que uma postura como essa trouxe diversas dificuldades entre o referido autor e outros historiadores tradicionais. O título *A voz do passado – história oral* escrito em 1978 constitui um importante texto para compreender os primeiros momentos daquele método que surgira em meio às discussões com a sociologia e outras áreas do saber. O texto de Thompson enfatiza que o ser humano é sujeito histórico e capaz de ler e reler a própria história.

> A história oral não é necessariamente um instrumento de mudança; isso depende do espírito com que seja utilizada. Não obstante, a história oral pode certamente ser um meio de transformar tanto o conteúdo quanto a finalidade da história. Pode ser utilizada para alterar o enfoque da própria história e revelar novos campos de investigação; pode derrubar barreiras que existam entre professores e alunos, entre gerações, entre instituições educacionais e o mundo exterior; e na produção da história- seja em livros, museus, rádio ou cinema – pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras (THOMPSON, 1998, p. 22).

Para o autor, um documento quanto menos oficial mais é esquecido ou explorado pelo historiador tradicional. A "antiga" história política em grande parte atuava com essa perspectiva. René Remond já lidava com isso ao tratar da necessidade de se instaurar uma *nova história política* possibilitando a escuta de vozes e olhares distintos.

Thompson também afirma que a experiência pessoal das pessoas termina por constituir um relato mais amplo do que a autobiografia política tão em voga na década de 1960 na Europa. Com esse recurso, o historiador pode escolher a quem entrevistar. A prática da história oral, segundo Thompson, possibilita a escuta daquilo que é julgado como contraditório.

> Para maior parte dos tipos existentes de história, provavelmente o resultado crítico dessa nova abordagem será propiciar evidência vinda de uma nova direção. O historiador de política da classe operária pode justapor as afirmações do governo ou

> dos dirigentes do sindicato e a voz das pessoas do povo – sejam elas apáticas, ou militantes. Não há dúvida alguma de que isso deve contribuir para uma reconstrução mais realista do passado. A realidade é complexa e multifacetada; e um mérito principal da história oral é que, em muito maior amplitude do que a maioria das fontes permite que se recrie a multiplicidade original de pontos de vista (THOMPSON, 1998, p. 26).

Thompson problematiza ainda mais a questão dos sujeitos da prática da história oral e aponta para uma multiplicidade que envolve atores antes não escutados em relatos históricos. Com relação à pesquisa em *Educação*, o autor alude acerca da necessidade de não trabalhar apenas com os professores e coordenadores, mas também com os alunos (THOMPSON, 1998, p. 26). A história oral não apenas muda o enfoque, mas também abre novas áreas importantes de investigação.

Paolo Rossi alerta que a *memória* é tão importante quanto o *esquecimento* em nossas vidas. Por meio da memória selecionamos conteúdos e informações que nos dão sentido ou que nos impactam ao longo de nossa existência. Tratar do tema da memória e fazer uso dela do ponto de vista histórico é também demarcar uma posição política. Tanto o silêncio, quanto o excesso de informações diante de algum acontecimento revelam posturas políticas e por essa razão, o ofício do historiador carrega uma tarefa árdua de criticar o já apresentado.

A tradição filosófica ocidental se refere à memória como uma persistência no campo das informações e impressões. Desde Platão, também concebemos memória como anamnese, isto é, um exercício de tentar (inutilmente) recuperar o passado. Nessa concepção, memória é esforço e não uma dádiva presente na alma. Para Aristóteles, a memória é esforço. É uma espécie de escavação nas faculdades da mente. É evidente que as duas concepções se estabelecem de formas distintas, pois para aquele primeiro filósofo, a memória se relaciona com as experiências da alma que, por vezes, se referem às vidas anteriores. "A anamnese platônica, como já foi sublinhada por inúmeros comentadores e intérpretes, não deriva dos sentidos: é um reconhecimento de essências, de coisas inteligíveis e universais" (ROSSI, 2010, p. 16).

Jacques Le Goff, ao escrever *História e Memória* dedica grande parte de sua obra a investigar as várias acepções do termo *memória.* Sua preocupação consiste em verificar as interpretações acerca do termo ao longo dos vários momentos da história das civilizações, e contemplar a memória, sobretudo, como fenômeno social e individual. Para Le Goff, há uma memória genética nos povos, mas há também uma memória que

reproduz as possibilidades de interpretação acerca dos fatos, misturando por vezes com a imaginação[16].

De acordo com Le Goff, a memória se articula com a tarefa de organizar e estruturar vestígios e ao mesmo tempo reinterpretá-los (LE GOFF, 2010, p. 420). Após refletir historicamente sobre a questão da memória em *História e Memória*, o autor francês elucida o valor da memória nas sociedades da segunda metade do século XX. Em sua concepção refletir sobre a memória e as possibilidades que ela oferece diz respeito a uma certa noção de poder. Tanto as classes dominantes quanto as dominadas lutam pela preservação de sua memória coletiva. Isso significa dizer que a concepção de memória se articula diretamente com a questão da identidade dos indivíduos ou da coletividade (LE GOFF, 2010, p. 469).

A memória coletiva não é só uma conquista, mas também uma expressão de poder e como tal revela a permanência de uma determinada perspectiva a partir do lugar onde é produzido o fato ou acontecimento histórico. Confirmando essa afirmação, Le

[16] Le Goff (2002, p. 441) se apoia nos mitos gregos para apresentar a memória (Mnemosine) como mãe das novas musas procriadas com Zeus. Dentre tais musas destacam-se a poesia, a astronomia e a história. Para Le Goff, Platão não conseguiu realizar a harmonia entre a memória e a história. Na leitura que ele faz de Aristóteles, a memória não é uma realidade sacralizada, mas algo desse mundo. A laicização da memória permitiu o surgimento do registro das memórias na escrita, constituindo a mnemotecnia.

Goff situa a discussão sobre a conservação de arquivos e escritos por autoridades punitivas em sociedades que exprimem maior controle diante da elaboração de textos históricos (LE GOFF, 2010, p. 471). Em sua leitura sobre a *memória*, o autor recorda que a memória é também um instrumento de libertação das pessoas. "Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens" (LE GOFF, 2010, p. 471).

Percebemos a força e a validade do recurso a história oral, mas buscamos nos precaver de possíveis abusos. Sua utilização implica na não "absolutização" da informação, mas na contemplação e análise de aspectos que podem ser negligenciados pela escrita com suas censuras.

Acerca do recurso a história oral, Gwyn Prins revela que uma série de historiadores olha para essa metodologia com elevado grau de ceticismo. De acordo com o autor, a história da África, por exemplo, ainda continua sendo alvo de críticas tendo a grande carga de oralidades presentes em diversas expressões daquela sociedade. O autor reconhece que Ranke continua sendo a grande referência para avaliar o valor das fontes documentais e eventualmente cruzá-las com informações orais.

Tanto nos casos simpáticos quanto nos hostis, é aplicado o teste rankeano básico. Sob a hierarquia de dados rankeana, quando foram disponíveis fontes oficiais, escritas, elas devem ser as preferidas. Quando não se dispuser delas, tem-se de tolerar a segunda escolha, buscando-se informações as informações longe da fonte pura do texto oficial. Os dados orais são nesses termos, certamente a segunda melhor ou pior escolha, pois seu papel é facilitar as histórias de segunda escolha sobre as comunidades com fontes escassas (PRINS, 2005, p. 163).

Graças à compreensão de Prins, percebemos as celeumas nas quais o discurso sobre a história oral está inserido. A história oral desde a década de 1970 é acusada de imprecisão ou, como nos recorda a perspectiva rankeana, um suporte para reparar alguma falha documental.

Prins também destaca as querelas envolvendo defensores da história oral a exemplo de Paul Thompson que apresentava a recusa do discurso da *história oral* como retrato da falta de interesse dos novos historiadores em se atualizar com os novos meios. Para Paul Thompson, a *história oral* dá voz àqueles que não tiveram oportunidade de registrar seus anseios e impressões ao longo da elaboração de outras narrativas.

A história oral evidencia um núcleo de investigação e não uma parte acessória. Por essa razão, esse recurso não constitui ferramenta tão simples de ser utilizada e problematizada. O uso da história oral possibilita o conhecimento de situações individuais e coletivas que foram negligenciadas ao longo de uma história pautada em *documentos* e *relatórios.*

Para Jim Sharpe, a história vista em um ângulo contrário, de baixo para cima, é um tema atraente, mas ainda assim é carente de uma riqueza maior de fontes e de relatos/narrativas.

> A perspectiva de se escrever a história vista de baixo, resgatando as experiências passadas da massa da população, seja da total negligência dos historiadores ou da "enorme condescendência da posteridade" de Thompson, é, portanto, uma perspectiva atraente. Mas, como sugerimos, a tentativa de estudar a história dessa maneira envolve muitas dificuldades. A primeira gira em torno da evidência. (...) Em geral, entretanto, quanto mais para trás vão os historiadores, buscando reconstruir a experiência das classes sociais inferiores, mais restrita se torna a variedade de fontes à sua disposição (SHARPE, 2005, p. 43).

Sharpe citando Hobsbawm afirma que a história das pessoas comuns só se tornou possível a partir de 1789. A história vista de baixo não se trata de uma história incapaz de perscrutar fontes e documentos projetados pela burocracia do estado ou de órgãos alinhados às elites, mas antes se trata de uma opção por um novo

lugar para pensar e refletir sobre o tempo[17]. Por tal razão, trabalhar com esse olhar implica no aprofundamento ainda maior destes temas, ser criterioso na pesquisa, ter método e atenção para com os detalhes presentes nas fontes.

> A história oral tem sido muito usada pelos historiadores que tentam estudar a experiência das pessoas comuns, embora, é claro, não haja razão por si só evidente do motivo pelo qual o historiador oral não deva gravar as memórias das duquesas, dos plutocratas e dos bispos, da mesma forma que dos mineiros e dos operários fabris. Mas, o historiador oral tem problemas óbvios ao tratar com pessoas que morreram antes de serem gravadas ou cuja memória foi perdida por seus sucessores, e o tipo de testemunho direto que pode obter é negado aos historiadores dos períodos mais antigos. Ao contrário, como sugerimos, existem fontes que permitem aos historiadores de tais períodos chegarem mais perto das experiências das pessoas das classes inferiores (SHARPE, 2005, p. 49).

Acreditamos a partir da citação acima, que as práticas de *Educação Popular* presentes na *Arquidiocese da Paraíba*, no período analisado, se estabeleceram com uma força e, ao mesmo tempo, como um fenômeno que na prática termina por não apenas contemplar as camadas populares, ou aqueles vistos como de baixo, mas também daqueles que se solidarizaram com

[17] No caso de nosso estudo sabemos que o Arquivo Eclesiástico da Paraíba constitui um amplo espaço de preservação dos atos dos clérigos, religiosos e bispos pertencentes à essa circunscrição religiosa. No entanto, percebemos também a vasta preservação de outros agentes históricos por meio dos atos realizados em período anterior e também pela escrita realizada por eles. A preservação de tais documentos também constitui uma opção em perpetuar uma memória que emerge das classes populares.

tais camadas. A aparente contradição do protagonismo diverso nas práticas pastorais e educacionais, na verdade, constitui um indicativo de que na história da Educação Popular não apenas os pobres ou excluídos são responsáveis por uma nova práxis libertadora, mas também pessoas de outros segmentos são protagonistas relevantes para os desdobramentos dessa prática.

A *escuta* daqueles que são considerados de "baixo" não é apenas importante para mostrar que os historiadores podem se tornar criativos e inovadores, como aconteceu com Ginzburg, Edward Palmer Thompson e Emmanuel Le Roy Ladurie, mas para propiciar aos grupos estudados a possibilidade de verificação e conhecimento da própria história.

Para Sharpe, a leitura vista de baixo nos coloca não apenas junto daqueles que, aparentemente silenciaram, mas, sobretudo, enriquece a história, a experiência das leituras possíveis do passado e confere a tal olhar, uma postura inquietante e subversiva.

Com isso, sabemos que a memória do entrevistado pode oferecer informações e interpretações sobre fatos e eventos do passado. Tal postura, certamente desestabiliza historiadores que se propõe a pensar a história apenas por meio de documentos e fontes oficiais. Nisso consiste parte relevante da riqueza da

história oral: oferecer a possibilidade de outros sujeitos expressarem suas convicções e leituras da história de um determinado grupo e sociedade. É evidente que a relação que se estabelece entre entrevistado e pesquisador não pode ser marcada pela frieza ou indiferença, mas por um cuidado com a obtenção de informações e impressões sobre os fatos do passado/presente.

De acordo com Paul Thompson, a história oral propicia uma riqueza de detalhes diante de alguns fatos ou ainda, a repercussão de determinados acontecimentos sob o olhar daqueles que não aparecem em relatórios oficiais.

> A história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidencia dos fatos coletivos (THOMPSON, 1992, p. 17).

A *história oral* se articula com os fatos de um passado não muito distante. É nessa experiência que se fala numa história do tempo presente. Para essa abordagem, a história oral se torna não apenas uma metodologia, mas também uma perspectiva histórica. Em tais narrativas, temos uma evidência testemunhal do que foi vivido e experimentado por pessoas.

Outro conceito importante é *cotidiano*. Esse termo pode ser compreendido como uma dimensão do ser humano. Na verdade, como afirma Agnes Heller, nenhum homem por mais "insubstancial" que possa ser, pode ficar situado fora dessa experiência. A *cotidianidade* é o lugar ou tempo próprio para se inscrever as emoções, paixões, ideias, habilidades manipulativas, ideologias, sentimentos do ser humano. O ser humano da *cotidianidade* é um ser atuante e fruidor, ativo e receptivo (HELLER, 2005, p. 32).

De acordo com a referida autora, o ser humano já nasce inserido em sua *cotidianidade.* A *vida cotidiana* não está fora da história, mas exatamente no seu centro. Nela está a vida do indivíduo. Isso significa dizer que cada ser humano possui uma singularidade. O ser humano, por sua natureza, jamais poderá ser apresentado como igual a qualquer outro de sua espécie. Ele e suas experiências são irrepetíveis.

O indivíduo carrega todas as necessidades, desejos, sonhos e projetos do "eu".

> O Eu tem fome, sente dores (físicas ou psíquicas); no "Eu" nascem os afetos e as paixões. A dinâmica básica da particularidade individual humana é a satisfação dessas necessidades do "Eu". Sob esse aspecto, não há diferença no fato de que um determinado "Eu" identifique-se em si ou conscientemente com a representação dada do genericamente

> humano, além de serem também indiferentes os conteúdos das necessidades do "Eu" (HELLER, 1997, p. 34).

Podemos compreender que essa leitura da ação de um determinado sujeito é capaz de transgredir aos esquemas previamente estabelecidos, onde o sujeito se ajusta à leitura ou interpretação de um determinado autor. É evidente que os usos da liberdade dos indivíduos são preservados, sobretudo em seus relatos, estabelecendo que não é nada fácil pensar o ser humano como transgressor do tempo e de possíveis chaves de interpretação. Assim, nos deparamos com sujeitos históricos que não apenas agiram e agem em determinada época, mas que são capazes de construírem seus relatos e impressões do tempo.

É óbvio que com isso não estamos querendo afirmar que o ser humano não possui relação com seus pares e com o mundo. Pelo contrário, é graças ao valor da subjetividade ou individualidade que podemos reconhecer diferentes matizes das generalidades. Nisso consiste um grande desafio para o pesquisador. O homem certamente recebe uma série de informações, culturas, valores, mitos e outras questões que demarcam sua posição no mundo em um determinado contexto, mas ele é distinto em suas impressões e expressões diante das coisas e dos fatos.

Nisso consiste uma das grandes riquezas de estudar o cotidiano. O cotidiano oferece uma série de alternativas, escolhas,

interpretações, respostas e conclusões distintas das grandes estruturas teóricas da história.

Heller acredita que a questão dos valores ou da moral incidem diretamente sobre as práticas do cotidiano. Dessa forma, ela compreende que quanto mais o ser humano responde aos anseios da moralidade vigente em sua época, mais ele será resultado de uma contextualização mais ampla. Ou seja, a questão da humanidade genérica se relaciona com a questão dos valores de uma determinada época. Com isso, Heller ainda preserva a questão da liberdade dos sujeitos na história cotidiana, pois o ideal de um "imperativo categórico" à moda kantiana sempre partirá da experiência de um indivíduo concreto. Outra importante observação é a de que em uma determinada época existirão sempre múltiplos eventos e acontecimentos que formam um *ethos* ou até mesmo uma moral. Em todas as oportunidades sempre existirá a experiência da liberdade presente nos indivíduos.

A *vida cotidiana* é heterogênea. É o ser humano inteiro que interfere nas práticas do cotidiano. Para a autora, uma das características principais do *cotidiano* é a questão da espontaneidade. Claro que a experiência da espontaneidade se dá em níveis diferentes, mas ações não "planejadas" ou marcadas

por um tom informal permitem um quadro mais complexo das ações dos indivíduos em suas múltiplas relações.

Nossa pesquisa procura, portanto, aprofundar as informações presentes na riqueza da memória presente nos entrevistados e no material produzido pelas equipes e outros agentes de pastorais ao longo do período estudado. Como informamos, anteriormente, a maior parte dessas informações documentais encontra-se sob a tutela do Arquivo Eclesiástico da Paraíba tendo a Ricardo Grisi como principal responsável por sua preservação e organização naquela instituição.

Ao refletir sobre a contemporaneidade, Le Goff cita March Bloch e seu modo de conceber a pesquisa considerando os elementos do passado, mas sem perder sua articulação com a contemporaneidade. De algum modo, estamos "condenados" a não nos desvencilharmos do tempo presente e não conseguimos resgatar o passado com toda a sua força e energia no momento em que os fatos foram realizados. Le Goff, citando um adágio popular árabe destaca que "os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais". Isso significa dizer que qualquer leitura que for feita sobre o passado terá como substrato a inesgotável força do tempo presente.

Para Bloch, a história não é a ciência do passado, uma vez que o passado não é objeto de ciência. Então, para que serve a história? A questão já suscitada por filósofos e historiadores apontam diversas respostas, dentre elas a de que não serve para nada. Nietzsche, por exemplo, encarando a história do século XIX critica as peripécias e exageros que evidenciavam uma postura folclorista com a presença dos colecionadores de peças antigas.

Ainda considerando a obra de Bloch, a utilidade da história se dá na articulação entre o passado e o presente para uma compreensão recíproca. Tanto o passado quanto o presente são necessários para desvendar a ação do ser humano no tempo. O modo como alguém é formado, instruído, determina em larga escala, as escolhas que ele o fará do ponto de vista investigativo, metodológico e sua escrita. "A história é filha de seu tempo", ou seja, só compreendemos bem a história à medida que compreendemos nosso próprio tempo.

Com os ensinamentos de Bloch, aprendemos claramente que erudição não significa incompreensão. Para o autor, é necessário conceber textos que possuam boa dose de poesia para não cairmos em textos demasiados incompreensíveis e distantes das pessoas. "Evitemos retirar de nossa ciência sua parte de poesia" (BLOCH, 2002, p.45). O autor não está afirmando que a ciência é

poesia ou arte. "A história é uma ciência, mas uma ciência que tem como uma de suas características, o que pode significar sua fraqueza, mas também sua virtude, ser poética, pois não pode ser reduzida às abstrações, a leis, a estruturas" (BLOCH, 2002, p. 47).

Com relação ao oficio de historiador, Bloch destaca que escrever a narrativa histórica não é constitui uma atividade sedentária. Ele não deve ser um burocrata da história, mas um andarilho fiel ao seu dever de investigar seus objetos de pesquisa. O historiador se apresenta como um pesquisador inquieto que busca vozes de pessoas, documentos apócrifos, fios e rastros. Ele é um ser que busca compreender as teias de relações existentes à medida em que o tempo se esvai.

O ofício do historiador se concebe na articulação entre o trabalho individual e o trabalho em equipes. "O movimento da história e da historiografia levou uma grande parte dos historiadores a abandonar sua torre de marfim". Nessa perspectiva, o ofício de escrever a história consiste em uma atitude de trilhar um caminho marcado pela inquietação, curiosidade e investigação acuradas dos fatos.

Bloch também esclarece que os textos, os documentos não falam por si só. Eles só "falam" quando questionados adequadamente. "Só falam quando sabemos interrogá-los; toda

investigação histórica supõe, desde seus primeiros passos, que a investigação já tenha uma direção”[18].

Bloch também destaca a importância da ética no ofício do historiador e alerta para a necessidade de se abster de julgamentos morais acerca das pessoas e dos fatos. O historiador não é um juiz da história, mas alguém que compreende os fatos, o passado e o presente. Com isso se exclui um horizonte ético para o historiador? De modo algum! O historiador é alguém que se preocupara desde o momento de suas escolhas metodológicas, suas fontes e sua escrita em transmitir, o mais fielmente possível, as impressões que ficaram sobre os fatos. Seu compromisso ético nada tem de passivo. A capacidade de “peneirar”, de mover-se em direção às fontes, às pessoas e aos acontecimentos indicam um ofício que sente o gosto da aventura e a busca incansável de fidelidade as impressões causadas pela história.

---

[18] Percebe-se claramente a crítica de Bloch a perspectiva positivista que acredita que os documentos possuem um caráter absoluto e, portanto, se sobrepõe a fontes consideradas pouco ortodoxas. Os documentos elaborados por instituições, organizações, igrejas, órgãos públicos, sociedades cientificas e academias desempenham um papel predominante na concepção positivista. A história só é compreendida a medida em que se relacionam vários tipos de documentos e consequentemente de técnicas. Por essa razão, é indiscutível do ponto de vista metodológico que o historiador tenha de transitar por várias técnicas em vista da melhor elaboração de seus textos e melhoria de seu ofício.

Outra questão importante a ser colocada é: onde encontramos os antigos agentes de pastorais? Com poucas variáveis por conta do tempo, do cansaço e da própria natureza das limitações humanas, muitos dos entrevistados continuam a atuar nos mesmos espaços. Certamente, os relatos sobre o passado carregam toda a força do tempo presente com suas indignações e inquietações.

Nossa escrita foi sobre um momento importante das práticas de *Educação Popular* percebendo as pastorais, movimentos eclesiais e outras expressões religiosas, não apenas como abrigo dessa prática educação, mas como espaço capaz de produzir tais práticas.

Mas o que é educação popular? A questão suscitada desde o início da *República Nova* evidencia a ideia de uma educação *para*[19] o povo. Obviamente que tal resposta apresenta uma lacuna por não apresentar suas possíveis metodologias, perspectivas e conteúdos. Na nossa pesquisa, *Educação Popular* é expressão da educação efetivada *junto, com* e *pelas* camadas populares. Atualmente, o termo educação popular revela uma gama de concepções que terminam por rivalizar posições que

[19] A expressão *para* o povo está presente num primeiro modelo de educação popular. Certamente Freire é quem rompe com o pensamento de fazer uma educação para o povo e estabelece um novo paradigma pautado na expressão *com* o povo.

distanciam teoria e prática. A discussão sobre o alcance da *educação popular* em nossos dias também foi alvo de crítica do próprio Paulo Freire que acreditava que a educação popular em sua própria natureza deve conviver com a marca da suspeita e crítica a si mesma.

Ressaltamos que a *educação popular* efetivada e pensada por Paulo Freire constitui importante respaldo teórico e histórico para pensar a educação popular contemporânea. Tais práticas são marcadas por sua temporalidade, mas não significa afirmar que ficaram no passado como algo obsoleto.

De acordo com Lígia Nóbrega, não basta a "destinação" às camadas populares para que essa seja "popular". "A destinação para as classes populares não basta para uma genuína educação do povo. Há quem faça educação para as classes populares, mas ainda não em função de seus interesses de classe" (NÓBREGA, 1988, p.13). A interpretação feita por Lígia Nóbrega em sua dissertação de mestrado sobre o conceito de Educação Popular revela a concepção presente na década de 1980 e, posteriormente, oriunda de certa leitura propiciada como via alternativa à educação ofertada pela ditadura militar.

De acordo com Vanilda Paiva (1999, p. 16) tal interpretação sobre as práticas de Educação Popular se articulam com o modo

como concebiam o conceito de educação popular durante os difíceis anos de ditadura. Já na visão de Carlos Rodrigues Brandão, Educação Popular possui pelo menos duas acepções. A primeira posição diz respeito à divisão e democratização do saber e a segunda a revisão em torno do verdadeiro sentido da escola pública e sua utilidade, missão e atuação junto às camadas populares. Brandão não se preocupa tanto em conceituar o que realmente é educação popular, mas, sobretudo apresentar a educação popular como uma prática educacional política que emerge das camadas populares.

> Não parece ser importante, hoje, definir o que é a educação popular. Oposta à instituição consagrada e resistente a deixar de existir em estado de movimento, ela reluta a tornar-se definível e, sobretudo, uniforme. A educação popular é, hoje, a possibilidade da prática regida pela diferença, desde que a sua razão tenha uma mesma direção: o fortalecimento do poder popular, através da construção de um saber de classe (BRANDÃO, 1998, p. 51).

Brandão, além de discutir sobre o caráter político existente nas práticas de educação popular, evidencia três compreensões presentes nas práticas de educação popular:

> Três tendências sucessivas podem ser reconhecidas: 1) a educação popular é, em si mesma, um movimento de trabalho pedagógico que se dirige ao povo como um instrumento de conscientização etc.; 2) a educação popular realiza-se como um trabalho pedagógico de convergência entre educadores e movimentos populares, detendo estes últimos a razão da prática

> e, os primeiros, uma prática de serviço, sem sentido em si mesma; 3) a educação popular é aquela que o próprio povo realiza, quando pensa o seu trabalho político — em qualquer nível ou modo em que ele seja realizado, de um grupo de mulheres a uma frente armada de luta — e constrói o seu próprio conhecimento (idem, p. 53).

De acordo com esse autor, essa última experiência pode ser propiciada com ou sem a presença de um intelectual ou erudito junto à comunidade.

Com tal reflexão, podemos perceber que grande parte das práticas de *educação popular* realizadas na *Arquidiocese da Paraíba* se relaciona à uma visão de um Estado ineficaz, reproduzindo em larga medida as atrocidades do período militar[20]. Compreendemos *educação popular* como uma *prática pedagógica* pautada em uma luta política que, progressivamente, lança olhares não só para a transformação social, mas também para as mudanças subjetivas ocasionadas por certa visão de mundo.

---

[20] Um dos desafios contemporâneos a teorização e a práticas da Educação Popular é pensar e reconhecer práticas de Educação Popular em espaços antes ignorados ou não valorizados adequadamente. Tal visão, como nos recorda Vanilda Paiva é fruto de uma mentalidade de uma relação maniqueísta com o Estado. Aquele que antes era visto por algumas pessoas como o "provedor" (Estado paternalista ou populista), ao longo do regime militar e em alguns ambientes no momento posterior passa a ser visto como o grande adversário a ser enfrentado. Nos anos de democracia, ficou a importante tarefa de repensar o Estado Brasileiro e a relação que educação popular deveria estabelecer com ele.

Com relação às práticas de *Educação Popular*, sabemos que não basta mudar ou estabelecer paradigmas adotando novos teóricos para efetivação essas práticas educacionais, mas fortalecer as experiências e sujeitos capazes de subverter a ordem dominante.

Para Brandão, a educação popular obedece à experiência de três espaços ou facetas: a Educação popular é vista como processo de reprodução dos saberes das comunidades populares existindo a partir das múltiplas experiências de saberes e práticas populares que não se opõem ao saber erudito, mas em grande parte ou na maioria das vezes antecede a esse saber.

> A produção de um saber popular se dá, pois, em direção oposta àquela que muitos imaginam ser a verdadeira. Não existiu primeiro um saber científico, tecnológico, artístico ou religioso "sábio e erudito" que, levado a escravos, servos, camponeses e pequenos artesãos, tornou-se, empobrecido, um "saber do povo". Houve primeiro um saber de todos que, separado e interdito, tornou-se "sábio e erudito"; o saber legítimo que pronuncia a verdade e que, por oposição, estabelece como "popular" o saber do consenso de onde se originou. A diferença fundamental entre um e outro não está tanto em graus de qualidade. Está no fato de que um, "erudito", tornou-se uma forma própria, centralizada e legítima de conhecimento associado a diferentes instâncias de poder, enquanto o outro, "popular", restou difuso — não centralizado em uma agência de especialistas ou em um polo separado de poder

> — no interior da vida subalterna da sociedade (BRANDÃO, 1983, p. 15).

A segunda compreensão de *educação popular* é a partir da noção de *democratização* do saber escolar. Para Brandão, *Educação Popular* é a prática que remonta ao Século XVI iniciada em contexto de Reforma e Contra Reforma com o intuito de alfabetizar as crianças da plebe na Europa, índios e mestiços na América. O termo será utilizado também pelos pensadores iluministas do século XVIII com o intuito de fornecer as primeiras letras aos membros da plebe francesa.

Sua última compreensão diz respeito à noção de *educação popular* como trabalho de *libertação* através da educação. Desse modo, a educação não é apenas *alfabetização* ou *letramento*, mas um movimento popular que almeja a libertação das pessoas buscando transformar a sociedade e o próprio sistema educacional.

De acordo com Carrillo, esses sentidos da educação presentes na obra de Brandão nunca se encontram em estado puro. Dentro do próprio movimento há tendências distintas que em seu bojo convivem, por vezes não harmonicamente; tendências conflitivas, tais como: posições revolucionárias, democratizantes, cidadanistas, movimentistas, insurrecionais, dentre outras (CARRILO, 2014, p. 18).

Carrilo ainda pondera que a *Educação Popular* não lida apenas com a questão do paradigma, mas também com as ideologias, os imaginários culturais, as representações, crenças compartilhadas e reelaborações de sentido a partir da experiência popular.

Para Carrillo, a educação popular possui uma pedagogia capaz de formar pensamentos e subjetividades emancipadoras considerando a curiosidade epistêmica e a atitude problematizadora, a crítica diante da realidade, a possibilidade de pensar buscando alternativas de transformação da realidade, um pensamento crítico e a reflexibilidade (CARRILLO, 2014, p. 29).

Percebemos também que essa experiência de educação popular progressista passa por alterações relevantes ao longo da história. No espaço eclesial, ela desponta como *lócus* onde pobres, oprimidos e marginalizados expressam suas angústias, partilham suas alegrias e celebram suas conquistas. O exercício democrático se efetiva nessas práticas e as utopias são efetivadas na história.

Nossa pesquisa esteve situada em um tempo e espaço delimitados. Foi uma pesquisa em história da *Educação Popular* e, como tal, se propôs a inquirir sobre o tempo, sobre

documentos, falas e eventos que se desenvolveram ao longo de uma periodicidade. Tal postura, também pretendeu constituir um alinhamento com a longa e bela tradição da *Educação Popular* em nosso estado.

A *Arquidiocese da Paraíba* durante o regime militar evidenciou uma série de práticas de educação popular que incorporava as mudanças presentes no ambiente eclesial e, ao mesmo tempo, vivenciava as consequências do regime ditatorial implantado no país desde 31 de março de 1964. Na origem dessas práticas esteve o desejo de implantar as resoluções do Concílio Vaticano II, mas superando assuntos restritos ao ambiente interno da Igreja e, sobretudo, da hierarquia católica. Nossa pesquisa esteve delimitada pela chegada de Dom José Maria Pires na Arquidiocese da Paraíba em 1966 a se encerrar com o ano de 1985. O ano de 1985 se tornou decisivo para perceber o modo como a Educação Popular era realizada, embora

reconhecendo as consequências desse modelo ainda em períodos posteriores[21].

Assim, durante o bispado de Dom José Maria Pires, a *Arquidiocese da Paraíba* vivencia uma práxis de educação libertária, popular e transformadora. Com a chegada desse arcebispo, a *Igreja Arquidiocesana* inaugurou uma ação evangelizadora que foi pautada numa antropologia mais positiva e que propiciou um processo de libertação do indivíduo e da sociedade.

> A mensagem bíblica que está na origem de toda comunidade eclesial é uma mensagem educadora porque é libertadora: "A verdade vos libertará" (Jo 8,32). Libertação é elemento fundamental tanto em Educação Popular como em Comunidade Eclesial de Base e em Teologia (PIRES, 1988, p. 9).

Nas bases de tais práticas, certamente estão os mais sinceros sentimentos e convicções religiosos, mas não apenas isso. O ideário dos educadores não se restringe, nem muito menos se assemelha, ao de pregadores itinerantes ou arautos defensores

[21]A educação popular ainda continuou sendo efetivada por amplos setores nos anos posteriores ao fim do regime militar. Embora tal regime acabe e se reestabeleça a experiência democrática, a leitura que se faz acerca do Estado ainda continua sendo vista como oposição aos ideais libertários. Além disso, se percebe que no caso Arquidiocesano essa postura permanecerá até a década de 1990 graças a posição político ideológico de Dom José e dos agentes de pastorais dessa circunscrição religiosa, mas também pela permanência de problemas semelhantes aqueles vivenciados no campo ao longo do período militar.

de uma fé reduzida ao espaço eclesiástico. São educadores das camadas populares que se inserem no cotidiano das pessoas para buscar soluções diante de problemas e dificuldades próprias do período militar[22].

Nas ações efetivadas pelos agentes de pastoral da Arquidiocese da Paraíba estava evidente um modelo eclesial pautado na Teologia da libertação. Essa por sua vez, tendo seus fundadores em clara sintonia com o pensamento e a obra de Paulo Freire. Nesse sentido, alguns educadores e teólogos dividem suas opiniões acerca de quem precede cronologicamente a práxis libertadora[23].

Por se tratar de uma pesquisa histórica, refletiremos sobre a validade da memória de nossos interlocutores ao longo do texto.

---

[22] É importante dizer que nesse período a movimentos religiosos que possuem uma perspectiva distinta e que apoiava os militares, criticando as posturas de uma Igreja na Base. O Movimento Tradição, Família e Propriedade que esteve presente em vários lugares do país se apresentava como legítimo baluarte da experiência cristã católica e propiciava um clima de animosidade em muitos estados. Na Paraíba, no início do governo dos militares é possível perceber alguns grupos alinhados com tal movimento graças a divulgação da campanha do terço para o combate ao comunismo. Algumas edições do *Jornal A Imprensa* registram essa postura em cidades como Serra da Raiz e João Pessoa.

[23] De acordo com Enrique Dussel, Paulo Freire também deve ser considerado um teólogo da libertação por escrever alguns textos teológicos com uma perspectiva nova. Em 1971, ocorreram encontros de teólogos da libertação e na base do pensamento estão os escritos de Freire não apenas de caráter pedagógico, mas também teológico (TORRES, 2014, p.7).

É mister explicitar as configurações dessa arquidiocese no período anterior à chegada de Dom José Maria Pires e as resoluções do Concílio Vaticano II.

As práticas de Educação Popular presentes na Arquidiocese da Paraíba no período estudado se estabelecem com uma força e ao mesmo tempo como um fenômeno que termina por não apenas contemplar as camadas populares, ou aqueles vistos como "de baixo", mas também daqueles que se solidarizaram com tais camadas. A aparente contradição do protagonismo diverso nas práticas pastorais e educacionais, na verdade, constitui um indicativo de que na história da *Educação Popular* não apenas os pobres ou excluídos são responsáveis por uma nova práxis libertadora, mas também pessoas de outros segmentos são protagonistas relevantes para os desdobramentos dessa prática.

Após essa breve reflexão sobre os pressupostos e perspectivas de nossa pesquisa, convém apresentar as pessoas envolvidas (interlocutores). Nosso trabalho refletiu sobre as práticas de educação popular da Arquidiocese da Paraíba ao longo dos anos militares e suas repercussões no entorno diocesano, percebendo a força das ideias de Paulo Freire e da *Teologia da libertação* nessas ações.

Para uma melhor compreensão desses movimentos, entrevistamos nove pessoas envolvidas diretamente no processo de produção dessas práticas pastorais e educacionais. Foram elas:

- Dom José Maria Pires, arcebispo da Arquidiocese da Paraíba, de 1966 a 1985; Dom José, também conhecido como Dom Pelé ou Dom Zumbi, visto como um dos importantes expoentes da *Teologia da Libertação* no país. Sua atuação está fundamentada numa constante atualização das ideias do Concílio Vaticano II. Nascido em Córregos, Distrito de Conceição do Mato Dentro em Minas Gerais, nunca negou seu apreço pelo estado da Paraíba, e de modo especial pelos pobres e oprimidos. O período estudado nessa pesquisa data do momento de sua chegada à Arquidiocese da Paraíba (João Pessoa), até o fim do regime militar. Dom José Maria Pires foi entrevistado em 12 de junho de 2015. Dom José, ou Dom Zumbi como gostava de ser chamado, faleceu no dia 27 de agosto do presente ano. Fizemos três entrevistas com Dom José Maria Pires. A primeira foi em 15 de janeiro de 2011; a segunda, em 01 de junho desse mesmo ano e a última em 15 de junho de 2014.

- José Hailton, licenciado em filosofia pela Universidade Federal, com mestrado em Educação pela PUC de São Paulo. Dedicou grande parte de sua vida ao ensino de filosofia e à prática pedagógica. Sua dissertação de mestrado foi sobre o processo de Conscientização na perspectiva de Paulo Freire. É professor emérito da Universidade Federal da Paraíba e atuou como agente de pastoral e educador popular em várias comunidades na época. A entrevista foi concedida em 14 de junho de 2016.
- Alder Júlio Calado, professor emérito da Universidade Federal da Paraíba e diácono da Diocese de Pesqueira. Atuou junto às coordenações de pastorais da Arquidiocese na dimensão formativa e social, estabelecendo importante diálogo entre o mundo eclesiástico e o mundo acadêmico. Sua atuação é reconhecida no Regional Nordeste II (Paraíba, Rio Grande do Norte, Alagoas e Pernambuco) e, sobretudo, no território da Arquidiocese a partir de 1982. Até o presente momento Alder Júlio participa do *Grupo Kairós – Nós também somos Igreja.* A entrevista foi feita em 03 de junho de 2016.
- João da Cruz Fragoso, membro fundador do *Partido Comunista* na Paraíba, agente de pastoral e educador

popular. Atuou no território da Arquidiocese da Paraíba durante o período analisado, contando com momentos intercalados de distância por conta de questões que envolviam o Partido Comunista, o Sindicato dos Bancários e a moradia em outros estados brasileiros. Irmão de Dom Antônio Fragoso, João Fragoso, carrega consigo diversas memórias da Diocese de Crateús[24], da ação de seu irmão epíscopo do sertão do Ceará e das parcerias estabelecidas com a prática pastoral da Arquidiocese da Paraíba. A entrevista foi feita em 2 de março de 2016.

- Ir. Marlene Josefa, nascida em uma comunidade quilombola em Alagoa Grande, desde cedo teve de trabalhar em casas de familiares para seu próprio sustento. Sentiu desde cedo que tinha vocação para a vida religiosa, mas inserida na vida do povo. Consagrou-se como leiga atuando como agente de pastoral em Mandacaru e em outros lugares das cidades da Grande João Pessoa, tais como Bayeux, Santa Rita e Cabedelo. Sua atuação se destaca pela inserção no mundo das mulheres

[24] A Diocese de Crateús e a Arquidiocese da Paraíba formavam um projeto chamado Igrejas-Irmãs. Tal projeto apresentava ações conjuntas e revelava a preocupação das igrejas particulares em não se esquecerem da riqueza e das dificuldades de outras dioceses.

que eram exploradas sexualmente e/ou prostitutas. Marlene Josefa foi entrevistada em 27 de maio de 2016.

- Maria da Salete Horácio Silva, ex-freira, enfermeira, Doutora em Enfermagem, agente de pastoral com ampla atuação junto às comunidades indígenas da *Arquidiocese da Paraíba* (Rio Tinto, Baía da Traição e Marcação), CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e *Equipe de Promoção Humana.* Atuando como enfermeira, Maria da Salete foi perseguida por apresentar práticas de *Teologia da libertação* e *Educação Popular.* A entrevista foi feita em 22 de abril de 2016.
- Frei Hermano Cuerten, frade franciscano, vigário da paróquia de Alhandra durante os anos 1970 a 1980. Frei Hermano chegou ao Brasil em 1964, foi preso no Rio Grande do Sul, em Santa Maria, por discordar do modo como se iniciava a administração política dos militares. Chegando à Paraíba, atuou na cidade de Alhandra, Pitimbu, Caaporã, Conde e Mata Redonda. Na Paraíba, Frei Hermano foi preso trinta vezes por defender os camponeses da região em que atuava. Na sua opinião, não há como evangelizar em outra perspectiva a não ser

promovendo a libertação das pessoas e comunidades. Frei Hermano foi entrevistado em 13 de maio de 2016.

- Genaro Ieno, nascido no interior de São Paulo, formou-se em psicologia com o propósito de contribuir na formação das pessoas. Atuou como membro da Equipe de Promoção Humana e do *CDDH* (Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba). Seu doutorado em psicologia versou sobre o paradigma emancipatório presente nas práticas de Educação Popular. A entrevista foi feita em 8 de março de 2016.
- Pe. Antonio Maria Guerin, nascido na França, chegou ao Brasil para atuar na Arquidiocese de Olinda e Recife. Ficou naquela diocese até o período de Dom Helder Câmara e foi convidado por Dom José Maria Pires para atuar na Paraíba em 1985. O clérigo possui muitas memórias sobre o período da Ditadura Militar, as práticas de Educação Popular na Arquidiocese da Paraíba e sobre o Concílio Vaticano II. Pe. Antonio Maria Guerin foi entrevistado em 03 de dezembro de 2015.
- José Loureiro, padre casado, membro fundador do Unipê e do mestrado em Educação Popular da UFPB, concentrou sua atuação em João Pessoa junto às paróquias do Centro

da Capital e a Cúria Metropolitana. As atividades desenvolvidas por José Loureiro são próximas a outros intelectuais que atuaram no mesmo período junto às camadas populares. Foi incompreendido em alguns momentos por parte dos militares. José Loureiro concedeu entrevista em 31 de março de 2016.

- Pe. Gabrielle Giacomelli, padre missionário, exerce a função de educador junto a CRF (Centro Rural de Formação) no Município de Cruz do Espírito Santo. É formado em pedagogia e mestre em Educação pela UPFB. Sua dissertação de mestrado foi sobre a *Ação Pastoral Igreja Viva* de 1969 a 1972. A entrevista foi realizada em 30 de maio de 2017.

Para aprofundarmos nossa pesquisa, estruturamos nosso texto da seguinte forma:

No Capítulo I, analisamos as práticas de Educação Popular e a contribuição de Paulo Freire como maior teórico de uma pedagogia libertadora. Analisamos também a relação existente entre as experiências católicas e as práticas de educação popular com o enfoque nos escritos de Paulo Freire (*Educação e*

Atualidade Brasileira, *Educação como prática da liberdade*, *Pedagogia do Oprimido*, *Ação Cultural para a liberdade e outros escritos*) e na *Teologia da libertação,* considerando os primeiros escritos por meio dos textos de Teólogos fundadores desse movimento. Nesse texto, analisamos as convergências existentes entre a *pedagogia dos oprimidos* e a *Teologia da Libertação.*

No Capítulo II, refletimos sobre a Igreja a partir de seu contexto nos anos 1960 destacando as inovações trazidas pelo Concílio Vaticano II, as reações ao Golpe Militar e o posicionamento de alguns líderes religiosos sobre a vida política e social do país. Fizemos uma análise das aplicações do Concílio Vaticano II na Arquidiocese da Paraíba e das CEB's como expressão desse *novo jeito de ser* Igreja.

No Capítulo III, realizamos uma análise sobre a *Ação Pastoral Igreja Viva* através dos relatórios e entrevistas concedidos por meio dos membros que participaram ativamente nesse período. Também foram analisadas as ações presentes nos movimentos preocupados com a relação entre Educação Popular e os Direitos Humanos e Sociais. Além de tais equipes, fizemos uma reflexão a partir das outras vozes importantes nas práticas de Educação Popular da Arquidiocese: O testemunho de Maria Anunciada

(Comunidade de Mogeiro) e das práticas de educação popular efetivadas a partir do Pe. José Comblin.

No Capítulo IV, analisamos as práticas de *Educação Popular* da Arquidiocese da Paraíba que nasceram com uma preocupação com a questão dos Direitos Humanos. O território da experiência religiosa e educacional da Arquidiocese foi alvo de diversas atrocidades por parte dos empresários, políticos e membros das elites locais, surgindo a necessidade de um trabalho de *Educação Popular* que considerasse a *Promoção do Ser humano*, a defesa da Mulher e dos perseguidos políticos. Nasceram, assim, três experiências de Educação Popular que consideravam tais demandas: a *Equipe de Promoção Humana*, a *Equipe de Promoção da Mulher* e o *Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba*. Tais movimentos possuíam a liderança de leigos, padres e freiras que se estabeleceram nas periferias da grande João Pessoa para ser um sinal de libertação junto as camadas populares.

Expondo tais análises, pretendemos afirmar a validade das práxis pastorais da Arquidiocese da Paraíba não apenas como práticas religiosas, mas como práticas de educação popular pautadas na pedagogia de Paulo Freire e na Teologia da Libertação e se consolidando como práticas de educação num

período onde a instituição, ou parte dela, serviu para amparar as práticas e proteger aqueles que expressavam os sonhos e necessidades das camadas populares.

CAPÍTULO I: EDUCAÇÃO POPULAR E IGREJA CATÓLICA

A *pedagogia do oprimido* e o nascimento da *teologia da libertação* estão dispostos de forma aproximativa nas camadas populares e também em algumas esferas do espaço eclesiástico e acadêmico. Contudo, para uma melhor compreensão do desenvolvimento da *Teologia da libertação* e as aproximações com as ideias de Paulo Freire, faz-se necessário investigar as origens dessas duas importantes vertentes teóricas. É preciso conhecer as bases do pensamento de Paulo Freire e dessa nova teologia para uma melhor análise das práticas realizadas no território da Arquidiocese da Paraíba ao longo dos anos que sucederam a chegada de Dom José Maria Pires, até o fim do regime militar.

Os agentes de pastorais dessa *Arquidiocese* propunham uma ação pautada na libertação dos oprimidos e na necessidade de uma teologia para lhe conferir sentido nas lutas, na superação das dificuldades e na efetivação de conquistas. Percebemos que em muitas situações ao lado do Livro Sagrado desta experiência religiosa estão as ideias e metodologias freirianas. É evidente que isso não acontecerá de forma pura, mas se percebe a valorização e repercussão do pensamento de Paulo Freire na teologia (práxis

teológica) e no cotidiano das pessoas. Podemos afirmar que graças ao encontro da perspectiva da *Teologia da Libertação* e da pedagogia de Paulo Freire, é que ficou mais evidente uma Igreja comprometida com a libertação dos oprimidos e a defesa dos Direitos Humanos.

Para uma melhor compreensão dessas posturas, vejamos como Freire elaborou sua pedagogia (método), por meio de suas raízes filosóficas e teológicas e os escritos que dedica aos temas religiosos. A incidência das ideias do educador pernambucano está sobre a elaboração desse fazer teológico e ainda do desenvolvimento das práticas de educação popular dessa circunscrição religiosa.

1.1 As práticas de educação popular antes do Golpe Civil-Militar de 1964

O termo *Educação Popular* é bastante controverso e carente de uma breve reflexão para nos situarmos sobre as práticas desenvolvidas no momento anterior ao Golpe de 1964 e as práticas posteriores.

Beisegel compreende que o conceito "popular" é marcado por uma profunda ambiguidade. O educador pensa que *educação popular* deve ser compreendida como aquela educação que,

inicialmente, tinha por base inserir as pessoas no mercado de trabalho e posteriormente assegurar votos nos pleitos eleitorais do país.

Para Vanilda Paiva, a *educação popular* é aquela que é apresentada como gratuita e universal destinada às camadas populares. A autora acentua que sua concepção é aquela na qual se considera a educação primária (instrução elementar) das camadas populares. Nessa concepção a *Educação de Adultos* propicia a *Educação Popular.* Dessa forma, a educação não apenas reflete as condições de uma determinada sociedade, mas pode constituir uma reação de um modelo de sociedade apresentado previamente, ou seja, a Educação tem por tarefa contribuir na modificação das estruturas sociais. Além dos fatores sociais e econômicos que se apresentam em uma relação dialética com um determinado tipo de educação, a educação também sofre com a influência de movimentos educacionais nacionais e internacionais, posturas políticas e ideológicas.

> Mas, outros fatores tem sido decisivos; as Guerras Mundiais trouxeram à baila o tema do nacionalismo, provocando movimentos em favor da nacionalização das escolas em regiões de colonização estrangeira e obrigando – desse modo – a expansão do sistema de ensino elementar. De modo geral, os ideais democráticos e socialistas, tanto quanto o nacionalismo, também estiveram sempre presentes – como fermentos – impulsionando a luta em favor da educação popular em todo o

> mundo nos últimos 150 anos. Entre nós, entretanto foi efetivamente o fortalecimento do processo de industrialização durante os anos 10 – acompanhado do processo de industrialização e acenando com possibilidade de modernização – que colocou para a sociedade brasileira de forma definitiva a necessidade da difusão do ensino elementar, da mesma forma que – mais tarde – a revolução de 30 trará ênfase a promoção do ensino técnico profissional (PAIVA, 2003, p. 30).

Vanilda Paiva defende a noção de que a *educação* não é apenas reflexo das inquietações sociais, econômicas e políticas de uma determinada sociedade, mas o espaço que revela em muitas circunstâncias as contradições presentes em uma determinada sociedade. Diante disso, a *educação* vive continuamente, o dilema da ruptura e permanência da ordem social, pois nos sistemas de ensino é que estão presentes os postulados para o modelo de uma determinada sociedade. Os sistemas de ensino tornam-se espaços para a divulgação de valores e práticas culturais. Para a autora, quando o sistema de ensino não pertence à elite, seus interesses são defendidos e pregados com as bênçãos do estado (PAIVA, 2003, p. 31). Assim, o sistema é preservado por meio dos sistemas de ensino e por algum tipo ou perspectiva educacional. Nisso, a autora enfatiza que a *política* é capaz de mudar as estruturas mais do que a *educação*. Contudo, ressalta a importância dos aspectos ideológicos que podem tanto reforçar o sistema quanto desestabilizá-lo.

> A importância da educação como instrumento ideológico poderoso é muito clara para os que detêm o poder quanto para aqueles que pretendem disputá-lo. A diferença, quanto à possibilidade de sua utilização, reside no fato de que os detentores do poder político se encarregam de determinar a política educacional a ser seguida, os programas a serem promovidos ou estimulados e o conteúdo ideológico dos mesmos (PAIVA, 2003, p. 32).

Para Vanilda Paiva, a *educação popular* tem suas bases ainda na *Reforma Protestante* quando os fiéis desse novo grupo religioso passaram a ter uma nova relação com os textos da Bíblia. Para a interpretação do texto bíblico era de se supor que a população aprendesse a ler. É evidente que a iniciativa de alfabetizar as pessoas não se tratava apenas de incentivar a leitura de textos, mas também se articulava com um projeto de expansão capitalista que conseguia conviver sem dificuldades com uma *ética protestante*[25] (PAIVA, 1983, p.18). A escola, portanto, nessa situação, constituía o lugar privilegiado da *educação popular.*

> Assim, a difusão das "escolas de ler e escrever" na Europa resultou da iniciativa religiosa que conduziu a consideráveis níveis de alfabetização conseguidos num esforço que atravessou

[25] Para Max Weber e Habermas, a Reforma Protestante é uma expressão das bases da modernidade. A subjetividade expressa por meio da interpretação livre e individual dos textos sagrados revela aquilo que será uma das ênfases presentes também em outros movimentos da modernidade como é o caso da Revolução Francesa e do Iluminismo.

> a história continental desde o século XVI, especialmente nos países reformados. Aliás, não causa espanto que a educação das massas tenha se realizado principalmente através da iniciativa religiosa num período da história em que o direito e a política apresentavam-se como religião e teologia, em que as questões civis e políticas apareciam sob vestimentas teológicas, revelando os percalços e as dificuldades da emancipação política do Estado num processo que, em alguns países europeus, entrou pelo século XIX (PAIVA, 1983, p. 18).

A *Educação Popular* é considerada, inicialmente, como um dever do *Estado Moderno.* A educação de acordo com os ideais da *Revolução Francesa* e do *Iluminismo* não poderia estar sob a tutela da Igreja, mas do *Estado Moderno*, laico e autorreferencial. É evidente que a implantação de tais ideais demora a ser efetivada na história até mesmo na Europa do século XVIII e XIX.

Os pensadores socialistas são favoráveis à ideia de uma *educação* adaptada à realidade dos trabalhadores e intuições do socialismo, tendo por base, também, o legado oriundo de uma reinterpretação das ideias da Revolução Francesa.

No ideal *iluminista* de educação se percebe a dicotomia entre o que a educação popular poderia *ter se tornado* e a interpretação breve que recebera ainda no século XIX. O problema é tão sério que as massas não foram incorporadas ao mercado de trabalho. Assim, a escola que nascia ainda na Europa, tinha claro interesse em controlar as classes subalternas aos interesses da burguesia.

É fato perceber que há mobilizações por parte dos trabalhadores para pôr um fim à ideia de uma escola dos senhores (*gentlemen*) e dos trabalhadores (*workingschools*). O modelo que os trabalhadores reivindicavam era o de uma escola gratuita e compulsória, direito à escola elementar e secundária dos filhos.

O caso brasileiro é bem distinto da Europa. Em primeiro lugar, podemos destacar um fator importante para a compreensão da *Educação Popular* no Brasil: a *Contrarreforma*. Esse fenômeno religioso, mas dotado de repercussões educacionais, oferecia às terras brasileiras um cenário bastante peculiar. A *educação popular* no período do Brasil colônia praticamente não existiu.

A exceção é o trabalho desenvolvido por padres jesuítas e outros religiosos num primeiro momento da colonização em algumas regiões do país, como era o caso das áreas de missão localizadas no Sul e em regiões de fronteiras com outros países. No caso, a evangelização estava articulada com a prática educacional, mas também com a ideia de sujeição aos valores do cristianismo e da docilidade diante da autoridade dos reis de Portugal. Vanilda Paiva afirma que a *educação* dos indígenas, na maioria vezes, estava restrita à aprendizagem da doutrina, aos

rudimentos agrícolas e ao manejo de instrumentos agrícolas. Tal educação era oposta àquela destinada à elite colonizadora no país. Apesar da iniciativa dos jesuítas de 1549, a elite branca do país não era sequer alfabetizada (PAIVA, 2003, p. 67).

O Brasil não oferecia as condições necessárias para o desenvolvimento da educação popular. O regime de escravidão perpassando todo o país não gerava um real interesse nas pessoas para que suas condições de vida melhorassem. Como se não bastasse, a Coroa durante três séculos praticamente isolou a colônia, fazendo dela um lugar de exploração de riquezas naturais e ao mesmo tempo o espaço da segregação.

A história da colonização brasileira forçou a entrada dos indígenas e negros como mão de obra e moeda no sistema capitalista de forma distinta do capitalismo nascente na Europa[26]. A tarefa dos jesuítas nesse contexto era doutrinar religiosamente os índios e apresentar os valores do mundo ocidental. Assim, desde 1549 com a chegada da Companhia de Jesus, foi se formatando um modelo de sociedade pautado nos interesses da Coroa Portuguesa e numa tentativa de implantação dos ideais cristãos.

---

[26] Nelson Werneck Sodré afirma que inicialmente no Brasil não há um sistema capitalista propriamente dito, mas um hibrido da experiência medieval (pautada na servidão) e na comercialização de escravos.

No Brasil, durante pelo menos três séculos, predominou a utilização da mão-de-obra escrava com pouca ou nenhuma importância, sendo conferida à educação de negros e indígenas. No Brasil, os ideais de independência e iluministas não se separavam das antigas estruturas escravocratas. Até 1834 não se falava em uma educação gratuita, pública para todas as classes sociais. A chegada da família real ao país e a posterior proclamação de independência trazia à realidade brasileira a necessidade de uma educação para inserção no mundo, do país que estava se formando.

A situação da educação brasileira só veio a contemplar as camadas populares a partir do processo de *industrialização tardia,* ocasionado no *pós-primeira guerra mundial*. A educação concedida pelo Estado na verdade pretendia apresentar uma proposta que unificasse as várias tendências políticas no país e afugentasse o espírito anárquico presente em grupos oriundos da Espanha e Itália (PAIVA, 1983, p. 25).

Com o surgimento do *Estado Novo*, a educação passa a ser vista como instrumento de controle das massas e de minimização da questão social[27]. Tal tarefa, consistia em conter os fluxos

[27] De acordo com Roberto Castel, a questão social surge a partir da Revolução Industrial na Europa. Castel interpreta que a Questão Social passa por mudanças substanciais no século passado. No caso brasileiro, a Questão Social surge a partir da experiência do processo tardio de industrialização.

migratórios, êxodos rurais e ascensão social para aqueles que estavam nos centros urbanos.

A partir da experiência de redemocratização, em 1945, o *Estado* apontou para uma estratégia de *educação popular* que redescobrisse o ideário liberal e de reconversão política das massas. A educação, nesse contexto, portanto, teria a tarefa de se distanciar dos regimes ditatoriais e de difusão, pelo menos oficialmente, dos elementos que compunham a cidadania.

A luta pela escola pública para todos e o fim da segmentação constituíam uma das bandeiras presentes no regime democrático até 1964. A *Ação Católica* no Brasil exerceu um papel decisivo para a Educação popular em sua relação para além das escolas. Podemos recordar que ao longo de três décadas, a discussão que a Igreja Católica considerava pertinente era a ideia de *escola confessional* versus *escola laica*[28].

De acordo com Scott Mainwaring, a Igreja Católica era a única instituição com suficiente autonomia para se impor diante do novo regime. Mainwaring apresenta sua crítica à certa leitura da

[28] Nesse período também se enfatiza a luta que a Igreja estabelece com os ideais do marxismo. Amplos setores do mundo eclesiástico revelam essa preocupação com a ameaça eminente do marxismo. Rodrigo Pato de Sá Motta escreve que a Igreja Católica se tornou a instituição mais anticomunista que já existiu, criando uma espécie de obsessão na luta contra o marxismo.

ação eclesial do período que dá pouca relevância à atuação de intelectuais nesses espaços.

> O esforço por respeitar os valores populares e superar práticas pedagógicas paternalistas e autoritárias é importante, mas não deveria levar a negação do papel que o intelectual pode desempenhar. O intelectual pode ajudar as classes populares a sistematizar informações e problemas que estas classes vivem no seu dia-a-dia, mas que não ordenam sistematicamente (MAINWARING, 1983, p. 204).

De acordo com o mesmo autor, a Igreja Católica contribuiu para a *educação popular* pela noção que essa possui sobre o *povo*. A Igreja enfatizou a importância de valorizar os traços culturais e históricos do *povo*. Além disso, a Igreja foi mudando seu modo de estar no mundo, se permitindo em alguns setores, uma participação mais ativa e decisória no universo eclesial. Por meio das experiências das CEB's e de outros movimentos e pastorais surgiu um novo modelo de organização popular ressaltando o sentimento de união, pertença e solidariedade.

A convivência em comunidade, além de propiciar a riqueza das experiências em nível *micro,* possibilitou também uma interpretação política dos fatos e dos momentos históricos vividos pelo país. Assim, percebeu-se que há um nível de maior politização naqueles que passaram pelas experiências eclesiais na base.

Outro elemento importante que Mainwaring destaca, é a presença de práticas emancipatórias nos sujeitos envolvidos nesse modelo eclesial.

> O trabalho da Igreja com as classes populares ajudou muitos indivíduos a descobrir o seu próprio valor como ser humano. A autoconfiança e dignidade que muitas pessoas desenvolveram são intrinsecamente importantes. De fato, o objetivo final de qualquer sociedade deveria ser a realização humana do maior número possível de indivíduos. A Igreja chamou a atenção para a importância desta autovalorização e para o lado afetivo da vida. Que o processo da autodescoberta não é irrelevante politicamente mostra-o o fato de que muitos líderes populares começaram a desenvolver a necessária autoconfiança para atuar na vida política a partir de experiências em comunidades de bases ou outras organizações católicas (MAINWARING, 1983, p. 206).

Para Leonardo Boff o intelectual brasileiro, em alguns casos, foi responsável por fomentar a má interpretação sobre as CEBs e aumentar o preconceito com relação a elas. De acordo com o teólogo, o intelectual possui dificuldades em aceitar que o povo possa ensinar-lhes coisas novas. Leonardo assevera a crítica e diz:

> Chega-se ao ridículo que negar ao povo o direito de se reunir, elaborar por si mesmo suas reflexões, contrapondo-se aos próprios ideais democráticos que devem ser válidos para todos e para todas as instâncias, também aquela econômica. A alegação de possíveis desvios oculta metade da verdade. Desvios sempre são possíveis em qualquer processo histórico tanto da parte do povo quanto do grupo dirigente, dos leigos bem como dos bispos. O mútuo aprendizado na abertura de um ao outro constitui o

> melhor meio para se evitar os desvios de ambos os lados. (...) Sem a superação destes e de outros obstáculos à compreensão das comunidades, dificilmente se captará seu alto significado eclesial e social (BOFF, L, 1985, p. 84).

A *Igreja Popular* supõe a autodeterminação das classes populares, promovendo a ideia que o *povo* deve ser o protagonista da sua própria *libertação.* A tarefa do agente de pastoral nesse contexto passa a ser redefinida, pois este deve respeitar o ritmo da aprendizagem; o universo vocabular e cultural de determinado grupo; bem como seus valores e até mesmo em muitas ocasiões, aquilo que é considerado oposto ao que o agente de pastoral pensa sobre a ação do grupo. Surge aqui mais um dilema: o agente de pastoral deve intervir em todas situações, em algumas ou em nenhuma? Não há resposta pronta para tal indagação. A verdade é que o cotidiano é que suscita ações a opções distintas, a partir dos vários contextos.

De acordo com Mainwaring, essa perspectiva pastoral e educacional já define a posição política de um determinado grupo. É muito claro, pelo menos a nível teórico que a relação que nasce das camadas populares e de tais agentes se debruça numa clara oposição ao elitismo, autoritarismo e paternalismo das práticas educacionais e políticas. Certamente, muitos grupos interpretaram a não entrada de pessoas vindas de outras

realidades e grupos como sendo algo definidor da situação emergente de libertação de um grupo.

Mainwaring acredita que a união entre intelectuais e as camadas populares é ilusória e por isso critica o papel do agente de pastoral junto à nova perspectiva pastoral. Para ele, o agente de pastoral (no caso, o intelectual) é alguém distinto da realidade popular.

> Em nome da solidariedade para com o povo alguns agentes de pastorais negam virtualmente suas diferenças em relação ao povo. Isto sugere uma unidade entre o intelectual e o operário que é ilusória e que nega o papel que o intelectual pode desempenhar numa experiência pedagógica.
> Esta negação do papel do agente está longe de ser incomum. (...) Vinculado a esta negação do papel intelectual, encontramos muitas vezes um anti-intelectualismo que nega as contribuições que agentes fora da Igreja possam dar as classes populares. Este anti-intelectualismo também passa por cima das contribuições que alguns teólogos, cientistas sociais, pedagogos e outros intelectuais deram a Igreja Popular (MAINWARING, 2003, p. 208).

Mainwaring não encerra sua discussão apontando essa divisão com relação à identidade dos agentes de pastoral, mas aponta que se alguém opta em viver com o povo em condições semelhantes a ele, pode ser benéfico para que o agente ganhe maior confiança junto a ele. Contudo, ressalta que o agente de pastoral é alguém que por sua formação intelectual tem algo a oferecer. Na análise do autor, o agente de pastoral, o educador

têm habilidades e tipos de conhecimento que o povo necessita para vencer as várias formas de opressão. Para Mainwaring, a educação é uma troca, mas ressaltando sempre que há lugares distintos nessa economia simbólica. Para ele, o intelectual e/ou agente de pastoral pode aprender com o povo, mas do ponto de vista de uma teorização, isso pode incorrer em alguns equívocos.

> Alguns agentes de pastorais tentam aprender "intelectualmente" com o povo, uma tendência que pode levá-los facilmente a subestimar ao seu próprio papel de pedagogo. Embora o povo tenha muito para ensinar, estas lições se referem mais a experiências práticas da vida e a valores humanos do que a uma concepção teórica da sociedade. Quanto o agente pastoral tenta aprender teoricamente com as classes populares, ele se coloca num relacionamento ilusório com o povo e não reconhece as contribuições que poderia fazer ao processo popular (MAINWARING, 2003, p. 210).

O autor também discute a questão do conhecimento popular que por vezes é visto como algo puro e que não possa ser criticado. A educação popular nesse sentido ganha destaque ao perceber que não pode haver uma ingenuidade diante das camadas populares que historicamente também foram manipuladas e a partir disso constituíram *ethos* e aprofundaram valores.

Citando Eduardo Hoornaert[29], a partir de seus escritos mais antigos como o caso de *Formação do Catolicismo Brasileiro (1550–1800)*, ele versa sobre a ideia de que a religiosidade popular é que constituía a mais genuína tradição fiel aos ensinamentos dos evangelhos. Não é exagerado afirmar que também as práticas de devoção popular são marcadas por manipulações e podem servir aos interesses contrários à própria experiência do povo.

Em suas análises, Mainwaring apresenta a posição de neutralidade de agentes de pastorais diante de determinadas situações, alegando a ideia de um caráter intervencionista. Para o autor, alguns agentes de pastorais pensam que sua atuação só pode se efetivar por meio de ações pequenas e não de gestos maiores. Quando se faz um movimento maior é um desrespeito ao ritmo das camadas populares. Para ele, a Igreja deve superar o "basismo" e reconhecer o papel do intelectual junto ao povo. Em sua opinião, não se trata de uma visão pessimista da atuação dos

---

[29] Eduardo Hoornaert escreveu em 2013 o artigo *O que há por trás da religiosidade popular?* Na Revista Vida Pastoral (março-abril). Em sua concepção, a religiosidade popular funcionou como a adaptação das práticas do império romano a uma nova postura religiosa. *Site* visitado em 14 de junho de 2016: http://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-pastorais/o-que-ha-por-tras-da-religiosidade-popular/

agentes de pastoral, mas antes um caminho a ser trilhado com muita perspicácia, discernimento e sabedoria.

Na concepção de Danilo Streck, o *educador popular* é aquele que possibilita as mudanças na realidade, promovendo rupturas e propiciando condições para que o sujeito possa construir sua própria cidadania (STRECK, 2014, p. 87). O educador popular é visto como aquele que valoriza e incentiva a participação de todos, oferecendo um movimento pedagógico a partir da experiência cotidiana.

Em 1970, Emanuel De Kadt escreveu o livro *Catholic Radical in Brazil* (Católicos Radicais No Brasil) publicado em Oxford University Press e, posteriormente, em 2003, pela editora universitária da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). A mais recente versão do livro foi publicada pela UNESCO e MEC. A obra de De Kadt se torna importante texto para compreender as práticas de educação popular em sua relação com o cristianismo católico durante a década de 1970.

O autor ressalta sua atuação junto ao MEB (Movimento de Educação de Base) na fase áurea (1961-1966). O MEB foi criado pela CNBB com o intuito de desenvolver um programa de educação de base por meio de escolas radiofônicas no Norte, Nordeste e Centro-Oeste. A meta desse movimento era instalar

15 mil escolas num espaço de cinco anos, no entanto, foram instaladas oito mil escolas radiofônicas. A relação entre Igreja e governo federal antes do golpe ainda propiciava ações conjuntas com o intuito de reduzir o número de analfabetos no país. Em 1962, o MEB já apresentava que uma de suas principais preocupações era lidar com a questão da *conscientização*.

Segundo De Kadt, a Igreja teve de fazer algumas concessões durante o regime militar para um funcionamento mais eficaz do MEB. A obra de De Kadt mostra como um grupo de católicos foi capaz de mostrar um projeto social e político mais amplo a partir de uma experiência educativa junto às camadas rurais mais pobres no país.

O MEB, inicialmente, tinha a preocupação de lidar com a alfabetização e a catequese, contudo, a atuação dos leigos o fez ganhar um novo perfil, que considerava a realidade do cotidiano das pessoas e comunidades. Uma questão que surgiu logo depois do Concílio foi sobre a não-confessionalidade do MEB. Os bispos não queriam inovar nesse aspecto e conduziram a reflexão no sentido de pensar o MEB como movimento eclesial.

De modo paradoxal, a Igreja partilhava por meio de sua hierarquia do apoio aos militares e empresários que se beneficiavam diretamente com um sistema educacional

reservado às elites e de outro surgia movimentos e pastorais que iniciavam um processo de implantação das ideias conciliares.

> Por um lado, no começo dos anos 60 considerável parcela das forças católicas voltou-se para a educação não escolar da população adulta com financiamento público, o que reduziu a importância da disputa escola pública x escola privada; em segundo lugar, os caminhos tomados pelo Movimento da Educação de Base e o desdobramento das ideias que orientaram os jovens católicos naquele período possibilitaram (e talvez exigiram – como condição para romper com as formas autoritárias tradicionais da educação católica) uma aproximação dos princípios pedagógicos da escola nova (PAIVA, 1983, p. 29).

Paiva afirma que a obra de Paulo Freire funcionou como uma espécie de amálgama entre as ideias pedagógicas presentes no catolicismo personalista e o escolanovismo. De acordo com a mesma autora, as ideias de Freire eram compatíveis com o momento vivido pela Igreja Católica e, por essa razão, terminou tendo ampla aceitação às práxis, com base em seu pensamento.

Para José Francisco de Melo Neto, a *educação popular* é vista como um longo processo no país que foi capaz de promover uma abordagem política e cultural. Nesse contexto, é que nasce o método Paulo Freire. A CEPLAR (Campanha de Educação Popular) iniciou a aplicação desse método que serviu de base para a elaboração do Plano Nacional de Alfabetização em 1964, suspenso no mesmo ano por ocasião do Golpe (MELO NETO, 2016, p. 43).

Assim, antes mesmo de 1964, o mundo católico redesenhou sua atuação, repensando a educação, tendo como público-alvo privilegiado os adultos e não mais apenas as crianças. As palavras do Papa João XXIII que diziam que a Igreja deveria ir ao encontro do povo, se tornavam palpáveis ao longo das experiências no pós-64. Essa nova postura trazia como consequência o fechamento de muitas escolas confessionais católicas e uma reinterpretação da vida religiosa mais articulada com o cotidiano do povo. O surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) se articula com essa intuição.

Para Melo Neto (2016, p. 59), as CEBs constituem um mecanismo importante de profusão da educação popular. As CEBs foram criadas no interior da Igreja e buscaram sua própria emancipação para além do espaço religioso, sobretudo, no campo da educação comprometida com as classes subalternas da sociedade.

1.2 Contribuições de Paulo Freire a *Educação Popular*

A práxis educacional fundamentada na obra de Freire é reconhecidamente expressão que nasceu articulada na mesma época do surgimento da práxis religiosa da *Teologia da Libertação.* Beisegel (2005, p. 35) afirma que Freire, por vezes, é

conhecido apenas como alguém que ofereceu uma metodologia no campo da alfabetização de adultos, atingindo sua máxima expressão em Angicos, no Estado do Rio Grande do Norte. Freire oferece mais do que isso. Sua experiência e perspectiva são articuladas por leituras que emergem das leituras e interpretações que ele mesmo faz de si, do mundo e de sua pedagogia.

Em 1964, Paulo Freire foi preso e acusado de subversão com seu método de alfabetização. Por ocasião do exílio imposto a ele, Freire foi professor na Bolívia e, posteriormente, Chile, assessorando programas de alfabetização. Em 1969, tornou-se assessor da UNESCO e em 1970, professor visitante da Universidade de Harvard. Freire ainda destacou-se por sua passagem junto ao Conselho Mundial das Igrejas Cristãs (COMIC) e, em um momento posterior, se tornou secretário de educação do Estado de São Paulo durante a gestão do governo de Luiza Erundina do PT (Partido dos Trabalhadores).

A alfabetização de adultos evidentemente foi alvo de suas preocupações educacionais, mas com tal prática se estabelecia os caminhos de uma atividade pedagógica mais abrangente que considerasse várias dimensões da vida humana. Para ele, a pedagogia que educa o ser humano não se detém à prática de

inserir pessoas no mundo das letras, mas fazer com que elas sejam capazes de discutir sobre política, economia e os temas do cotidiano.

Paulo Freire se sentia desafiado pelas necessidades do povo a elaborar uma experiência que contemplasse as pessoas e seu universo vocabular com toda sua potencialidade e dinamismo. Sobre essa posição, Freire reconheceu que o passo inicial para uma nova educação popular é a possibilidade de permitir que as pessoas possam se expressar.

> A recusa da cartilha é mais importante do que possa parecer à primeira vista. Se a alfabetização deve começar pelas palavras do povo, pelo seu universo vocabular, é para que o povo possa analisar suas próprias palavras, criar e recriar sua própria linguagem. As cartilhas levam o contrário de tudo isso. Mesmo quando se parte da hipótese mais otimista, isto é, naquelas das cartilhas extraídas – como alguns o fazem hoje – não das palavras do educador, mas de um conhecimento prévio da linguagem popular, o problema permanece inteiro (FREIRE, 2003, p. 40).

Paulo Freire fulgura entre os principais pensadores da educação do século XX. Sua história se entrelaça com o modo de pensar e interpretar o mundo. Dotado de uma sensibilidade extraordinária, podemos ser levados facilmente a contemplá-lo como um guru, mestre ou líder carismático. Mas, como nos recorda Moacir Gadotti, essa postura, no mínimo, nos colocaria à margem da imagem de quem ele realmente foi. Scocuglia também

possui a mesma posição de Gadotti no que diz respeito ao caráter crítico da obra pedagógica de Freire e por essa razão ele destaca:

> Penso que está é uma forma de continuar a discutir a relevância da obra de Paulo Freire, a importância de sua práxis e das suas conexões, a partir da própria recusa de idealizá-lo como guru/ santo/ totem, pelo contrário, admitindo-o como um dos principais cientistas da educação contemporânea. E que, por isso mesmo, um autor incompleto, com lacunas, equívocos, heterogêneo e plural, com fases e etapas diversificadas na construção da sua obra, enfim, como todos os principais pensadores na educação contemporânea (SCOCUGLIA, 2013, p. 8).

Paulo Freire escreveu suas obras em suas "andanças". Aliás, é conveniente afirmar que seu pensar pedagógico é fruto dos contextos onde ele se situa e ainda de sua inserção para resolução de problemas e desafios impostos no século passado. Por essa razão, veremos a obra de Freire se iniciar com um forte apelo à transformação e libertação diante da opressão política nos regimes totalitários. Suas voltas pelo mundo também o conduziram à revisão constante de sua obra. Países de outros continentes, como é o caso de Guiné-Bissau na África, contribuíram diretamente para a nova ação educacional de Paulo Freire.

Por essa razão, como nos recorda Scocuglia, pensar sobre os escritos de Paulo Freire também significa pensar sobre a evolução de sua obra, percebendo as variáveis que dialogam com

o momento vivido por ele. De acordo com Scocuglia, a obra do "primeiro" Paulo Freire se insere em três escritos mais representativos: Educação e atualidade brasileira, Educação como prática da liberdade e Conscientização (SCOCUGLIA, 2013, p.55).

Os critérios que conduzem Scocuglia a delimitar o *"primeiro"* Paulo Freire nesses escritos se articulam nas expressões presentes na obra do pensador pernambucano, associando o binômio educação-política e a transição para a modernização, inserindo as massas populares no processo de desenvolvimento nacional e em sua participação crítica (SCOCUGLIA, 2013, p. 56).

Em seu primeiro livro, *Educação e atualidade brasileira*, Freire já explicitava as marcas de suas atividades e concepções pedagógicas. O pensador na ocasião começava por esclarecer a visão de ser humano que possuía. Certamente, sua leitura antropológica possuía bases em autores como Alceu de Amoroso Lima, Bernanos, Emanuel Mounier, Gabriel Marcel e Jacques Maritain. Sobre isso, é importante destacar que Freire em suas primeiras obras revela a vasta cultura que possui acerca de vários pensadores, estabelecendo contatos dos mais diversos, estampando algumas dificuldades teóricas (BEISEGEL, 2003, p. 44).

De acordo com Scocuglia, Paulo Freire possui uma evolução própria dos grandes intelectuais que escrevem uma vasta obra e permanecem inquietos no seu modo de refletir. O Freire de *Pedagogia do oprimido* não é o mesmo Freire de Educação e Mudança. Disso decorre um pensamento marcado por múltiplas interpretações da realidade, numa perspectiva humanista e uma profunda crença no ser mais humano (SCOCCUGLIA, 2003, p. 25).

Os livros *Pedagogia do oprimido* e *Educação como prática da liberdade* revelam a preocupação de Freire com propostas metodológicas para a alfabetização de adultos e a elaboração de uma pedagogia da resistência. Em ação cultural para liberdade e outros escritos, Freire se preocupa em desvelar a prática de política marcada pela falta de neutralidade.

Freire, em Educação e Atualidade brasileira, apresenta as dificuldades que residem em seu tempo. O texto nasce a partir das dificuldades próprias da década de 1950 e deixa transparecer claramente a visão de ser humano que o autor possui. O ser humano, para Freire, deve estar envolvido nas questões próprias de seu tempo para resolver seus problemas e ao mesmo tempo modificar a realidade na qual está inserido.

> Somente na medida em que nos fizermos íntimos de nossos problemas, sobretudo de nossas causas e de seus efeitos, nem sempre iguais aos de outros espaços e de outros tempos, ao

> contrário, quase sempre diferentes, poderemos apresentar soluções para eles. O problema educacional brasileiro, de importância incontestavelmente grande, é desses que precisam ser vistos organicamente. Precisam ser vistos de pontos de vista de nossa atualidade. No jogo de suas forças, algumas ou muitas dentre elas, em antinomia uma com as outras (FREIRE, 2003, p. 10).

Freire afirma que a prática educacional é que propicia, de fato, a permanência ou alteração de um determinado tipo de estrutura social e política preservando ou extinguindo determinado tipo de cultura. Não há nenhum exagero em afirmar que os traços do existencialismo que teve, certamente Sartre como um de seus maiores expoentes, estão presentes na concepção de *ser humano* de Paulo Freire. Para a filosofia existencialista, o ser humano possui como marca fundamental a existência permeada pela experiência da liberdade diante das decisões, das pessoas e das coisas. Contudo, o mesmo existencialismo considera a ideia de que o ser humano é também um ser relacional.

> Tornemo-nos mais claros. A possibilidade humana de existir – foram acrescida de ser – mais do que viver, faz do homem um ser eminentemente relacional. Estando nele, pode também sair dele. Projetar-se. Discernir. Conhecer.
> É um ser aberto. Distingue o ontem do hoje. O aqui do ali. Essa transitividade do homem faz dele um ser diferente. Um ser histórico. Faz dele um criador de cultura. A posição que ocupa na sua "circunstância" é uma posição dinâmica. Trava relações com ambas as faces de seu mundo – o natural, para o aparecimento

> de cujos entes o homem não contribui mas a que " confere uma significação que varia ao longo da história" e a cultural, cujos objetos são criação sua (FREIRE, 2003, p. 10).

Relendo os textos de Heidegger, podemos encontrar *A Carta sobre o humanismo*, onde o autor reflete que na tradição filosófica ocidental, o ser humano sempre foi apontado como alvo de discussões sobre sua essência constituindo pauta da importante disciplina de antropologia filosófica. Heidegger reflete que o grande equívoco da tradição filosófica foi pensar um ser humano portador de um *essencialismo* que nasceu a partir de contextos distintos. E, assim, de acordo com Heidegger, essa tradição filosófica sempre colocou a essência do homem cercada por uma realidade que não pertence ao mundo em que estamos, a não ser de modo transitório (HEIDEGGER, 2008, p. 332). Todo e qualquer humanismo, segundo o pensador alemão, se fundamenta em uma metafísica (idem, p. 334).

Na concepção de Sartre, o ser humano é um ser que se lança no mundo, na historicidade. "O homem é, antes de mais nada, um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, o homem será antes de mais o que tiver de ser projetado ser" (SARTRE, 2009, p. 18). O homem, em sua leitura possui uma

condição no mundo, não uma essência. Isso significa dizer que não há uma sentença acerca da natureza humana, mas o ser humano é responsável por seus atos e pela construção de sua história com outros.

Assim como Sartre, Freire se distancia das tradições quietistas ou passivas da história. O ser humano, de acordo com a primeira fase do pensamento de Paulo Freire, é um ser que se relaciona com seu ambiente, compreendido como realidade dual por ser apresentada como natureza e ao mesmo tempo outra esfera que é a cultura. O segredo da harmonia entre as duas esferas resulta no fim da hipertrofia da qual fala freire. O homem só pode ser compreendido com essas duas dimensões. O ser humano, portanto, se relaciona com sua circunstância ou historicidade. Assim, também se compreende que o ser humano só existe a partir de sua inserção na realidade. Nisso consiste a autenticidade da vida do homem.

Paulo Freire escreve ainda sobre a ineficácia da educação que não se propõe a apresentar ao homem a criticidade como um valor para conhecimento da própria realidade. Fazendo uma leitura a partir dos textos de Anísio Teixeira, Freire ressalta a importância de uma leitura crítica da realidade. O centralismo, o

verbalismo, autoritarismo são vistos como inexperiência da experiência democrática.

Tal processo não permite que os *educandos* se envolvam com a realidade na qual estão inseridos. Por isso, Freire destaca a necessidade de descentralização da educação considerando a realidade local, regional e nacional. Freire critica o excesso de verbalização da educação contemporânea e destaca o valor da reflexão em torno da democracia[30]. Em outras palavras, não basta alfabetizar as camadas populares, mas também suscitar reflexões em torno da política e da democracia. É no cotidiano, segundo o próprio Freire, que irá acontecer a noção de responsabilidade da qual ele fala.

O autor também esclarece que há distinções entre verbosidade vazia e diálogo. Sua prática educacional prevê o combate à massificação diante do processo de industrialização. Freire afirma que a educação da década de 1950 deveria apresentar um plano com dupla intencionalidade ou duplicidade

---

[30] Marilena Chauí escreveu durante a década de 1980, Cultura e democracia. A obra que reflete sobre a urgência do tema ainda em período militar continua sendo alvo das discussões mais recentes, pois Chauí fez a interpretação do termo a partir de três perspectivas distintas. A primeira questão acerca da democracia se relaciona com a concepção da sociologia, a segunda do olhar filosófico e a terceira a partir da questão histórica. A questão democrática exposta pela filósofa articula democracia e socialismo como realidades distintas que podem se excluir (CHAUÍ, 2011, p. 168).

planos instrumentais: o preparo técnico e a formação de disposições mentais abertas ao novo clima cultural (FREIRE, 2003, p. 20). Com essa última perspectiva, o homem não apenas se torna habilitado para estar no mercado de trabalho, mas contribui na formação democrática do próprio país.

Freire também ressalta que a educação a partir dessa experiência não deve ser sobre o povo ou para, mas com o povo. Isso, Freire chama de educação de classes. Nesse projeto não basta a educação de dentro das escolas. A experiência nova de educação nasce da convivência íntima como povo (FREIRE, 2003, p. 22). Por essa razão, podemos afirmar que há necessidade da utilização de uma linguagem existencial. Isso significa dizer que a educação deve considerar o cotidiano das pessoas.

> Nessa intimidade com grupos de operários e líderes operários também é que fomos compreendendo coisas tão claras e simples como esta: a necessidade, entre os políticos e o povo, de uma comunicação existencial. De uma linguagem existencial, que fale seus problemas, suas dores e apresente soluções concretas e simples. E como, numa democracia, mesmo e principalmente em aprendizagem como a nossa, serão inautênticas as soluções para o povo, que não partam do povo (FREIRE, 2003, p.22).

O pensador destaca que o momento em que escrevera *Educação e Atualidade Brasileira* é o tempo em que se experimenta a antinomia pautada em dois polos: a inexperiência democrática e a emersão do povo na vida pública nacional

(FREIRE, 2003, p. 26). O povo então emerge no espaço político e critica a ineficácia da política brasileira.

Aqui cabe uma nota sobre as razões que conferem a origem de Educação e Atualidade Brasileira. A tese foi fruto da ação e reflexão de Freire ao longo dos dez anos em que trabalhou com o SESI. Além dessa experiência, o autor faz menção a uma experiência paroquial do bairro de Casa Amarela, em Recife.

A tese inicia temáticas como a *Pedagogia do Oprimido* e, posteriormente, isso será aprofundado na obra que carrega esse mesmo título.

O tema da criticidade iniciado nesse texto também será aprofundado por Freire naquela obra subsequente. Convém destacar que Freire está dialogando com o surgimento de um novo modelo de sociedade que tende a abandonar o sistema de escravidão e adotar o sistema industrial em marcha no país.

Freire sabia que pensar sobre isso já é uma práxis política e por isso não cessa de escrever sobre o engajamento do homem no mundo.

> Freire critica com veemência, em vários momentos de sua tese, a desconexão da educação brasileira – verbalista, nocional, palavrosa, resultante de atitude autoritária, acrítica, vertical, assistencializadora – com a contextura histórico-cultural daquela época, que estava a exigir uma educação baseada em atitude democrática, permeável, crítica, plástica. Herança de uma educação jesuíta fundada no antidiálogo do educando com sua

> realidade; antiparticipação no processo de sua educação; antirresponsabilidade diante de sua própria vida, de seu próprio destino (SOUZA, p.45).

Freire esteve atento para o perigo que a experiência do trabalho em fábrica pode representar no processo de desumanização do homem.

> A produção em série, como organização do trabalho humano, é, possivelmente, dos mais instrumentais fatores manifestação do homem no mundo altamente técnico atual. Ao exigir dele comportamento mecanizado pela repetição de um mesmo ato, com que realiza uma parte apenas da totalidade da obra, de que se desvincula, "domestica-o". Não existe atitude crítica total diante de sua produção. Desumaniza-o. Corta-lhes os horizontes com estreiteza da especialização exagerada. Faz dele um ser passivo. Medroso. "Ingênuo". Diante de sua grande contradição: a ampliação das esferas de participação do nosso homem, para que marchemos, provocada pela industrialização e o perigo de esta ampliação sofrer distorção com a limitação da criticidade, pelo especialismo exagerado da produção em série (FREIRE, p.41).

Freire ressaltou que o principal problema da educação não é a simples adequação ao sistema industrial, mas a humanização pela qual o ser humano tende a conhecer e adotá-la como espécie de vocação. O autor não está descartando a real necessidade do imperativo de inserção dos homens na vida econômica, mas antes concebendo uma visão de homem, onde este é protagonista das mudanças substanciais de uma sociedade e ao mesmo tempo o principal responsável na condução de seu destino e de sua sociedade. Freire também refletiu sobre a família e seu papel

educacional. Para o autor, é necessário romper com estruturas patriarcais que vigoraram ao longo de grande parte da história brasileira.

Em sua obra, Freire ressaltou a função do homem junto à realidade que ele pode intervir. É o processo de conscientização do homem que propicia progressivamente sua transformação e as mudanças no mundo. De acordo com Moacir Gadotti, Paulo Freire foi responsável por uma nova apropriação desse termo, apresentando elementos políticos e pedagógicos e, assim, ele define conscientização a partir da leitura da obra de seu amigo.

Em *Conscientização*, obra publicada em 1979, discorre sobre o tema homônimo, mas sem confundir com a questão da tomada de consciência. De acordo com Moacir Gadotti, Paulo Freire deu a expressão *consciência* um conteúdo político-pedagógico a ponto de pensarmos que essa expressão renasce a partir dele.

> Para Paulo Freire, conscientização é o desenvolvimento crítico da tomada de consciência, um ir além da fase espontânea da apreensão do real para chegar a uma fase crítica na qual a realidade se torna um objeto cognoscível. Já a tomada de consciência, ou "prise de conscience", expressão muito utilizada por Jean Piaget, é uma etapa da conscientização, mas não é a conscientização. A conscientização é a tomada de consciência que se aprofunda, é o desenvolvimento crítico da tomada de consciência. A conscientização implica ação e a tomada de consciência, não (GADOTTI, 2016, p.15).

Gadotti reconhece que Paulo Freire é o "pai" desse novo vocábulo. Contudo, o próprio Freire afirma que o vocábulo já existia, mas ele se apropriou conferindo novo significado e ao mesmo tempo tornando-o central em sua obra.

> Costuma-se pensar que sou o ator deste estranho vocábulo, conscientização, por ele ser o conceito central de minas ideias sobre educação. Na realidade, ele foi criado por uma equipe de professores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, em 1964, aproximadamente. É possível citar entre eles, o filósofo Álvaro Pinto e o professor Guerreiro. Quando ouvi pela primeira vez o termo conscientização, percebi imediatamente a profundidade de seu significado, pois estava absolutamente convencido de que a educação, como prática da liberdade, é um ato de conhecimento, uma abordagem crítica da realidade (FREIRE, 2016, p.55).

Para Paulo Freire, a conscientização presente na obra homônima, é compreendida como atitude crítica dos homens para transformação da realidade. Não há como pensar nessa palavra-chave de Freire sem articulá-la com a inserção do ser humano no mundo para transformá-lo. É a conscientização em meio aos processos educacionais que é capaz de libertar os homens nas mais diversas realidades. Uma educação libertadora considera este vocábulo e o insere em um contexto permanente de transformação social, econômica e cultural.

É importante destacar que Freire, já em seu primeiro escrito, revelou uma imagem do ser humano como ser imanente, mas ao

mesmo tempo dotado de transcendentalidade. Por isso, Freire enfocou que o homem está diante de duas grandes realidades uma tangível e outra por vir[31].

> Ao se estudar o comportamento do homem, a sua capacidade de aprender, a licitude do processo de sua educação, não é possível o esquecimento de suas relações com a sua ambiência. Disto ressalta a sua inserção participanete nos doi smundos sem , todavia, a sua redução a nenhum deles. A sua inserção no mundo da natureza, pelas suas características biológicas. A sua colocação no cultural,de que é criador, sem a sua redução a um objeto de cultura (FREIRE, 1959, p.8).

Scocuglia (2006, p.150) aprofundou o tema da *conscientização* na obra de Freire expondo algumas acepções do termo. A primeira acepção do termo conscientização concerne à capacidade crítica diante da realidade e das coisas. Outra compreensão é a de que conscientização passa necessariamente pela autocompreensão de que o oprimido pertence a uma classe social. A terceira acepção diz respeito à conscientização como processo de consciência política.

Freire, já desde *Educação e Atualidade Brasileira*, revelou uma preocupação com o assistencialismo tão presente nos regimes populistas que experimentamos no século passado. Para o

[31] Paulo Freire acredita que o ser humano é dotado de esperanças, projetos e sonhos e nisso consiste sua transcendentalidade.

pensador, a educação tem por tarefa estabelecer a experiência do diálogo, pois, este, é a base da democracia (FREIRE, 1959, p.14).

Por se tratar do primeiro escrito, algumas categorias como, por exemplo, *libertação*, ainda não aparece de forma tão explícita. Freire enfatiza uma ação que seja capaz de promover as pessoas, tornando o homem agente de sua própria realização, colocando como dotado de uma postura crítica diante de *si* e *sua comunidade* (FREIRE, 1959, p.14).

Em *Educação e atualidade brasileira* fica patente que nenhum projeto educacional que se considere libertador pode se esquivar da prática do diálogo (SOUZA, 2010, p.35).

Dentre suas obras de maior alcance, podemos dizer que três delas exerceram enorme poder sobre os educadores brasileiros durante a década de 1960, 1970 e 1980. São elas: Educação como prática da liberdade, Pedagogia do Oprimido e, Extensão e Comunicação.

De acordo com Weffort, Freire elaborara as linhas mestras de sua visão pedagógica e de seu método de ensino em *Educação como prática da liberdade*. A obra de Freire não pode ser compreendida como apenas mais uma teoria educacional, mas obra que resulta da inserção de autor que está envolvido nas lutas populares. Essa obra foi escrita após a queda de João

Goulart, nos intervalos das prisões e concluído no exílio. Esse texto nasceu no contexto de indignação diante de um país onde os analfabetos constituíam metade da população brasileira.

A obra *Educação como prática da liberdade* explicita a postura de um Paulo Freire envolvido na educação popular, preconizando um modelo educacional que não apenas se articule com a questão da alfabetização no país, mas traga novo ânimo à vida das pessoas diante de um regime de opressão.

Por essa razão Weffort enfoca o valor que Freire apresenta a questão da liberdade:

> A visão da liberdade tem nesta pedagogia uma posição de relevo. É a matriz que atribui sentido a uma prática educativa que só pode alcançar efetividade e eficácia na medida da participação livre e crítica dos educandos. (...) O respeito a liberdade – que nunca são chamados de analfabetos, mas de alfabetizandos – é anterior mesmo à organização dos círculos (WEFFORT, 1978, p.10).

Jung Mo Sung apresenta o termo *liberdade* como um conceito central na antropologia freiriana. A ausência de liberdade é o que desestabiliza o homem e o acomoda ou o adapta a uma dada sociedade. Para o mesmo autor, o conceito de liberdade também não se resume às transformações econômicas ou sociais. Para Mo Sung (2010, p.242), a liberdade também possui uma dimensão subjetiva fundamental na concepção antropológica de Freire. O

ser humano é marcado por uma experiência fontal de liberdade que o responsabiliza pela construção de seu destino.

Nessa perspectiva, como apresenta o próprio Weffort, *alfabetização* e *conscientização*[32] jamais se excluem. A noção de liberdade presente em Paulo Freire não tem suas origens nos pensadores liberais de tradição anglo-saxônica, mas, sobretudo, na perspectiva cristã e existencialista. Weffort também acredita que a noção de liberdade presente em Freire, em *Educação como prática da liberdade* também se revela como herdeira de um humanismo que possui suas bases na Grécia Antiga, onde o ser humano é alvo privilegiado do ato de educar.

O mesmo prefaciador de sua obra apresenta Freire como um Sócrates[33] da educação popular. O autor ressalta a mudança substancial na pedagogia freiriana com relação ao personagem de Platão e ao mesmo tempo evoca o caráter inaudito dessa transformação junto às camadas populares.

---

[32] Sobre o termo conscientização, falaremos mais adiante sobre as acepções do termo na obra de Paulo Freire.

[33] Na tradição filosófica, Sócrates se destaca pelo uso da maiêutica e pela compreensão de que os sujeitos são portadores de um conhecimento que deve ser gerado e apresentado pelo indivíduo. Do ponto de vista social, Sócrates de acordo com a tradição platônica é responsável por contribuir na educação e despertar filosófico de alguns jovens das elites econômicas da Grécia Antiga, mas não das camadas populares.

> No método de ensino seria possível, por exemplo, encontrar algo da maiêutica socrática, pois como em Sócrates, a conquista do saber se realiza através do exercício livre das consciências. Contudo, será preciso reconhecer que a maiêutica tem aqui uma significação particular. Os participantes do diálogo no círculo de cultura não são uma minoria de aristocratas dedicada a especulação, mas homens do povo. Homens para os quais, as palavras tem vida porque dizem respeito a seu trabalho, à sua dor, à sua fome. Daí que esta maiêutica para as massas comprometa desde o início o educando, e também o educador, como homens concretos, e que não possa limitar-se jamais ao escrito aprendizado de técnicas ou de noções abstratas (WELFORT, 1978, p. 13).

Freire destacou logo no início de sua obra que não há educação fora das sociedades humanas e não há homem no vazio (FREIRE, 2013, p. 51). É um texto pensado a partir e para a sociedade brasileira com todas as suas contradições durante os difíceis anos de ditadura militar. O autor ressaltou que essa sociedade precisa ser transformada substancialmente. Deve nascer uma sociedade de homens-sujeitos da história.[34] A Educação para Freire só pode ser compreendida como um ato libertário e comprometido com o mundo. Nisso, ele aponta a necessidade de excluir modelos educacionais onde o ser humano é visto como objeto e não como sujeito de sua própria ação no mundo (FREIRE, 2013, p. 52). O autor pensa não apenas num

[34]A expressão homem aparece no texto *Educação como prática para a liberdade* e *Pedagogia do Oprimido* para falar sobre o ser humano, contudo em Pedagogia da esperança, Freire ressalta a necessidade de alterar a linguagem machista presente em sua obra inicial.

homem-sujeito, mas também em uma sociedade transformada e, portanto, igualmente sujeita da história. Como o próprio autor reconheceu, por vezes, esse novo modelo educacional, essa nova leitura de mundo pode ser apresentada como perigosa subversão, lavagem cerebral e massificação.

Paulo Freire apresentou o homem como um ser transcendental, mas também ciente de sua própria finitude e, portanto, um ser temporal. Para ele, o ser humano é dotado de uma *ontologia* que o coloca diante de uma *experiência religiosa* e ao mesmo tempo *libertadora*. O ser humano *existe* e sua existência não se reduz à experiência vital, mas se relaciona com a herança *existencialista* presente no pensamento de Freire. Esse *ser*, na concepção de Freire, está dentro e fora da história, herda e incorpora a vivência e sua *cotidianidade*. A existência do ser humano no mundo não pode ser vista como mera passividade ou temporalidade (no sentido restrito da expressão). O *ser humano* não se reduz à acomodação de seu contexto, mas modifica, transforma, cria e recria seu *lócus*.

Tal experiência do *ser humano* em sociedade expressa sua posição no mundo, evidenciando toda sua *liberdade*. O ser humano é um ser de *liberdade* e, por isso, é capaz de alterar e transformar toda sua existência. Essa *liberdade* não é expressão

daquela tão apregoada pelo liberalismo, mas, nasce da leitura de textos de Heidegger, Gabriel Marcel e Sartre. Destaca-se também no texto de Freire a opção dele em reconhecer na *liberdade* a verdadeira natureza do ser humano. Sem cair em um discurso metafísico, Freire destaca a validade da *liberdade* para que o *ser humano* não se "coisifique"[35].

Por essa razão, Freire criticou a prática do *assistencialismo* tão presente nas práticas sociais realizadas pelo Estado durante o período pré-militar. Tal expressão, aparentemente caridosa, conduz as pessoas a uma passividade e nenhuma transformação relevante na ordem social. Dessa reflexão decorre o princípio de *responsabilidade.* O *assistencialismo* não cria vínculos com as pessoas a não ser por motivações políticas.

A resposta para essa dificuldade é educação pautada na estrutura dialogal, na qual o ser humano sairia da transitividade ingênua para transitividade crítica. Essa transitividade crítica é que está na base da verdadeira democracia.

> Daí ser esta transitividade crítica característica dos autênticos regimes democráticos e corresponder a formas de vida altamente permeáveis, interrogadoras, inquietas e dialogais, e oposição às formas de vida "mudas", quietas e discursivas, das fases rígidas e militarmente autoritárias, como infelizmente

[35] Sobre o processo de coisificação, Paulo Freire toma tal expressão de Erich Fromm que destaca a coisificação como processo de acomodação permanente no indivíduo.

> vivemos hoje, no recuo que sofremos e que os grupos usurpadores do poder pretendem apresentar como reencontro com a democracia (FREIRE, p.84).

É importante ressaltar que Paulo Freire valorizou e evidenciou adequadamente a importância da inserção do *ser humano* em suas lutas e com seu recorrente desejo de mudar o mundo, mas também nos revela as questões da subjetividade antes relegadas em modelos filosóficos[36]. Paulo Freire ressalta que esse escrito é um testemunho de seus ideais, de suas lutas e das privações pelas quais passou por ocasião da ação dos militares.

> Este ensaio tentará um pouco da história, dos fundamentos e dos resultados deste empenho no Brasil. Empenho que custou a seu autor, obviamente, o afastamento de suas atividades universitárias, prisão, exílio. Empenho que não se arrepende e que lhe valeu também compreensão e apoio de estudantes, intelectuais, de homens simples do povo, engajados todos eles no esforço de humanização e libertação do homem e da sociedade brasileira (FREIRE, 2003, p. 53).

A questão da *libertação* está na raiz da existência humana. Ela é expressão da *transcendência* que há no ser humano. Freire, em *Educação como prática da liberdade*, apontou o ser humano como um *ser transcendental*, aberto ao infinito, graças à sua finitude. Por mais paradoxal que pareça, Freire intuiu que a dimensão transcendental do ser humano está posta como uma dimensão

[36] Sobre isso é importante ver a relação existente entre Paulo Freire e o marxismo.

religiosa[37]. Por essa razão, Freire evidenciou que a religião nunca poderia ser para a dominação ou alienação das pessoas. "Exatamente porque, ser infinito e indigente, tem o homem na transcendência, pelo amor, o seu retorno à sua fonte, que o liberta" (FREIRE, 2003, p. 56).

O texto de *Educação como prática da liberdade*, de acordo com Carlos Alberto Torres (2014, p. 201), se converteu numa espécie de texto básico capaz de influenciar nas orientações da *II Conferência Episcopal Latino-americana*, realizada em Medellín em 1971. Em 1967, exilado no Chile, Paulo Freire escreveu *Pedagogia do Oprimido* apresentando as motivações para uma segunda obra. Suas primeiras palavras na obra dizem respeito ao caráter ameaçador da experiência da *liberdade*. O que temem as pessoas diante de tal experiência? Será que a crítica diante de uma determinada situação de opressão é capaz de desmoronar tantos conceitos basilares na vida das pessoas? (FREIRE, 1967, p. 32).

> O medo da liberdade, de que necessariamente não tem consciência o seu portador, o faz ver o que não existe. No fundo, o que teme a liberdade se refugia na segurança vital, como diria Hegel, preferindo a à liberdade arriscada. Raro, porém, é o que manifesta explicitamente este receio de liberdade. Sua tendência é, antes, camuflá-lo, num jogo manhoso, ainda que, as vezes,

[37] Sobre essa questão do ser humano como um ser aberto a transcendência, pode ser destaca a obra de Edgar Morin, A Ética. Em tal obra, o autor apresenta a questão da religação como questão última do ser humano.

> inconsciente. Jogo artificioso de palavras em que aparece ou pretende aparecer como o que defende a liberdade e não como o que a teme.
> As suas dúvidas e inquietações empresta um ar de profunda seriedade. Seriedade de que fosse o zelador da liberdade. Liberdade que se confunde com manutenção do status quo. Por isto, se a conscientização põe em discussão este status quo, ameaça, então, a liberdade (FREIRE, 1967, p.33).

Tal obra revela a preocupação de Freire acerca do processo de *conscientização* se propõe a realizar. Os conceitos pensados por Freire objetivam transformar a realidade na qual as pessoas estão inseridas. Desse modo, em *Pedagogia do Oprimido*, Freire já atentou para a questão da *subjetividades,* mas esta articulada com uma posição dialética. As *subjetividades* são consideradas, mas sempre evitando o risco de cair no egoísmo. Essa deve ser expressão da relação entre liberdade e libertação. É a experiência da liberdade na subjetividade que inicia a promoção da libertação das pessoas. Freire percebe que não trabalhar essa dimensão nas práticas educacionais pode incorrer no risco dos *oprimidos* reproduzirem sempre os ideais dos *opressores.*

Para Freire, o momento em que o texto foi escrito (ano de 1968) revela a relação entre *opressores* e *oprimidos* e ambos partilham de um processo de desumanização. A tarefa dos *oprimidos*, portanto, é libertar a *si* e aos *opressores* (FREIRE, 1967, p. 41).

> O grande problema está em como poderão os oprimidos, que "hospedam" o opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida em que se descubram "hospedeiros" do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua prática libertadora (FREIRE, 1967, p. 43).

Essa experiência de reproduzir as ações e práticas dos *opressores*, Freire considera não como uma admiração, mas uma aderência ao *opressor.* Na base deste problema também está o modelo de homem emancipado. O homem e sua verdadeira natureza são identificados pelos *oprimidos* ao próprio *opressor*. O *homem novo* que emerge dessa relação não pode ser o *oprimido* que alcançou *status* e propriedade e que reproduz aquilo de que ele foi vítima.

De acordo com Paulo Freire, *opressores* e *oprimidos* são polos opostos das relações sociais. Mas é possível que se instalem relações de opressão até mesmo entre os *oprimidos* (OLIVEIRA, 2010, p. 294). Os *oprimidos*, por vezes, possuem medo de sua experiência libertária. A experiência de acomodação presente em seu *cotidiano* pode causar o sentimento de que é preferível contentar-se com aquilo que já possuem, a ter de buscar algo novo. Nesse sentido, Freire comparou a *libertação* a um "parto doloroso". O "parto" faz nascer um *homem novo*, não mais *opressor* ou *oprimido*, mas homem em processo contínuo de

libertação (FREIRE, 1967, p. 49). O homem que nasce a partir desse ato libertário é aquele que age de modo solidário propiciando a transformação da realidade objetiva.

O próprio Freire alertou sobre os perigos de se cair em um *subjetivismo* ou *psicologismo*. Sua teoria não se articula de modo nenhum com essa postura. A práxis é imersão no mundo para transformá-lo e não para o isolamento sem nenhuma vinculação com o mundo existente. Mas, o que Freire compreende como *Libertação*? De acordo com Lauren Ila Jones, *liberdade*, *conscientização* e *revolução* formam uma tríade que desemboca no conceito de *libertação*. Libertação é, portanto, uma práxis que nasce da reflexão e ação dos homens para transformação do mundo (JONES, 2010, p. 243). A libertação é expressão de contestação diante de um mundo carente de transformação e repleto de desigualdades.

A *pedagogia do oprimido*, portanto, se configura como ato fundante de uma nova educação popular. Tal pedagogia, é *humanista* e *libertadora* compondo duas fases fundamentais: a primeira diz respeito ao desvelamento que os *oprimidos* vão fazendo acerca do *mundo* para transformá-lo, e a segunda, por meio de uma práxis constante, passando de uma *pedagogia do*

oprimido para uma pedagogia dos homens em processo permanente de libertação (FREIRE, 1967, p. 57).

Acerca do conceito de *humanização*, nosso pensador afirmou que, por vezes, *ser* e *ter* são identificados como a mesma realidade por parte dos opressores. O grito por *libertação* e *humanização* feito pelos *oprimidos* soa como *subversão* e *rebeldia* (FREIRE, 1967, p. 65). A ação efetivada junto aos *oprimidos* não pode ser confundida com a *ação assistencial* ou *vanguardista*. De acordo com nosso autor, a *libertação* é uma práxis que nasce dos próprios *oprimidos* e não de uma ação *sobre* eles.

> A ação política junto aos oprimidos tem de ser, no fundo, "ação cultural" para a liberdade, por isto mesmo, ação com eles. A sua dependência emocional, fruto da situação concreta de dominação em que se acham e que gera também sua visão inautêntica do mundo, não pode ser aproveitada a não ser pelo opressor. Este é que se serve desta dependência para criar mais dependência.
> A ação libertadora, pelo contrário, reconhecendo esta dependência dos oprimidos como ponto vulnerável, deve tentar, através da reflexão e da ação, transformá-lo em independência. Esta, porém, não é doação que uma liderança, por mais bem intencionada que seja lhes faça. Não podemos esquecer que a libertação dos oprimidos é libertação de homens e não de coisas. Por isto, se não é autolibertação – ninguém se liberta sozinho -, também não é libertação de uns feita por outros (FREIRE, 1967, p. 73-74).

Em *Pedagogia do Oprimido*, Freire critica a *concepção bancária de educação*. Tal concepção, diz respeito a uma experiência de manipulação por parte dos *opressores.* Na

concepção bancária da educação, o saber é doação dos mestres aos alunos[38]. Sobre essa relação na *educação bancária*, Freire esboça o seguinte quadro:

> O educador é o que educa; os educandos, os que são educados;
> O educador é o que sabe; os educandos, os que não sabem;
> O educador é o que pensa; os educandos, os pensados;
> O educador é o que diz a palavra; os educandos, os que a escutam docilmente;
> O educador é o que disciplina; os educandos, os disciplinados;
> O educador é o que opta e prescreve sua opção; os educandos, os que seguem a prescrição;
> O educador é o que atua; os educandos, os que têm a ilusão de que atuam, na atuação do educador;
> O educador escolhe o conteúdo programático; os educandos, jamais ouvidos nesta escolha, se acomodam a ele;
> O educador identifica a autoridade do saber com sua autoridade funcional, que opõe antagonicamente à liberdade dos educandos; estes devem adaptar-se às determinações daquele;
> O educador, finalmente, é o sujeito do processo; os educandos, meros objetos.
> Se o educador é o que sabe, se os educandos são os que nada sabem, cabe àquele dar, entregar, levar, transmitir o seu saber aos segundos. Saber que deixa de ser de "experiência feito" para ser de experiência narrada ou transmitida (FREIRE, 1967, p. 82).

Para Freire, *ninguém educa ninguém*. A educação se dá em si com outros mediatizados pelo mundo (FREIRE, 1967, p. 95). A educação bancária imobiliza os seres humanos diante do mundo ao passo que o apelo de Freire consiste na mudança do mundo a partir da educação dos indivíduos. Aliás, a educação em sua

[38] Freire evita o uso do termo aluno. Sua preferência pelo termo alfabetizando ou educando expressa a caminhada de aprendizagem que as pessoas fazem ao longo de sua vida.

concepção só se articula com o mundo para melhor transformá-lo (FREIRE, 1967, p. 103). O diálogo é o encontro entre os seres humanos, mediatizados pelo mundo para transformá-lo. Por essa razão, o mundo bem como o ser humano, são realidades que devem ser amadas, pois só assim eles serão transformados (FREIRE, 1967, p. 110).

Freire destacou que a interpretação da realidade e de suas contradições devem partir do olhar do oprimido. É ele quem está em condições de apontar os caminhos da transformação da sociedade. A *pedagogia do oprimido* não pode ser elaborada ou efetivada pelos opressores, pois somente a leitura do mundo a partir dos oprimidos pode alterar a ordem social.

Sobre a elaboração do livro *Ação Cultural para a liberdade e outros escritos*, o próprio Freire afirmou:

> Depois de um longo período de hesitação, resolvi, afinal, juntar neste volume alguns dos textos que escrevi entre 1968 e 1974. Textos entre os quais somente uns poucos tem sido amplamente divulgados, sobretudo em inglês e espanhol. (...) Juntamente com Extensão ou Comunicação, publicado no Brasil em 1970, por Paz e Terra, alguns deles talvez aclarem certos possíveis vazios entre Educação como *Prática da Liberdade* e *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 1975, p.7).

Convém destacar a posição que Freire possui diante de seus escritos e ideias. Ele não está fechado às revisões ou críticas, pois a base de sua teoria remonta ao diálogo. Tal diálogo, evidenciou a

troca de experiências e o surgimento de um conhecimento não apenas epistemológico, mas também existencial.

Freire desde o início de *Ação Cultural para a liberdade* expôs os riscos de reduzir o ato de educar a alfabetização e, esse, por sua vez, ao ato de disseminar palavras. As palavras não são mágicas, nem cumprem uma função messiânica. Freire chamou tal ato de transfusão de palavras e como tal é incapaz de incidir em alguém transformação substancial da sociedade (FREIRE, 1975, p. 17).

O autor não considerou o analfabetismo como uma "erva-daninha" ou uma "chaga" na sociedade, mas expressão concreta de uma sociedade injusta. Nesse sentido, a alfabetização não é uma questão meramente pedagógica, metodológica, mas política (FREIRE, 1975, p. 18). A teoria em Freire é constantemente revisada pela prática. Tal prática, propicia sempre a revisão do que o autor pensa por ele e por outros, configurando um saber sempre dinâmico. Algo de que não lhe resta nenhuma dúvida é que sua teoria nasceu com o objetivo de propiciar a *libertação* dos indivíduos e a transformação do mundo.

O livro, *Ação cultural para liberdade e outros escritos,* foi editado em Genebra, mas redigido a partir das experiências vividas por Freire em outros lugares a exemplo de Santiago no

Chile. Nos textos escritos a partir de Santiago, Freire reforçou o caráter transformador das comunidades que conheceram o valor da palavra a partir da experiência de seu cotidiano. O processo de alfabetização não se reduziu à experiência de letramento, mas foi além por meio de conquistas e práticas políticas (FREIRE, 1975, p. 30).

Freire em *Ação Cultural para a libertação* (texto presente em *Ação Cultural para a liberdade* e outros escritos) expõe que sua prática pedagógica não é neutra, mas demarca uma posição política, acentuadamente crítica, repleta de valores e detentora de uma filosofia humanista (FREIRE, 1975, p. 52). Assim, *analfabetos* ou *alfabetizandos*, como afirmou o próprio Freire, não poderão modificar sua situação de explorados, a não ser que haja uma transformação revolucionária em uma sociedade de classes (FREIRE, 1975, p. 57).

Desse modo, a prática educacional é revolucionária, pois não se detém da resposta fácil para os problemas da vida e da sociedade. O educador é, portanto, dotado de uma denúncia e, ao mesmo tempo, o portador do anúncio de novas utopias. A utopia para Freire é sinônimo de esperança (FREITAS, 2010, p. 412). Da necessidade de mudanças na sociedade, Freire retomou a expressão *classe para si* presente em Marx. É somente como

classe para si que aquilo que é utópico pode ser efetivado na história. Paulo Freire é analisado por diversas matizes e as posições político-ideológicas e religiosas fazem com que ele seja interpretado com possibilidades múltiplas.

> Paulo Freire é o único pedagogo latino-americano citado hoje em todo o mundo. Seu trabalho foi recebido de maneira contraditória: os católicos conservadores o acusam de marxista, ao passo que os marxistas radicais o rotulam de católico, nacionalista e populista. Sua originalidade consiste em articular uma prática educativa transformadora com a síntese educativa transformadora com a síntese filosófica de diversas famílias ideológicas (PREISWERK, 1998, p. 45).

1.3 Contribuições da *Teologia da Libertação à Educação Popular*

A *Teologia da libertação* é um movimento vasto que tem suas bases na Teologia latino-americana, ou seja, essa prática teológica nasce a partir de um contexto e propõe uma elaboração teologal que considere o lugar social, político e econômico para se fazer teologia. A obra que inaugura esse movimento é *Teologia da libertação – perspectivas,* de Gustavo Gutierrez, em 1971.

Leonardo Boff reconhece que esse é o texto fundador ao lado de uma espécie de movimento de circularidade teológica compartilhada por ele, Gutierrez, José Comblin, Hugo Assmann. De acordo com o filósofo e teólogo Enrique Dussel, a *Teologia da libertação* tem suas bases na obra de Paulo Freire, produzida na

década de 1960. Posição semelhante também possui o teólogo Clodovis Boff ao reconhecer Paulo Freire como teólogo da libertação. Sobre isso, temos textos importantes de Paulo Freire que ressalta a atividade do teólogo da libertação e ainda a sua confissão em assumir-se como um "enfeitiçado" pela Teologia.

De acordo com Michael Löwy, a *Teologia da libertação* é vista como atividade de teólogos que se propõem a revisar as abordagens e linguagem teológica do mundo cristão contemporâneo, considerando a realidade latino-americana. Por essa razão, o mesmo autor prefere a utilização do termo *cristianismo da libertação* tendo em vista que a maior parte dos participantes desse amplo movimento são pessoas dos mais diversos ambientes cristãos e, por vezes, sem nenhum contato com a discussão teológica considerada mais arrojada (LÖWY, 1997, p. 56). No nosso caso, continuaremos usufruindo o termo *Teologia da libertação* tendo em vista a ampla divulgação do termo nas mais diversas áreas e países sem reduzir a experiência teórica.

Löwy (1997, p. 58) afirma que tal experiência é constantemente combatida pelo Vaticano[39]e pelo CELAM

[39] Comprovando essa posição de Michel Löwy, podemos citar o *Documento Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação* promulgado em 1984, durante o Pontificado de João Paulo II, tendo como Prefeito da Congregação para Doutrina da fé o Cardeal Joseph Ratzinger.

(Conselho dos Bispos da Igreja Latino-americana). Para Löwy, a Teologia da libertação propiciou no ambiente eclesial católico uma cisão visibilizando uma Igreja ao lado dos pobres e outra ao lado das elites dominantes. Desse modo, usar a expressão "Igreja[40]" prevendo um conglomerado tão extenso pode ocasionar em uma infidelidade à experiência histórica e ainda em generalizações equivocadas.

De acordo com Löwy, as práticas libertárias presentes em movimentos e sindicatos ganham uma nova experiência com a influência da teologia da libertação.

> Sua dedicação à causa dos explorados tem como objetivo razões espirituais e morais inspiradas pela cultura religiosa, pela fé cristã e pela tradição católica. Além disso, essa dimensão moral e religiosa é um fator essencial na motivação de milhares de ativistas cristãos nos sindicatos, nas associações de moradores, mas comunidades de base e nas frentes revolucionárias. Os próprios pobres se conscientizam de sua condição e se organizam para lutar como cristãos que pertencem a uma Igreja e são inspirados por uma fé (LÖWY, 1997, p. 58).

Isso nos recorda a posição de Rodrigo Patto de Sá Mota (2009, p. 24) que tanto famílias quanto religiões, possuem um modo específico de formar culturas políticas, impregnando nos

[40] O termo Igreja tem suas origens na língua grega e pode ser traduzido por assembleia ou comunidade. Contudo, há uma confusão no campo vocabular para utilização do termo. A Igreja não se reduz a hierarquia eclesial. Ela é mais ampla. Possui um caráter institucional exposto na hierarquia, mas também religiosos e leigos que são sua imensa maioria.

indivíduos posturas que se vinculam diretamente a valores, convicções, elementos teleológicos e teológicos. As famílias e as instituições religiosas são responsáveis por incutir no indivíduo um tipo de cultura política onde a fundamentação de opções políticas se dá por meio de valores, costumes e convicções. No nosso caso, o mundo eclesial, e não apenas a *Teologia da Libertação*, é responsável por alguns pressupostos para interpretação da realidade.

Löwy alerta que a *Teologia da libertação* não é um discurso social e político, mas uma reflexão teológica e espiritual que considera a realidade na qual estão inseridos como fundamentais para uma fé autêntica. De acordo com esse mesmo autor, a *Teologia da libertação* se configura numa experiência que inaugura e se constitui como superação da sentença que lhe foi apresentada por Marx e Engels.

> Será que a religião ainda é, como Marx e Engels a consideravam no século XIX, um reduto da reação, do obscurantismo? Será que ela ainda é uma espécie de narcótico, que intoxica as massas e as impede de pensar e agir claramente em seus próprios interesses? Em grande medida a resposta é "sim". A visão de Marx e Engels se aplica muito bem às correntes fundamentalistas das principais religiões (cristã, judaica e muçulmana), ao conservadorismo católico, à maioria dos grupos evangélicos (e sua expressão da chamada "Igreja Eletrônica") e à maioria da novas seitas religiosas – algumas das quais, como a como a Igreja de Moon, não são nada mais que uma combinação cuidadosa de manipulação financeira, lavagem cerebral obscurantista e um

> anticomunismo fanático. No entanto, a emergência do cristianismo revolucionário e da Teologia da Libertação na América Latina (e em outras regiões) abre um novo capítulo histórico levanta questões também novas que não podem ser respondidas sem uma renovação da análise marxista da religião (LOWY, 1997, p. 11).

Para a *Teologia da libertação*, os *pobres* e *oprimidos* são os agentes de sua própria *libertação* e considerados como sujeitos de sua própria história. Assim, os pobres não são meros receptáculos de práticas assistencialistas do Estado, da Igreja ou de outras instituições.

Há na perspectiva de Löwy (1997, p. 63) uma série de princípios básicos que norteiam a prática da *Teologia da libertação*. Podemos destacar os seguintes: a luta contra a idolatria (novos ídolos, mercado e opressores), libertação humana como prenúncio de uma libertação integral, crítica à teologia dualista de tendência platônico-aristotélica[41], uma nova leitura da Bíblia[42], uma crítica ao capitalismo, o uso do marxismo

---

[41] Há certo consenso em afirmar que Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino representam respectivamente Platão e Aristóteles. Em Aristóteles não há dualismo no mundo, mas a intepretação que Santo Tomás fez sobre ele preservou elementos platônicos influenciando na antropologia filosófico-teológico do período escolástico. Tal crítica já havia sido realizada por Martin Lutero no início da modernidade, mas ainda assim, não conseguiu superar um teor claramente dualista acerca da natureza humana.

[42] Acerca da leitura do texto bíblico convém destacar que as páginas do livro do Êxodo constituem uma espécie de texto-base para refletir sobre a relação opressor-oprimido.

como instrumento sócio-analítico, a opção pelos pobres e o desenvolvimento das comunidades eclesiais da base.

De acordo com a interpretação de Löwy, a *Teologia da libertação* não teve a adesão da grande maioria dos católicos, mas foi significativo o fato da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) terem acolhido essa proposta ao longo dos anos de regime militar. Isso significa dizer que a Igreja (comunidade de fieis e a hierarquia) não constitui um monólito inquebrável e uniforme; pelo contrário, ao longo desses anos teremos várias expressões distintas do catolicismo convivendo por vezes de modo tenso com os adeptos da nova teologia.

Ainda, para esse pensador, a *Teologia da libertação* (ou mais apropriadamente em sua perspectiva, o *cristianismo da libertação*) se configura como um *Movimento Social* que combina as mudanças internas e externas ao mundo eclesial a partir da década de 1950. Esse período lança as bases da *Teologia da libertação* expondo todas as mudanças do século passado e a necessidade de inserção e atualização da mensagem evangélica junto aos pobres. Contudo, o marco fundacional, em sua opinião, foi a publicação de *Teologia da libertação – perspectivas,* de Gustavo Gutierrez.

Para João Batista Libânio (p. 15), a *Teologia da libertação* impacta nas relações sociais, políticas e eclesiais, tornando-se assim, um movimento de ampla abrangência. Com a *Teologia da Libertação* houve um fortalecimento de mecanismos e setores mais avançados da Igreja. No caso paraibano, Dom José foi importante referência para que isso acontecesse. A compreensão de Dom José sobre *Teologia da Libertação* é a de que ela tem por objetivo libertar o ser humano por inteiro.

> A única teologia que serve para nós é a Teologia da Libertação. Se o povo está oprimido ou em dificuldades físicas, morais ou sociais. Então, o povo precisa caminhar pra libertação. Deus não quer que seu povo fique escravo. Está sendo escravo de muitas coisas, né. Hoje t'á sendo escravo das drogas, do sexo sem amor, né... Então é escravidão. Então a teologia que me serve não é aquela teologia indutiva que eu pegava os princípios e tudo isso vou aplicar, não. Mas a Teologia da Libertação em que eu começo a ver a realidade. Qual é a realidade que está aí? Deus quer a coisa assim? Não quer! Que precisa mudar? Vou logo trabalhar para a libertação disso. Quando eu penso em libertação, aí eu vou ver o que produz essa situação do povo? Então vou ver que existem causas disso. (...) temos que libertar o povo dessa exploração. Então todo esse trabalho da Teologia da Libertação é um negócio muito a partir do Evangelho, muito a partir da Palavra de Deus. Só que para fazer análise da realidade, eles usaram o esquema marxista. Análise da realidade. Então começaram a dizer que a teologia da Libertação era coisa de comunista, coisa do materialismo, etc., etc...mas não, ela simplesmente isso: um esforço de ajudar o povo a sentir que ele deve se unir para ser Filho de Deus. Deus não quer nenhum filho dele escravo. Então você não deve ser escravo nem da fome, nem do subdesenvolvimento, nem da droga. Tem que se libertar de tudo. Libertação é isso! Onde é que está havendo opressão? Então, vamos trabalhar com o povo para que ele se liberte (Depoimento de Dom José Maria Pires ao autor, em 01 de junho de 2011).

É importante perceber que a *Teologia da libertação* não é apenas um discurso sobre os dogmas, mas um modo de fazer teologia prevendo a libertação em todas as dimensões da vida humana. Nessa perspectiva, Dom José Maria Pires se assemelha à posição de Gustavo Gutierrez e outros teólogos latino-americanos.

Em 1974, Gustavo Gutiérrez escreveu a obra que inaugurou uma nova perspectiva teológica e ao mesmo tempo uma nova metodologia pastoral. Gutierrez, padre jesuíta, nasceu no Peru, estudou em Louvain e Lyon, mas sempre conviveu com comunidades muito pobres da periferia de seu país. No início de sua obra, Gutierrez afirma que *Teologia da libertação – perspectivas* é uma tentativa de unir fé e contexto histórico.

> Este trabalho busca uma reflexão, a partir do evangelho e das experiências de homens e mulheres comprometidas com o processo de libertação neste subcontinente de opressão e espoliação que é a América Latina. Reflexão teológica que nasce dessa experiência compartilhada no esforço pela abolição atual da atual a situação de injustiça e pela construção de uma sociedade diferente, mais livre e mais humana. A rota do compromisso libertador foi empreendida por muitos na América Latina, entre eles por um número crescente de cristãos: a suas experiências e reflexões deve-se o que possa haver de valido nessas páginas. Nosso maior desejo é não trair suas vivencias e esforços por elucidar o significado de sua solidariedade com os oprimidos (GUTIERREZ, 1971, p. 51).

Gutierrez tem diante de seus olhos um modo de se fazer teologia que nasceu a partir das vivências das pessoas e do

cotidiano social. Não é a escrivaninha, o antigo escritório do escolástico que fará emergir o discurso e a práxis da *Teologia da libertação*, mas a partir do contato com os oprimidos e seu cotidiano. Assim, a teologia não é uma tarefa ingênua ou abstrata, mas uma realidade que parte do *cotidiano*, buscando interpretar a realidade tendo como referência a Bíblia e uma leitura de base marxista. Prevendo possíveis acusações acerca de seus escritos teológicos, Gutierrez estampa claramente que o conceito libertação é uma realidade mais ampla que o caráter socioeconômico. Na sua compreensão, o discurso libertador faz parte da antropologia teológica cristã e ainda de um projeto soteriológico revelado na pessoa de Jesus (GUTIERREZ, p.53).

A *Teologia da libertação* é um modo de compreender a fé a partir da práxis histórica, libertadora e subversiva dos pobres e oprimidos do mundo, das classes exploradas, das etnias desprezadas e das culturas marginalizadas. O autor destaca que a tarefa primordial da Igreja não é a doutrinação ou a pregação religiosa, mas o envolvimento com a libertação das pessoas e da própria instituição. O exercício da prática cristã não pode ser exposto de forma simples ou ingênua, mas pautado em razões mais profundas.

Gustavo Gutierrez realizou uma crítica à leitura dualista herdada da tradição helênista, estabelecendo a necessidade de superar a concepção de que há dualidades entre *corpo e espírito*, *história sagrada e história profana*. Gutierrez expõe que a teologia nos primeiros séculos se articulava com uma leitura espiritual dos textos bíblicos e graças às mudanças culturais e à oficialização do cristianismo como religião do império, ela se reformulou propondo articular fé e razão[43].

Gutierrez analisando a trajetória da produção teológica, percebeu que houve uma separação entre a teologia compreendida como exercício espiritual da teologia produzida nos espaços acadêmicos. Segundo o autor, o Concílio de Trento foi responsável em parte, pela repercussão de uma argumentação à moda tomista para interpretação dos dogmas e disciplina eclesiástica. Onde reside o problema do saber teológico, segundo Gutierrez? Na separação entre fé e vida, cotidiano e esfera religiosa, clérigos e povo.

O teólogo já expressava que o verdadeiro exercício teológico não está distante da realidade que produz teologia. O cristão, portanto, não deve ser um alienado diante dos problemas do

[43] Não é incomum ainda na Idade Antiga, vermos o debate sobre a aceitação ou rejeição das filosofias pagãs como outra via do conhecimento religioso. O ápice desse tipo de empreitada intelectual é atingido pela escolástica, tendo Santo Tomas de Aquino como seu maior expoente.

mundo. Pelo contrário, pautado em Maurice Blondel, Gutierrez criticou o espiritualismo vazio e propõe a reflexo crítica da ação.

De acordo com Gutierrez, a Nova Teologia não pode se esquivar de conhecer a obra de Marx e a força de seu pensamento.

> A isso se acrescenta a influência do pensamento marxista centrado na práxis, dirigido para a transformação do mundo. Tem seus inícios em meados do século passado, porém sua gravitação se acentuou no clima cultural dos últimos tempos. Muitos são os que por isso pensam, com Sartre, que "o marxismo como marco formal de todo pensamento filosófico de hoje, não é superável". Seja como for, de fato, a teologia contemporânea acha-se em inesquivável e fecunda confrontação com o marxismo. E em grande parte estimulado por ele é que, apelando a suas próprias fontes, o pensamento teológico orienta-se para uma reflexão sobre o sentido da transformação deste mundo e sobre a ação do ser humano na história (GUTIERREZ, 1971, p. 66).

Esses fatores aludem a necessidade de pensar sempre a comunhão religiosa como precedida de uma convivência marcada pela solidariedade, justiça e o desejo de transformação social. Por essa razão, o autor escreveu sobre a necessidade de abandonar uma teologia abstrata sem considerar os dilemas da América Latina. De acordo com o autor, a tarefa do teólogo não pode se esquivar de um compromisso social mais engajado nas lutas e nos sonhos das camadas populares. Desse modo, a Igreja se protege da acusação de se tornar a legitimadora de

determinado tipo de sociedade. Relendo Schillebeeckx, Gutierrez evoca a imagem de que a hermenêutica do Reino de Deus consiste em fazer que o mundo seja melhor. É a hermenêutica política do Evangelho que certamente inspira e motiva muitos agentes de pastoral, causando desconforto pelas mudanças que são sugeridas em uma instituição milenar e na sociedade latino-americana.

De acordo com Gutierrez, alguns autores (teólogos) da *Antiguidade* já buscavam articular a teologia a uma práxis no mundo, mas tal tendência constitui mais uma exceção do que regra. A utilização da espiritualidade e de um saber racional para Teologia, não é condenada pelos *teólogos da libertação*, pelo contrário, eles reforçam que espiritualidade e saber não se separem, mas são pressupostos para uma práxis na história.

> Por tudo isso, a teologia da libertação nos propõe, talvez, não tanto um novo tema para a reflexão quanto uma nova maneira de fazer teologia. A teologia como reflexão crítica da práxis histórica é assim uma teologia libertadora, uma teologia da transformação libertadora da história da humanidade, portanto, também da porção dela – reunida em eclesia – que confessa abertamente Cristo. Uma teologia que não se limita a pensar o mundo, mas procura situar-se como um momento do processo por meio do qual o mundo é transformado: abrindo-se – no protesto diante da dignidade humana pisoteada, na luta contra espoliação da imensa maioria da humanidade, no amor que liberta, na construção de uma nova sociedade, justa e fraterna – ao dom do Reino de Deus (GUTIERREZ, 1971, p.73).

Não basta apenas refletir sobre o mundo, mas é necessário intervir em tais realidades apontando os limites e dificuldades e se comprometendo continuamente a transformar o mundo. Gutierrez denunciou por meio de *Teologia da libertação – perspectivas* uma interpretação equivocada acerca da noção de *desenvolvimento*. O desenvolvimento se deu de forma desigual propiciando um atraso junto aos grupos considerados menos ativos economicamente. O desenvolvimento foi apresentado, segundo Gutierrez, como sendo algo negativo e uma clara oposição ao subdesenvolvimento. De acordo com Gutierrez, o desenvolvimento não pode ser confundindo com mero crescimento econômico ou com a sensação de bem-estar, pelo contrário, desenvolvimento deve ser visto como a relação que compreende os aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais de um povo. Assim, o teólogo, na verdade, está fazendo uma crítica a lógica do capitalismo que acredita que basta apenas um desses itens para o desenvolvimento de uma nação. Citando F. Perroux, Gutierrez afirma que desenvolvimento é a combinação de mudanças mentais e sociais de uma população que produz, mas que se torna cada vez mais consciente de seu papel no mundo. Por essa razão, a lógica de uma leitura humanista não é

exclusividade dos ambientes cristãos, mas compartilhada por outras vertentes filosóficas e também pedagógicas.

Para o teólogo, o desenvolvimento das nações não pode estar acima das experiências entre os indivíduos. Em sua concepção, a crítica ao desenvolvimento situa a origem do agir revolucionário. Em sua percepção, o termo desenvolvimento recebeu rapidamente a interpretação pejorativa na América Latina por considerar que o lócus dessa experiência é expressão daqueles que detém o poder econômico. Nessa direção, ele também criticou o processo de modernização.

> Desenvolvimento passou a ser sinônimo de reformismo e modernização. Isto é, de medidas tímidas, ineficazes a longo prazo, quando não falsas e finalmente contraproducentes para alcançar uma verdadeira transformação. Os países pobres têm cada vez mais consciência de que se subdesenvolvimento é subproduto do desenvolvimento de outros países, devido ao tipo de relação mantido atualmente com eles (GUTIERREZ, 1971, p. 82).

Na perspectiva do pensador uruguaio, o oposto do desenvolvimento (ou desenvolvimentismo) não é o subdesenvolvimento, mas a libertação. Relendo Marx e outros autores, Gutierrez estabeleceu uma nova relação com o paradigma epistemológico. O conhecimento autêntico deve considerar a transformação da sociedade e dos indivíduos. Por essa razão, o teólogo afirma que tratar da libertação social e

econômica não constitui uma exclusão da subjetividade dos indivíduos, mas revelam a experiências de homens na história.

A teologia da libertação deve ser vista como a possibilidade tangível de se fazer teologia considerando a realidade e o cotidiano das pessoas. Para o teólogo, não é possível fazer teologia sem repercussões e uma práxis oriunda das realidades terrestres.

Gutierrez ainda escreveu que, o marxismo não é um pensamento filosófico que em nada possa contribuir para a elaboração da nova teologia. O marxismo, segundo o autor, é responsável para que a teologia da libertação se defronte cada vez mais com uma realidade carente de crítica dialética. É o agir transformador do homem no mundo que ressalta uma das principais características dos cristãos. Dentre as acusações que ferem os princípios da *teologia da libertação* está a do *imanentismo*. Para Gutierrez, isto é fruto de uma incompreensão da obra de tais teólogos e ainda daquela visão dualista. Para o autor, o *presente* e o *futuro* não são excludentes, mas partes de uma mesma realidade.

> Finalmente a redescoberta, em teologia, da dimensão escatológica, levou a perceber o papel central da práxis histórica. Se a história humana é, antes de tudo, abertura ao futuro, ela aparece como tarefa, como que fazer político; construindo-a, o homem orienta-se e abre-se ao dom que dá sentido último à

> história: o encontro definitivo e pleno com o Senhor e com os demais. "Fazer a verdade", como diz o Evangelho, adquire assim significação precisa e concreta: a importância do agir na existência cristão. A fé num Deus que nos ama e nos chama ao dom da comunhão plena com ele e da fraternidade entre os homens não é alheia à transformação do mundo e leva necessariamente à construção dessa fraternidade e dessa comunhão na história. Ainda mais: apenas realizando essa verdade se verificará, literalmente falando, nossa fé (GUTIERREZ, 1971, 66).

Gutierrez (1971, p. 67) também indicou claramente que a *Teologia da libertação* não se atém apenas à ortodoxia, mas, sobretudo, a *ortopraxia.* Citando, Schillebeeckx, o autor reforçou que durante muitos séculos a Igreja se deteve no discurso sobre a fé, proclamando verdades (dogmas) e praticamente nada foi feito para a transformação do mundo.

De acordo com o autor, é irrenunciável a relação entre fé e vida. A vida é centrada num compromisso de transformação marcada pelo cuidado e serviço aos outros. Isso já é um ensaio da atividade do teólogo. Somente quando os sujeitos são capazes de perceber que o cotidiano está repleto da presença divina e paradoxalmente carente da realização de sua vontade é que o mundo pode ser alterado. Por essa razão, Gutierrez proclama que a atividade inovadora da teologia da libertação não diz respeito apenas às bases da elaboração teologal, mas a superação de um teologia ingênua e detentora de toda palavra da verdade para

uma postura de acolhida e transformação do mundo. A reflexão teológica, portanto, se torna crítica da sociedade e da Igreja interpeladas pela fé que expressam e ao mesmo tempo pelos apelos da história (GUTIERREZ, 1971, p. 68).

Gutierrez, portanto, inaugurou a articulação entre pastoral e teologia. Na sua concepção, não é a teologia que gera a pastoral, mas exatamente do espaço pastoral é que se nasce a atividade do teólogo. Da realidade nasce uma reflexão crítica capaz de alterar a ordem social e o cotidiano das pessoas.

O termo *desenvolvimento* é resultado de uma síntese que reflete as aspirações dos povos pobres durante décadas. Contudo, tal leitura passou por críticas considerando a interpretação presente nas políticas desenvolvimentistas na América Latina (GUTIERREZ, 1971, p. 81). O termo *desenvolvimentismo* é carregado de sentido pejorativo em toda a América Latina. Tal frustração foi decorrente da relação entre projeto desenvolvimentista e capitalismo, ou seja, quem promoveu a maior parte dos empreendimentos em desenvolvimento na América Latina foram os países que, por sua vez, também controlavam a economia. Por essa razão, era necessário não atacar, nem criticar os grandes interesses econômicos, pois estes

interesses possuíam como defensores aqueles que financiavam o desenvolvimento no país.

Desenvolvimentismo passou a ser sinônimo de *reformismo* e *modernização*. Isto é, medidas tímidas, ineficazes causando um desenvolvimento em alguns países e em outros a experiência de subdesenvolvimento. Gutierrez afirmou que o desenvolvimento de alguns países se dá mediante o subdesenvolvimento de outros.

> Isso leva a uma situação mais conflituosa do processo. O desenvolvimento deve atacar as causas da situação, das quais a mais a mais profunda é dependência econômica, social, política e cultural de alguns povos em relação a outros, expressão de dominação de algumas classes sociais sobre outras. Buscar melhorias dentro de uma situação, no plano de certa racionalidade científica. Apenas uma quebra radical do presente estado de coisas, uma transformação profunda do sistema de propriedade, o acesso ao poder da classe explorada, uma revolução social que rompa com tal dependência podem permitir a passagem a uma sociedade diferente, a uma sociedade socialista. Ou, pelo menos, torná-la possível (GUTIERREZ, 1971, p. 82).

Gutierrez apresentou o modelo socialista como alternativa à realidade que vigorava na época. Para o teólogo era necessário um modelo que causasse rupturas profundas para que se estabelecesse o verdadeiro desenvolvimento mediante mudanças estruturais. Para ele, a *libertação* é um processo integral. Libertação é o processo que rompe com as estruturas que

impedem a liberdade do ser humano. Gutierrez assinala que os povos oprimidos têm muito a ensinar aos demais povos evidenciando um autêntico processo de libertação colocando em pauta o valor dos países periféricos (GUTIERREZ, 1971, p. 84).

O teólogo também falou da necessidade da *libertação* dos indivíduos em sua subjetividade. Libertação, segundo Gutierrez, não apenas a nível econômico ou social, mas também a nível psicológico. Libertação não compreendida como evasão das lutas exteriores, do enfrentamento social, mas uma libertação que modifique o ser humano e o modo como ele concebe e conduz sua própria história.

Gutierrez acreditou que houve pouca ênfase à *libertação* a nível interno que considerava a subjetividade dos indivíduos. "Ademais, a alienação e a espoliação, assim como a própria luta pela libertação dessa situação, tem incidências no plano pessoal e psicológico que seria grave descurar em um processo em prol da construção de uma sociedade e de uma humanidade novas" (GUTIERREZ, 1971, p. 89).

Na sua compreensão, a *libertação* não se dá de forma abstrata, mas por meio da experiência de conquista da liberdade histórica que não se efetiva sem luta.

> Conceber a história como processo de libertação humana é perceber a liberdade como conquista histórica; é compreender que a passagem de uma liberdade abstrata para uma liberdade real não se realiza sem luta – cheia de obstáculos, de possibilidades de extravio e tentações de evasão – contra tudo o que oprime o ser humano. Isto implica não apenas melhores condições de vida, mudança radical de estruturas, uma revolução social, mas muito mais: a criação de contínua, e sempre inacabada, de uma nova maneira de ser pessoa, uma revolução cultural permanente (GUTIERREZ, 1971, p. 90).

Em *A verdade vos libertará – confrontos*, Gutierrez escreveu sobre a importância do ato de pensar conferido aos pobres. O teólogo ainda escreveu sobre a importância da Teologia da libertação para modificação do mundo latino-americano combatendo a pobreza e pondo um fim a um discurso conformista em alguns segmentos religiosos (GUTIERREZ, 1990, p. 143).

Hugo Assmann escreveu o texto *Teologia desde la práxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Assmann também está nas origens da *teologia da libertação* e, por essa razão, é importante compreender seu pensamento teológico e ao mesmo tempo buscar suas contribuições para as práticas pastorais e de educação popular.

Assmann escreveu sua primeira obra em 1968, advertindo sobre a Teologia alemã e sua recém elaborada teologia da

esperança[44]. Em 1969, escreveu um pequeno folheto com o título *Teologia de la Liberación: uma evaluación prospectiva* tornando-se um dos marcos fundacionais da teologia da Libertação. Assmann propôs que a América-latina a partir de seu contexto elabore sua própria teologia. Esse autor é quem primeiro colocou não apenas a categoria povo no enfoque teológico, mas também a categoria classe.

Para o teólogo, a política é um lugar privilegiado para o bom exercício teológico, pois a leitura que este faz da história é a de que é somente na história que Deus pode se revelar, logo eis o lugar privilegiado para a práxis teologal. A teologia é constantemente desafiada a elaborar um discurso que considere a ação como pré-requisito. O modo como a teologia vinha sendo elaborada na América Latina até então era aquele que não considerava a realidade.

> Se a situação histórica de dependência e dominação de dois terços da humanidade, com seus 30 milhões anuais de mortos de fome e desnutrição, não se converte no ponto de partida de qualquer teologia cristã hoje, mesmo nos países ricos e dominadores, a teologia não poderá situar e concretizar historicamente seus temas fundamentais. Suas perguntas não serão perguntas reais. Passarão ao lado do

[44] A teologia da esperança teve como principal expoente a figura de Jurgen Moltmann. Para Moltmann, o futuro revela quem será Deus. Por essa razão, Deus está envolvido na história dos homens.

> home real. Por isso, como observava um participante do encontro de Buenos Aires, "é necessário salvar a teologia do seu cinismo". Porque, realmente, diante dos problemas do mundo de hoje, muitos escritos de teologia se reduzem a um cinismo (ASSMANN, 1976, p. 40).

O conceito de *libertação* não é um conceito vago em sua obra. Assmann compreendeu que o conceito de *libertação* implica numa ruptura com relação à análise desenvolvimentista. Sua compreensão é a de que a América Latina não é um povo sem desenvolvimento, mas, sim, um povo dominado por outras potências.

A novidade de sua obra assinala que o cristão não vê o mundo como um lugar de condenação, mas um lugar de transformação. Por essa razão, critica algumas posições da Igreja que articulam apenas as realidades posteriores à existência do homem nesse mundo. Para Assmann, a fé possui uma dimensão política e por essa razão, a Igreja é continuamente convidada a rever seus discursos e práticas. Assim, a Igreja deve não apenas lutar por igualdade entre as pessoas, mas também pelo fim de estruturas que violam a dignidade da pessoa humana e das comunidades. É por essa razão que ele fala sobre a necessidade de uma revolução social e política onde o povo é seu principal protagonista.

Disso decorre o conceito de práxis histórica elaborado por Assmann. O ser humano por ser político, se historiciza. Tal práxis

histórica é libertadora. Só há práxis libertadora quando há práxis histórica. O ser humano, portanto, deve elaborar estratégias e táticas para viver melhor essa experiência.

Assmann não elimina o aspecto transcendental de sua experiência. A fé para ele é o principal motivo para que a revolução seja efetivada. "A fé cristã é indissociável de um projeto histórico socioeconômico e político" (ASSMANN, 1971, p. 48). A práxis libertadora, de acordo com o teólogo, está fundamentada na experiência do Deus Libertador[45].

O teólogo também refletiu sobre a questão da verdade no exercício teológico. Em sua concepção, verdade não pode ser vista como conceito abstrato, que geralmente se articula com certa visão de mundo das classes dominantes. É somente na práxis que se acentua a verificação da verdade. Assim, para esse teólogo fica muito claro que o verdadeiro modo de se fazer teologia é com a própria história e nela.

[45] É recorrente nos teólogos latino-americanos a releitura dos textos do Êxodo que evocam a atuação de Javé (Deus) em favor de seu povo se opondo ao poder de Faraó.

Para José Comblin, a teologia deveria ser pensada a partir da realidade latino-americana[46]. Desse modo, desde sua chegada ao Brasil e, posteriormente, no Chile, Comblin escreve teologia considerando os sonhos e as esperanças da América Latina.

Para ele, três fatos foram fundamentais para o surgimento da *Teologia da Libertação*. O primeiro foi o *Concílio Vaticano II*, o segundo a promulgação da *Populorum Progressio* do Papa Paulo VI e o terceiro as conclusões presentes na *Conferência Latino-Americana de Medellín.* Em meio aos encontros específicos dos teólogos da Teologia da libertação que aconteceram ao longo da década de 1960, Comblin foi presença assídua junto a Gutierrez e outros.

A *Teologia da libertação* foi um movimento discreto que iniciou de forma independente do espaço institucional. Em tais reuniões não estavam apenas os religiosos ou representantes de movimentos eclesiais, mas também membros de movimentos sociais libertários. Inicialmente, os teólogos da libertação consideravam a teologia de Comblin ainda muito europeia (MUGGLER, 2013, p. 74). Contudo, o teólogo belga resolveu, por

[46] De acordo com Monica Muggler, José Comblin ao longo dos primeiros anos de produção da Teologia da Libertação esteve presente em alguns encontros com aqueles que eram reconhecidos como os fundadores desse movimento. Para a autora, Comblin evitava se apresentar como um dos fundadores por compreender que aquela teologia deveria ser promovida e propagada pelos teólogos latino-americanos.

vez, se identificar com a realidade latino-americana até os últimos dias de sua vida.

Os primeiros trabalhos de Comblin gravitam sobre o tema da Teologia da Revolução (1970). Foi escrito em Francês e posteriormente traduzido para a língua espanhola e portuguesa. Os textos de José Comblin durante a década de 1980 se articularam com a perspectiva do teólogo uruguaio Juan Luís Segundo. Na perspectiva de ambos se fazia necessário à libertação da teologia, em sua linguagem, abordagens e métodos.

Durante a década de 1980, se iniciou um trabalho mais sistemático da escrita da teologia da libertação por meio do nascimento da Coleção Teologia e Libertação. Foram 54 livros escritos por teólogos na América Latina com o apoio explícito de 117 bispos, mas que sofreu as represálias de Roma. Nessa coleção, Comblin escreveu dois volumes: "Antropologia Cristã" e o "Espírito Santo e a libertação".

De acordo com José Comblin, a *teologia da libertação* é uma reinterpretação da teologia tradicional à luz dos pobres da América Latina. É expressiva a profusão de textos que o Pe. José Comblin escreveu à piedade popular e às opções que fez ao longo de sua vida. É explícita sua admiração aos padres do nordeste,

vistos como místicos e solidários para com os pobres a exemplo do Pe. Cícero Romão e do Pe. Ibiapina.

Percebendo a realidade na qual estava situado, Comblin elaborou uma prática pastoral e teologal onde unia o saber popular. A criação da experiência da Teologia da Enxada era uma prova inconteste dessa opção de Comblin em João Pessoa e no Chile. Para Comblin, a teologia e a práxis cristã são indissociáveis.

> A paixão pelo Reino de Deus ajunta-se o sentido de uma missão no mundo. Ou melhor, está incluído. Se percorrermos a história das grandes épocas de santidade, veremos que foram animadas por um sentimento bem forte de importância e valor. Os cristãos que dominaram e arrastaram sua época foram homens que haviam concebido de maneira muito viva as necessidades do momento: necessidades da Igreja, necessidades do mundo – e se sentiram chamados para responder a isso, chamados para uma missão urgente, necessária, inelutável, entregaram-se apaixonadamente à sua vocação (COMBLIN, 1971, p. 179).

Em seu texto *Antropologia Cristã*, José Comblin apresenta a novidade de sua postura com relação ao ser humano. Num texto teológico, o autor o insere em seu lugar próprio que é a história. De acordo com Mu Sung, além dessa inserção no meio popular para fazer teologia, José Comblin se destaca por um alto nível de criticidade que contempla até mesmo a própria teologia da libertação.

> Na época, ainda muito influenciado pelo otimismo do pensamento marxista, eu estava estudando o tema teologia da história. A leitura do texto de Comblin foi como um abalo sísmico no meu edifício teológico que recém saíra do chão. Como estudante de teologia, eu tinha assumido se m muita criticidade uma noção muito presente na teologia da libertação da época: a história caminhava para a libertação, nós estávamos construindo o Reino de Deus e o próprio Deus estava a nossa frente, nos guiando na travessia do deserto, para a conquista da terra prometida. Foi a primeira vez que li um texto de um teólogo da libertação. Devo confessar que esse senso crítico de Comblin – que depois encontrei em outros autores como Juan Luis Segundo e Hugo Assmann-, que abarca também crítica a própria corrente teológica a que pertence, me marcou muito (MO SUNG, 2012, p. 140).

A compreensão que existe de *teologia da libertação* não é a de uma teoria que serve a práxis, mas o contrário. É do chão da história, da relação dialética *oprimido-opressor* que emerge um fazer teológico.

Pablo Richard faz as seguintes considerações sobre Teologia da Libertação:

> A definição simples da Teologia da Libertação é contida em diversas formulações mais ou menos correntes:
> A teologia da libertação é a reflexão crítica da práxis sobre a fé (esta é a definição mais clássica). A teologia da libertação é uma teologia da salvação nas condições concretas, históricas e políticas de hoje. A teologia da libertação é uma teologia militante, que utiliza como fator de racionalidade, o da análise e o da transformação da história. Todas essas definições têm, como articulação fundamental, a da dialética de duas realidades básicas: a práxis da libertação e a fé explícita, vivida e refletida no interior desta práxis (RICHARD, 2006, p.22).

É evidente que a Teologia em si é incapaz de analisar todas as questões que envolvem o ser humano, por essa razão, a *Teologia da Libertação* se utiliza das ciências humanas e sociais para analisar a realidade e apontar respostas a partir de uma perspectiva religiosa. De acordo com Jung Mu Sung, Comblin, é um teólogo comprometido com sua própria metodologia. Para Comblin só há sentido fazer teologia estando presente e junto às comunidades eclesiais mais pobres.

Apesar de não serem considerados *teólogos da libertação* no momento fundacional, esse movimento merece destaque em sua trajetória como escritores e pensadores dessa teologia os irmãos Clodovis e Leonardo Boff. Ambos oferecem textos que refletem sobre a Teologia da libertação e ainda sobre uma Igreja que é desafiada continuamente por esse exercício teológico. À época, Leonardo e seu irmão Clodovis estavam finalizando o seus doutorados na Alemanha.

O próprio Leonardo Boff destacou que escreveu sua primeira obra de teologia da libertação, *Jesus Cristo Libertador* em 1972. É importante aqui destacar a opinião que Leonardo Boff possui sobre o surgimento da teologia da Libertação. Para ele, a teologia da libertação colocou o pobre como o centro da reflexão

teológica, mas não como coitados à espera da ação de terceiros, mas, sim, protagonistas de sua própria libertação.

> Efetivamente, a Teologia da libertação é uma teologia incompreendida, difamada, perseguida e condenada pelos poderes deste mundo. E com razão. Os poderes da economia e do mercado a condenaram porque ela cometeu um crime para eles intolerável: optou por aqueles que estão fora do mercado e são zeros econômicos. Alguns setores eclesiásticos ade grande poder a condenaram por cair, segundo eles, numa "heresia" prática ao afirmar que o pobre pode ser construtor de uma nova sociedade e também de outro modo de ser Igreja. Antes de ser pobre ele é um oprimido, ao qual a Igreja deveria sempre se associar em processo de libertação. Isso não é politizar a fé, mas praticar uma evangelização que inclui também o político. Consequentemente, quem toma partido pelo pobre-oprimido sofre acusações e marginalizações por parte dos poderosos, sejam civis, sejam religiosos (BOFF, 2014, p. 11).

A *Teologia da libertação* não é um movimento que cai do céu, mas revela um amadurecimento de décadas de caminhada dos movimentos por libertação na América Latina.

A teologia da libertação, na verdade, se constitui uma teologia que desafia todas as outras teologias, pois não parte de abstrações, mas do mundo dos pobres, daqueles que são estão crucificados. Para se fazer teologia da libertação, Leonardo observa que se faz necessário a efetivação dos seguintes passos:

> 1) Um encontro espiritual, vale dizer, uma experiência do crucificado sofrendo nos crucificados;2) uma indignação ética pela qual se condena e se rejeita tal situação como desumana, que reclama superação;3) um ver atento, que implica uma análise estrutural dos mecanismos produtores de pobreza-

> opressão;4) um julgar crítico –seja aos olhos da fé, seja aos olhos da sã razão – sobre o tipo de sociedade que temos, marcada por tantas injustiças e a urgência de transforma-la;5) um agir eficaz, impulsionado pela fé, que faz avançar o processo de libertação a partir dos próprios oprimidos;6) um celebrar, que é um festejar coletivo das vitórias alcançadas.
> 2) Este método é usado na linguagem do cotidiano, seja pelos meios populares que se organizam para resistir e se libertar, seja pelos grupos intermediários dos agentes de pastoral, de padres, bispos, religiosos e religiosas, leigos e leigas, cujo discurso é mais elaborado, seja pelos próprios teólogos, que buscam rigor e severidade no discurso (BOFF, 2014, p.18).

Para Leonardo Boff e outros teólogos da libertação, tal *Teologia* constitui uma forma global e nova de se fazer teologia que visa uma práxis transformadora e eficaz. Com isso, o fazer teológico não é a tarefa última, mas a mudança social é que se constitui o objetivo principal. De acordo com Leonardo Boff, a teologia da libertação nasceu da experiência de fé que confronta as situações de injustiça. Na concepção de Leonardo Boff, pobre não é apenas aquele que passa por um drama pessoal da privação de alguma necessidade ou direito. Em sua concepção o pobre é um fenômeno que resulta da experiência de opressão formando um grande bloco social (BOFF, L. 2012, p. 15).

Em sua leitura sobre o termo libertação, Leonardo Boff acrescentou que a libertação não pode ser considerada mero reformismo ou assistencialismo, mas antes o fomento para que os pobres e oprimidos sejam os sujeito de sua própria libertação.

A ação assistencial pode até confirmar um gesto de caridade diante do pobre, mas nunca de libertação. Na concepção reformista, os pobres podem até alcançar algum desenvolvimento, mas as estruturas sociais permanecem as mesmas. Sobre libertação ele afirma:

> Os pobres vencem sua situação oprimida quando elaboram uma estratégia mais adequada à transformação das relações sociais; é aquela da libertação. Na libertação, os oprimidos se unem, entram num processo de conscientização, descobrem as causas de sua opressão, organizam seus movimentos e agem de forma mais articulada. Inicialmente reivindicam tudo o que o sistema imperante pode dar (melhores salários, condições de trabalho, saúde, educação, moradia, etc.); em seguida, agem visando uma transformação da sociedade atual na direção de uma sociedade nova marcada pela participação ampla, por relações sociais mais equilibradas e justas e por formas de vida mais dignas (BOFF, 2012, p. 17).

Na concepção de Leonardo Boff, o cristianismo não pode mais ser taxado de ópio do povo, mas além de oferecer um espírito crítico é capaz de se comprometer com a libertação das pessoas e comunidades. De acordo com Leonardo Boff, o Evangelho não se dirige apenas ao homem moderno, mas, principalmente, aqueles que não possuem a dignidade humana e os direitos fundamentais: os “não homens” (BOFF, L, 1992, p. 19).

A *Teologia da libertação* é, portanto, uma reflexão que nasceu na prática. Qualquer tipo de teorização teológica prevê inicialmente a situação na qual as pessoas estão inseridas. A

Teologia da libertação além do caráter supracitado é um legítimo exercício teologal (profissional) que está em consonância com aquilo que é refletido em qualquer comunidade eclesial de base mais simples que possa existir. Na concepção de Leonardo Boff, a teologia da libertação ocupa decisivamente três espaços. Vejamos o quadro feito pelo próprio Leonardo Boff:

Quadro 1: Quadro sinótico das acepções da Teologia da Libertação feito por Leonardo Boff (

	Teologia da libertação profissional	**Teologia da libertação pastoral**	**Teologia da libertação popular**
Descrição	Mais elaborada e rigorosa	Mais orgânica com relação a prática	Mais difusa capilar, quase espontânea
Lógica	De tipo científico: metódica, sistemática e dinâmica	Lógica da ação: concreta, profética, propulsora	Lógica da vida: oral, gestual, sacramental
Método	Mediação socioanalítica, Hermenêutica e Mediação Prática	*Ver, julgar e agir*	Confrontação: Evangelho e Vida
Lugar	Institutos Teológicos, seminários	Institutos Pastorais, centros de formação	Círculos Bíblicos, CEBs, etc.
Momentos privilegia-dos	Congressos teológicos	Assembleias eclesiais	Cursos de treinamento
Produto-res	Teólogos de profissão (professores)	Pastores e agentes de pastorais: leigos, irmãs, etc.	Participantes das CEBs com seus coordenadores
Produção oral	Conferências, aulas, assessorias.	Palestras, relatórios	Comentários, celebrações, dramatizações
Produção escrita	Livros, artigos	Documentos pastorais, mimeografados vários	Roteiros, cartas

Fonte: (BOFF, L.2002, p. 43).

De acordo com Leonardo Boff, a Teologia da Libertação é uma mesma fonte teológica que se expressa por meio de várias matizes. O que unifica as experiências é a uma fé transformadora fundamentada na história. "isso quer dizer que a substância da Teologia da Libertação de Gustavo Gutierrez é a mesma que a de um lavrador cristão do Nordeste brasileiro" (BOFF, L, 2002, p. 27). Nessa perspectiva, a centralidade da leitura teológica nasce das CEBs e as demais aprimoram por meio de uma linguagem específica, mas remontando a tradição do mundo dos oprimidos. Partindo desse princípio aquele que pensa a fé nessa perspectiva é também teólogo (idem, 2002, p. 28).

Com a Teologia da Libertação aprendemos que religião e política, bem como outros assuntos que interferem no cotidiano são facetas de uma realidade e ao mesmo tempo se entrelaçam. De acordo com Löwy, a *teologia da libertação* é um movimento intelectual que nasce no ambiente eclesiástico, mas ao mesmo tempo uma práxis. É uma práxis que antecede a existência do escrito que tem como base os movimentos emergentes da Ação Católica e a nova postura de alguns padres, religiosos e religiosas diante da vida social dos países latino-americanos. O termo teologia da libertação é contestado por Löwy, pois para ele, a maioria que compõe tal movimento não é de teólogos, mas de

pessoas da mais diversas áreas e também igrejas. Por essa razão, ele opta pelo termo *Cristianismo da libertação* (LOWY,1997, p. 57). Para esse estudioso, a Teologia da libertação é perseguida dentro do espaço eclesiástico desde o início da década de 1970. E para corroborar com tal posição basta recordar os documentos emitidos pela Santa Sé no início da década de 1980.

Para Löwy, o que une os teólogos da libertação são os seguintes pontos:

> 1. A luta contra a idolatria (não o ateísmo) como o inimigo principal da religião, isto é, contra os novos ídolos da morte adorados pelos novos Faraós, pelos novos Césares e pelos novos Herodes: Bens materiais, Riqueza, o Mercado, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a "Civilização Ocidental Cristã".
>
> 2. Libertação humana histórica como a antecipação da salvação final em Cristo, o Reino de Deus.
>
> 3. Uma crítica da teologia dualista tradicional, como produto da filosofia grega de Platão, e não da tradição bíblica na qual a história humana e a história divina são diferentes, mas inseparáveis.
> 4. Uma nova leitura da Bíblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como a do Êxodo, que é vista como paradigma da luta de um povo escravizado por sua libertação.
>
> 5. Uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como uma forma de pecado estrutural.
>
> 6. O uso do marxismo como instrumento sócio-analítico a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classe.

> 7. A opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua luta pela autolibertação.
>
> 8. O desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres como uma nova forma de Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista (LOWY,1997, p. 61)

A partir do que foi apresentado acima podemos perceber que a Teologia da Libertação estabeleceu uma nova práxis teologal e, ao mesmo tempo, se aproximou dos anseios das camadas populares e dos movimentos que buscam a libertação na América-Latina.

1.4 Relações entre a *Pedagogia freiriana e a Teologia da libertação*

A *educação popular* e a *Teologia da libertação* evidenciaram uma clara opção por uma *educação de classe* de forte apelo político. Tal conciliação é acompanhada de interferências recíprocas a ponto de Paulo Freire ser reconhecido por alguns importantes autores da *Teologia da Libertação*, como por exemplo, Enrique Dussel e Clodovis Boff como um dos fundadores desse movimento.

De acordo com Preiswerk, a teologia da libertação e a educação popular se encontram no mesmo terreno e com os mesmos atores. Os espaços que elaboram a teologia da libertação

e a *pedagogia do oprimido* são terrenos férteis para a divulgação de ideias e a tal propagada conscientização das pessoas, acompanhada de um novo vocabulário e de uma práxis constantemente renovada.

Alguns estudos já foram feitos sobre a relação entre *Teologia da libertação* e *educação popular* a exemplo da obra de Matthias Preiswerk. *Educação popular e teologia da libertação* publicada em 1994 é resultado da tese de doutorado desse autor boliviano. A obra teve a apresentação de Carlos Rodrigues Brandão que apresentou a atuação do professor Preiswerk na Bolívia. De acordo com esse autor, é praticamente impossível pensar a educação popular naquele período (e também em outros) sem recorrer aos escritos de Paulo Freire e ainda à sua visão de educação (PREISWERK, 1996, p. 50).

Paulo Freire se define como um cristão em devir (PREISWERK, 1999, p. 51), e alguns textos apresentam um claro conteúdo teológico.

> Costumo dizer que, independente da posição cristã na qual tratei de sempre estar, Cristo será para mim, como o é, um exemplo de pedagogo... o que me fascina dos Evangelhos é a indivisibilidade entre seu conteúdo e o método com que Cristo os comunicava... Verdade Ele mesmo. Verdade que se fez carne, história viva, sua pedagogia era a do testemunho de uma presença que contradizia, que denunciava e anunciava. Verbo encarnado. Verdade ele mesmo, a palavra que d'Ele emanava não podia ser uma palavra

> que, pronunciada, pudesse dizer que foi, senão uma palavra que sempre está sendo. Esta apalavra jamais poderia ser aprendida se não fosse apreendida e não seria apreendida se não fosse encarnada por nós. Conheço os Evangelhos, bem ou mal na medida em que, bem ou mal, os vivo. Daí a arriscada aventura que é aprende-los e ensiná-los, por seu ato indicotomizável; daí também o medo quase sempre incomodo que nos assalta ao escutar o chamado de cristo para praticar sua mensagem... daí que falamos tanto de boa-nova, sem denunciar o contexto mau que obstaculiza a realização efetiva da boa-nova; daí que separamos Salvação e Libertação (FREIRE, 1979, p. 7).

O texto acima nos revela a real preocupação de Paulo Freire em viver a mensagem evangélica como um *educando* que se propõe a seguir um determinado mestre. Por vezes, pouco se fala sobre a experiência religiosa de Paulo Freire, supondo que isso o reduza a um beato que nada mais fez do que transpor valores cristãos para o campo da educação. Freire é mais do que isso. Freire enfatizou que a dimensão religiosa do ser humano é importante, e ainda, que o cristianismo não pode ser confundido ou se permitir de cair em experiências alienantes.

Acompanhada dessa postura, durante um bom tempo de que o fantasma religioso do mundo medieval poderia intervir sorrateiramente na vida do homem erudito e culto. Dessa concepção surgiu uma leitura crítica da religião que tinha por base os “mestres da suspeita”: Nietzsche, Freud e Marx. Cada um com uma chave de interpretação da experiência religiosa lançou as sementes de uma crítica a experiência religiosa da qual

decorreram interpretações por partes de seus seguidores e adversários. Para Paulo Freire, a educação deve vir acompanhada de um forte sentimento de profecia religiosa que apresente utopias e conceda esperanças às realidades marcadas pela opressão e o desespero.

No livro "*Os cristãos e a libertação dos oprimidos*", Freire inicia explicitando as razões que o conduziram ao afastamento da Igreja Católica.

> Por estas alturas, dado o fosso entre a vida e o compromisso que esta exige, eu não podia compreender a pregação dos padres nos seus sermões aos domingos. Afastei-me da Igreja – nunca de Deus – durante um ano, o que causou grande sofrimento a minha mãe. Regressei a Igreja, sobretudo através das leituras de Tristão de Ataíde por quem eu nutria uma gélida admiração. Estas leituras completava-as com as de Maritain, Bernanos, Mounier e outros (FREIRE, 1978, p. 7).

O texto continua com a apresentação do autor expondo sua experiência de prisão durante 70 dias exposto a interrogatórios e à acusação de subversivo. Na ocasião, Freire foi associado a Stalin, Hitler, Peron e Mussolini. A ideia que se tinha era que Freire pretendia bolchevizar o país. Diante de tais acusações, Freire se defende exatamente afirmando que o fato de ser cristão já o impele a vivência de todas aquelas práticas de educação popular preconizada em seus discursos, práticas e obras.

> Era-lhe impossível compreender uma coisa que para mim era sagrada: um cristão é um homem no mundo e com o mundo, de maneira que, comprometido no mundo, ele supera-o. Era-lhe impossível compreender que um cristão tivesse a pretensão de defender o povo da injustiça. Todo o esforço de humanização do homem era visto como a negação; uma desumanização.
> O que me parece muito claro em toda a minha experiência da qual eu saí sem ódio e sem desespero, é que se abate entre nós uma vaga ameaçadora de irracionalismo – forma ou distorção patológica duma consciência nativa (primitiva), imensamente perigosa pela grande falta de amor que a alimenta e pela força mística que a anima (FREIRE, 1978, p. 9).

Após situar brevemente sua posição no momento em que o texto foi escrito, o autor esclarece que é necessário expor que a Igreja, por ser dotada de historicidade, e assim como a educação, ela não pode ser considerada como instituição neutra.

Paulo Freire acreditou que qualquer pessoa que possua uma visão elitista do mundo, seja rica ou pobre, deve viver uma experiência de Páscoa, ou seja, deve morrer e nascer de novo com uma nova consciência a partir dos oprimidos como seres proibidos do Ser. Por essa razão, se faz necessário o fim da era dos mitos, mitos estes que foram forjados ao longo de nossa formação cultural. Freire criticou o mito de que a Igreja é neutra diante de assuntos políticos e sociais. Tal páscoa elucidada por nosso autor é *existencializada*, práxis e compromisso histórico.

Freire nesse texto também empregou o termo conscientização, mas fazendo análise de que tal vocábulo não é

uma palavra mágica que cura apenas os corações, mas tende a alterar a ordem das estruturas sociais. A ideia de uma conscientização ingênua, segundo Freire, só reforça o opressor. A conscientização não pode ser vista, segundo Freire nessa obra como uma panaceia, sem seu conteúdo dialético.

Para ele, só há sentido pensar em *conscientização* por meio da relação dialética: consciência – mundo. Assim, o autor se distancia de certa onda subjetivista ou objetivista pretensamente capaz de dar todas as respostas aos problemas do mundo. Freire chamou a atenção para a tendência ao poder castrador que possa existir em líderes políticos com relação à Igreja. A Igreja não pode se eximir de assumir seu papel na história. A Igreja quando se mantém neutra na história, termina por tomar partido por aqueles que são oprimidos (FREIRE, 1978, p. 20).

Sobre a *teologia da libertação*, Freire possuiu um olhar bastante otimista com relação à sua prática e elaboração teológica.

> Estão no caminho certo os teólogos latino-americanos que, comprometendo-se historicamente, cada vez mais com os oprimidos, defendem hoje, uma teologia política da libertação e não uma teologia do desenvolvimento modernizante. Estes teólogos, sim, tem a possibilidade de começar a responder às inquietações duma geração que opta pela transformação revolucionária do seu mundo e não pela conciliação dos inconciliáveis. Eles sabem muito bem que só os oprimidos, como

> classe social, proibida de dizer a sua palavra, podem chegar a ser utópicos, proféticos e esperançosos, na medida em que o seu futuro não é mera repetição reformada do seu presente. O seu futuro é a concretização da sua libertação, sem a qual não lhes é possível ser. Só eles estão em condições de denunciar a ordem que os esmaga e, na ação de transformação desta ordem, anunciar um mundo novo que deve ser refeito constantemente (FREIRE, 1978, p. 22).

Freire realiza uma reflexão no sentido de revelar um novo modelo de ser cristão. Para ele, ser cristão não significa ser reacionário, e ser revolucionário não significa ser demoníaco. O cristão não pode se portar como mero espectador da história sem articular suas ações pela transformação do mundo. A reflexão teológica bem como as iniciativas educacionais feitas pelas Igrejas só possuem sentido à luz da experiência da inserção histórica.

Segundo Freire, a Igreja está dividida por meio de duas posturas: uma profética e outra anti-profética. A profética se alinha aos oprimidos e prega uma educação libertadora. A outra vive e dorme nos braços da burguesia de onde não cair sair. Dessa forma, essa segunda persegue a primeira por conta das opções que foram feitas.

A Igreja anti-profética tende a ser missionária no pior sentido da expressão, carregando consigo a experiência de doutrinação presente desde os primeiros momentos da invasão portuguesa.

Essa prega que a religião é uma espécie de bálsamo para os sofrimentos do cotidiano e nada mais. E desse modo, segundo o autor, quanto mais as massas forem oprimidas, mais estarão voltando-se para os braços da Igreja (FREIRE, 1971, p. 29).

As Igrejas correm o risco de se tornarem pregadoras do quietismo, silêncio e acomodação diante das contradições da história. Para Freire, a relação com a Transcendência passa pela *mundanidade*. "Querem a meta-história sem se experimentarem a história". Querem lutar contra demônios, o pecado e o mal, mas sem concretizá-los, ou em outras palavras, nominá-los historicamente.

Surge em tais Igrejas (e aqui o emprego da expressão é mesmo no plural) uma nova posição ideológica, eclesial ou política. É evidente que tal postura não reflete todo o ser da Igreja, mas de setores dessas instituições.

Freire também critica uma postura modernizante na Igreja que acredita que é possível a sobrevivência do modelo capitalista com a libertação dos oprimidos.

> Mas o que é condenável na Igreja "moderna" e modernizante não é propriamente a sua preocupação, aliás importante, com o aperfeiçoamento dos seus instrumentos de trabalho, mas sim a sua opção política inegável ainda que, muitas vezes, mascarada. Assim, como o compromisso real da Igreja modernizante não é com as classes sociais dominadas mas com as elites do poder. Por isso, defende reformas estruturais em vez da transformação

> radical das estruturas; por isso fala em "humanização do capitalismo" e não da sua total supressão (FREIRE, 1978, p. 36).

A igreja modernizante em nada tem a ver com a Teologia da Libertação. Pelo contrário, ela é tão conservadora quanto a tradicionalista, e à medida que está parada dá a impressão e propaga que está caminhando (FREIRE, 1978, p. 38). O grande problema da Igreja modernizante fala sobre Educação libertadora e consiste na concepção que ela possui sobre libertação. É mais uma vez a educação como experiência de acomodação e silêncio dos indivíduos.

De outro modo se apresenta a Igreja Profética. Esta considerada por nosso autor como tão antiga quanto o cristianismo e tão nova quanto a Igreja modernizante, se estabelece como sendo a experiência mais perseguida no mundo cristão. A Igreja profética assume um pensamento crítico, expressão da realidade dramática e desafiadora da América Latina. Tal perspectiva, se apoia em expressões do saber, das ciências sociais e de outras leituras para interpretar a realidade de forma adequada e rica.

Para Freire, a Teologia da Libertação não pode ser a práxis da conciliação entre os inconciliáveis, mas devendo inserir-se numa luta de altere à história das pessoas e classes.

Paulo Freire escreveu em 1971, o texto *O papel educativo das Igrejas na América Latina*[47]. Freire iniciou seu texto evocando o valor das igrejas no papel educacional na história da formação das pessoas. O autor reconheceu que, por vezes, as Igrejas, em nome de uma pretensa neutralidade, terminam por instaurar uma ação anestesiadora ou ação aspirina (FREIRE, 2012, p. 124). A ideia de um ascetismo exagerado que despreza o mundo em benefício da alma atrapalha e impede que as pessoas pensem a realidade de forma mais crítica. De acordo com Freire, é necessário que aqueles que pensam como opressores devam morrer como elitistas e nascer como revolucionários, a isso ele chama de processo pascal (FREIRE, 2012, p. 125).

Em *Ação Cultural para liberdade e outros escritos*, Freire ainda escreveu sobre a tarefa de acabar com mitos que dizem respeito à imagem produzida por aqueles que se pensam como vanguarda no campo da educação e também no campo religioso.

> Isso implica a renúncia de seus mitos, tão caros a eles. O mito de sua "superioridade", o mito de sua pureza de alma, o mito de suas virtudes, o mito de seu saber, o mito de que sua tarefa é salvar os pobres. O mito da inferioridade do povo, o mito de sua impureza, não só espiritual, mas física, o mito de sua ignorância absoluta. Cedo percebem que a indispensável páscoa, de que resulta a mudança de sua consciência, tem realmente de ser

[47] O título original era *Education, Libertation and the Church* e foi publicado por Study Encoutier, Genebra.

> existência. A páscoa verdadeira não é a verbalização comemorativa, mas práxis, compromisso histórico (FREIRE, 2012, p.126).

Em 1970, Freire escreveu o prefácio do livro *Teologia da Libertação Negra* de James Cone. O livro de Cone, analisado e elogiado por Freire se propunha a ser um exercício teologal a partir dos negros dos Estados Unidos. O prefaciador da obra afirmou que dado o caráter político da obra, o tema teológico não está fora do exercício teologal, pois todas as teologias expressam posições a partir de um lugar teológico.

> A "teologia branca", para usar uma expressão ao gosto de Cone, é tão política quanto a "*black theology*" ou a "teologia da libertação" na América Latina. A diferença está em que a política se oculta, mas facilmente perceptível, dessa teologia branca, se orienta no sentido da defesa dos interesses das classes dominantes. Esta é a razão por que, simulando neutralidade, essa teologia se preocupa tanto com a conciliação dos inconciliáveis, nega tão insistentemente a existência das classes sociais e sua luta em suas incursões pelo social, não vai mais além do reformismo modernizantes, que são uma forma de preservar as estruturas dominantes (FREIRE, 2012, p. 151).

Preiswerk destaca a importância da teologia para a vida de Freire, mas também para seu modo de pensar a prática educacional.

> Costumo dizer que, independentemente da posição cristã na qual tratei de sempre estar, Cristo será para mim, como o é, um exemplo de pedagogo... o que me fascina dos Evangelhos é a

> indivisibilidade entre seu conteúdo e o método com Cristo os comunicava...
> Verdade Ele mesmo. Verdade que se fez carne, História Viva, sua pedagogia era a do testemunho de uma Presença que contradizia, que denunciava e anunciava. Verbo encarnado. Verdade Ele mesmo, a palavra que d'Ele emanava jamais podia ser uma palavra que, pronunciada, pudesse dizer que foi, senão uma palavra que está sendo. Esta palavra jamais poderia ser aprendida se não fosse apreendida e não seria apreendida se não fosse encarnada por nós... Conheço os Evangelhos bem ou mal na medida em que, bem ou mal, os vivo... Daí a arriscada aventura que é aprendê-los e ensiná-los, por ser um ato indicotomizável; daí também o medo quase incontido que nos assalta ao escutar o chamado de Cristo para praticar sua mensagem... Daí que falamos tanto de Boa-Nova, sem denunciar o contexto mau que obstaculiza a realização efetiva da Boa-nova; daí que separamos Salvação e Libertação...
> Conhecer os Evangelhos enquanto busco praticá-los, nos limites que minha própria finitude me impõe, é, portanto, a melhor forma que tenho para ensiná-los. Nesse sentido é que somente a prática de quem se sabe humildemente um eterno aprendiz, um educando permanente da Palavra, lhe confere autoridade para o ato de aprendê-la e de ensiná-la (FREIRE apud PRESIWERK, 1996, p. 52).

Para Fernando Torres Millán, a década de 1960 pode ser considerada um kairós teo-pedagógico. A expressão não é utilizada por conta das contradições presentes, sobretudo, em âmbito social e político, mas a partir de dois fenômenos culturais: o nascimento da educação popular como prática libertária e a Teologia da libertação. Para Míllan, o MEB e a UNE manifestam um novo rosto do Catolicismo no Brasil (MILLAN, 2014, p. 173). Míllan reconhece a atividade de Dom José Vicente Távora à frente

do MEB e destaca sua atuação com relação à alfabetização do campesinato no nordeste brasileiro. Para ele, a JUC foi também o primeiro movimento revolucionário de caráter social.

Na concepção de Míllan, o fenômeno da teologia da libertação não possui suas bases apenas na Igreja Católica, mas também em experiências protestantes a exemplo da experiência teológica do Seminário Presbiteriano de Campinas. À frente desse projeto estava o missionário Norte-americano Richard Shaull que considerava que o exercício teológico deveria ter sua base de inserção na realidade do povo.

Na Colômbia, o sacerdote e sociólogo Camilo Torres, denunciava as alianças existentes entre as Igrejas e as elites dominantes. Torres não sistematizou tudo o que pensara sobre Teologia, mas sua vida foi um importante testemunho de uma prática *teo-pedagogica* libertária. Em sua concepção um marco significativo para a irrupção da Teologia da libertação é a Conferência de Medellín que propunha uma série de ações para reforma e renovação das estruturas eclesiais e sociais. Eram elas: o acompanhamento e fortalecimento das CEB`s; a ênfase nas comissões de justiça e paz, o fortalecimento da ação pastoral em vista da ação social, uma educação libertadora; uma catequese renovada; a criação de conselhos pastorais nas paróquias; a

opção pelos pobres e o fomento da pastoral de conjunto (MÍLLAN, 2014, p.175).

Nas afirmações de Míilan, ela elucida que a Teologia da Libertação por si já constitui uma prática de educação popular por conta de um núcleo comum com outras práticas e citando Afonso Torres, apresenta os seguintes itens:

- Uma leitura crítica da ordem social e um questionamento ao papel da educação formal;
- Uma intencionalidade política emancipadora frente a ordem social predominante;
- Um propósito de contribuir no fortalecimento dos setores oprimidos como sujeitos históricos capazes de torná-los protagonistas de seu próprio fazer histórico;
- Uma convicção de que a Educação é possível contribuir para práticas emancipatórias nas subjetividades;
- Um desejo de implantar metodologias educacionais dialógicas, participativas e ativas (MÍLLAN, 2014, p. 177).

Em sua compreensão é o método *Ver, julgar e agir* que propicia um fazer teológico latino-americano que causa uma ruptura com o modo de se fazer teologia acadêmica tradicional. A teologia da libertação não propõe um novo tema para reflexão,

mas um novo modo de se fazer teologia, com um novo lugar. Retomando textos de Jon Sobrino, Míllan retoma a ideia de que o exercício teológico não parte apenas do *intellectus fidei*, mas, sobretudo do *intellectus amoris*. Ou seja, é um pensar teológico que busca superar o sofrimento, a morte, a desigualdade, convertendo isso em vida, dignidade e igualdade.

É importante perceber que Míllan acrescentou a esse movimento *kairós teo-pedagógico*, as vozes de mulheres que desempenharam papel preponderante na tradição da teologia da libertação. Nesse caso em questão, ele retoma o nome de Ivone Gebara como representante da teologia feminista da libertação que questiona e desconstrói a epistemologia patriarcal na teologia hegemônica, bem como, na nascente teologia da libertação. Citando Gebara, Míllan apresenta o papel da teóloga que revela sua percepção sobre o *fazer teológico* e o de outras mulheres, sobretudo, as do meio popular. Sua elaboração teológica nasce a partir da experiência poética e cotidiana.

De acordo com Rosino Gibellini, a *Teologia da libertação* constitui a teologia da reviravolta da história. Em sua concepção, foi a Conferência de Medelín que permitiu que ela alcançasse ampla aceitação no mundo eclesial estabelecendo uma postura crítica diante da realidade latino-americana e, ao mesmo tempo,

apresentando uma alternativa as teologias europeias (GIBELLINI, 2008, p. 208).

Podemos perceber que há uma grande aproximação entre a elaboração pedagógica de Paulo Freire e os escritos dos teólogos da libertação. Compreendemos também que a práxis dos agentes de pastorais de um modelo eclesial libertário e comprometido com a transformação social passa necessariamente por uma adesão a esse modo de se estabelecer uma prática teo-pedagógica. Assim, quando contemplamos um agente de pastoral articulando saberes populares e a teologia emergente, podemos afirmar que se inicia uma prática de educação popular comprometida com os oprimidos e transformação de suas realidades.

CAPÍTULO II: A IGREJA EM BUSCA DO DIÁLOGO COM A MODERNIDADE E DA LIBERTAÇÃO DOS POBRES E OPRIMIDOS

A Igreja Católica possui um longo histórico de condenação da modernidade e de suas expressões no século passado e no presente século. Contudo, convém apresentar que em meio a tantas polêmicas diante dessa relação com a modernidade, existem alguns passos que demarcaram uma mudança no modo de compreender tal fenômeno.

Podemos verificar como isso se dá de forma mais ampla em suas origens e ao mesmo tempo compararmos com o momento conciliar e suas repercussões na América Latina e na Arquidiocese da Paraíba.

2.1 A Igreja encontra a modernidade: dramas e aberturas

A Igreja Católica é vista por alguns autores como a instituição responsável pela fundação dos valores presentes nas sociedades ocidentais. Para Thomas e Woods Jr, a instituição eclesial foi responsável por grande parte da organização do mundo secular.

> A questão é que, no ambiente cultural da atualidade, é fácil esquecer – ou não tomar conhecimento sequer – tudo aquilo que a nossa civilização deve a Igreja Católica. Muitos reconhecem que ela influenciou, sem dúvida, a música, a arte e a arquitetura, mas não vão além disso. Para o nosso estudante do ensino médio, a história do catolicismo pode ser resumida em três palavras: repressão, ignorância e estagnação; ninguém fez o menor esforço por mostrar-lhe que a civilização ocidental deve a Igreja o sistema universitário, as ciências, os hospitais e a previdência, o direito internacional, inúmeros princípios básicos do sistema jurídico, etc. (WOODS JR, 2002, p. 6).

Certamente, o autor acima contém evidências de um tom apologético em sua obra, contudo, podemos perceber que a Igreja Católica constitui ainda, apesar de limites e uma diversidade de expressões internas infinitas, uma instituição milenar que ao longo dos séculos se reinventa, mantendo algo dos primeiros momentos de cristianismo das origens.

A Igreja Católica é uma Instituição diversa que teve sérios problemas para tratar do tema da modernidade. Da parte do movimento do século XVI, a Igreja terminou por fechar-se na perspectiva da Contrarreforma e ainda enfrentou serias dificuldades para a convivência com os sistemas republicanos.

No *Novo Mundo*, o Catolicismo da época colonial carrega consigo alguns aspectos de uma Igreja Tridentina. Nessa

instituição paira a questão da *devotio moderna*[48] e da *ratio studiorum*. É a partir desses elementos que a formação das famílias presentes no Brasil acontecera. Por outro lado, de acordo com Vanilda Paiva, foi a Reforma Protestante que lançou as bases ou inaugurou um modo de se fazer educação popular. Assim, a Igreja Católica na Europa educava as elites, e os Reformadores educavam os populares. Tal questão, merece um maior cuidado para não cairmos numa cilada historiográfica do século XVI. Certamente, a Reforma constitui um marco inaugural graças aos princípios que regiam a Reforma.

Após *Revolução Francesa*, encontraremos a Igreja, pronunciando-se claramente contra a *modernidade*. Os Papas Pio IX, Pio X e Pio XI são a clara posição de uma Igreja que rejeitou o projeto de uma modernidade pautada na *razão iluminista*. O *De Sylabus,* documento promulgado por Pio IX, é uma explicita condenação dessa postura racionalista. Assim, fica evidente que a Igreja seria uma instituição obsoleta ou pelo menos medieval, ao

[48] A *Devotio Moderna* foi um movimento iniciado no Século XIV que valorizava práticas de mortificação e jejum para todos os cristãos. Tanto leigos quanto religiosos e sacerdotes deveriam buscar viver com radicalidade tais práticas. Na maioria dos religiosos, o livro Imitação de Cristo era um parâmetro a ser seguido no cotidiano. A *Ratio Studiorum* era uma espécie de Plano Pedagógico dos jesuítas que privilegiava certa uniformidade na atuação da Companhia de Jesus pelo mundo. Na concepção da *Ratio Studiorum*, as elites deveriam ser educadas com os valores morais cristãos e os "silvícolas" receberiam a catequese.

passo que o rompimento com ela seria sinônimo de avanço e erudição. Alguns historiadores e teólogos reinterpretam a ação de Pio XII diante da modernidade, compreendendo que esse Sumo Pontífice havia iniciado um diálogo com a modernidade. Pe. Antonio Maria Guerin se recorda da experiência do pontificado de Pio XII e as iniciativas de diálogo com a modernidade. Mas, apesar de tais esforços isso não foi possível.

> O Papa Pio XII era um papa santo, era um místico e que de fato tinha alguma abertura a nível bíblico. Fez uma Carta que até que foi bastante revolucionária na época [é Carta Encíclia Divine Aflantis Spiritus]. Naquela época tinha na base uma efervescência na Igreja Católica. A Ação Católica tinha um desejo de uma Igreja que deveria se colocar a serviço da Evangelização do mundo. Mas, infelizmente, a Igreja parecia uma fortaleza. Apesar, tem que dizer dos esforços do Papa Pio XII que sempre falava a partir de grupos, grupos de parteiros de médicos, grupos de cientistas. Mas, só que a Igreja vivia fora do mundo (Depoimento de Pe. Antonio Maria Guerrin ao autor em 03 de dezembro de 2015).

A Igreja Católica sentiu profundas dificuldades em lidar com a questão da modernidade. A partir do século XVI com a clara separação entre Igreja e mundo secular, se iniciou um processo de autonomia das instituições frente a palavra oriunda do mundo eclesial. Os avanços trazidos a partir da modernidade tiveram leituras distintas por parte da hierarquia eclesial e não raro encontraram uma série de interpretações equivocadas sobre os avanços e as expressões da modernidade.

A partir do século XVIII e, mais precisamente, a partir da Revolução Francesa, a cisão ficou ainda mais evidente com a independência dos estados nacionais e modernos e com pontificados que condenavam a modernidade não apenas como uma *era da história*, mas como fenômeno e postura diante do mundo. O Papa Pio IX é um claro exemplo de uma postura bastante turbulenta diante da sociedade acirrando a oposição entre Igreja e Modernidade.

Para alguns padres jesuítas e dominicanos, o modo da Igreja dialogar com a modernidade seria a partir de sua capacidade de voltar as fontes. Para isso, eles falaram da necessidade de conhecer os textos bíblicos e a questão dos intérpretes primeiros, os *padres da Igreja*. Além disso, a proposta era utilizar o método *histórico-crítico* para uma correta interpretação da Bíblia. O que marca tal movimento é a capacidade de abertura e diálogo para cm aqueles que haviam sido rejeitados anteriormente pelos padres e bispos.

Os padres dominicanos e jesuítas da Nova Teologia recorriam ao conhecimento científico, as ciências sociais oferecendo respostas religiosas de forma lúcida e se aproximando das inquietações do homem moderno.

> Tais padres recorrem aos novos métodos crítico-históricos para a interpretação da Escritura. Dessas fontes haurem uma concepção menos jurídica e mais teológica, comunitária e participativa da Igreja. Permanece aberto ao diálogo com as ciências, reformulando suas afirmações teológicas em resposta aos novos questionamentos vindos delas. Têm olhar mais otimista a respeito das realidades terrestres a partir de melhor percepção da presença de Deus nelas. Buscam uma compreensão histórica e processual das verdades da fé. Assim entendem que os dogmas católicos podem sofrer uma evolução e não estão condenados ao fixismo e formalismo de sua letra. Propugnam uma abordagem de Deus mais próxima de sua realidade de mistério tripessoal em oposição a uma visão abstrata e estática da essência divina. Dirigem uma atenção mais explícita e respeitosa as exigências da existência e da vida concreta dos homens e mulheres. a salvação é trabalhada numa perspectiva comunitária. Como se percebe claramente, todas são reivindicações da modernidade (LIBÂNIO, 2001, p. 38).

A *Nova Teologia* não foi bem vista por todos os membros da hierarquia e culminou com a rejeição do Papa Pio XII por meio da *Carta Encíclica Humani Generis*. Apesar de comedido com relação ao movimento, o texto terminou por causar um impacto negativo sobre os líderes do movimento. A Igreja do século XIX sentia dificuldades em dialogar com a modernidade e as contradições presentes nela. Pio XI já percebia que o processo de industrialização havia desestruturado as famílias, mas ainda teria feito com que os fiéis se afastassem do convívio eclesial. Nasce assim, como uma presença junto ao povo, o movimento dos padres operários e a JOC (Juventude Operária Católica).

Outro fator importante para compreender as novas posturas eclesiais é o nascimento da chamada *Doutrina Social da Igreja*. Tal doutrina possui seu marco na *Rerum Novarum* de Leão XIII que inaugurou a reflexão em torno da questão social e do papel da Igreja na transformação do mundo.

A Doutrina Social da Igreja é uma autêntica renovação apesar de suas limitações. É preciso perceber que a Igreja no início da Era Contemporânea (1789) tinha a possibilidade de permanecer com um discurso que reforçasse apenas o projeto de Cristandade[49]. O pontificado de Leão XIII consegue oferecer a modernidade uma nova postura da Igreja apesar dos traumas ocasionados pelo embate com a Revolução Francesa, o Iluminismo e a Revolução Industrial e o consequente surgimento da questão social. A Igreja certamente se preocupava mais em retomar o *Ancien Regime* (Antigo Regime), mas a Doutrina Social traçou um caminho irreversível (SOUZA, 2016, p. 34).

Leão XIII não deve ser visto como um papa liberal. Muito pelo contrário, foi um dos responsáveis pela edição do *De Sylabo* e líder no movimento de retomada do tomismo na teologia do final do século XIX. O pontificado de Leão XIII é desafiado a conviver

[49] Cristandade é uma compreensão de que a Igreja deveria interferir em todas as áreas da sociedade impondo seus valores. A Cristandade atingiu seu ápice durante o período medieval onde as posições eclesiais definiam o modo de como as pessoas e sociedades deveriam se organizar.

com novas realidades e nomenclaturas. Nesse período, no ambiente eclesiástico e secular, acreditavam e proclamavam que a desigualdade é uma coisa natural e que o socialismo não condiz com a experiência cristã.

> Por outro lado, a sabedoria católica, apoiada nos preceitos da lei divina e natural, com grande prudência proveu também a tranquilidade pública e doméstica por seu sentir e doutrina acerca o direito de propriedade e da repatriação dos bens adquiridos para as necessidades ou utilidades da vida. Enquanto os socialistas denunciam o direito da propriedade como invenção que repugna à igualdade natural das pessoas e, propugnando a comunidades dos bens, julgam que não se deve pacientemente suportar a pobreza e que se pode violar impunemente a propriedade e os direitos dos ricos, a Igreja, com mais acerto e utilidade, reconhece a desigualdade entre as pessoas, desiguais por natureza de corpo e de espírito, bem como na posse dos bens, e ordena que cada qual tenha intacto e inviolado o direito de propriedade e domínio que vem da própria natureza. Pois a Igreja sabe que o furto e a rapina tal modo são proibidos por Deus, autor e vindicador de todo direito, que não é lícito nem sequer olhar com desejo (cobiçar) o bem alheio, e que os ladrões e raptores, bem como os adúlteros e idólatras, são excluídos do reino celeste (LEÃO XIII, 2005, p. 668)

O tratamento da *Rerum Novarum* com relação ao socialismo é bastante semelhante à *Encíclica Quod Apostolici Muneris* de 1878. Contudo, chama a atenção o modo como o Papa lida com as relações entre operários e patrões. O operário não deve ser visto como escravo de seu patrão, mas antes como alguém que está sob sua confiança e que deve receber um salário de acordo com suas necessidades. Para impedir as greves, Leão XIII recomenda

que se combata as causas para que elas aconteçam, logo se o problema é salário ou condições de trabalho, o patrão deve evitar e cuidar do proletário. Além disso, Leão XIII chama a atenção para a organização de associações de operários para melhor administrar conflitos e buscar soluções juntos aos patrões (LEÃO XIII, 1978, p. 42).

Unindo-se a tal reflexão iniciou-se também um forte movimento de interpretações de estudos bíblicos. A perspectiva de Pio XII era a de que os estudos bíblicos deveriam ser realizados com a presença de outras ciências e saberes e que o texto deveria estar nas mãos das pessoas. O Papa Pio XII faleceu em 3 de outubro de 1958 deixando a esperança da realização de mudanças substanciais dentro do ambiente eclesiástico. Mas, disso decorria uma questão: quem poderia substituir um dos maiores intelectuais alemães do século XX no trono de Pedro em Roma? Sem um planejamento mais amplo e considerando a fidelidade a igreja, os Cardeais em Conclave escolheram Angelo Giuseppe Roncalli como *papa de transição*. De acordo com João Batista Libânio, aquele que foi escolhido com setenta e sete anos de idade e com uma saúde debilitada como *papa de transição* tornou-se o *papa da transição*. Vejamos o porquê.

O Papa João XXIII, especialista em História da Igreja, já escutava desde sua infância sobre a necessidade de se concluir o Concílio Vaticano I[50]. Em 25 de janeiro de 1959, o Papa convocava o Concílio Vaticano II propondo a Igreja um processo de refontinização (volta às fontes da Igreja primitiva) e um aggiornamento (atualização). Tais perspectivas, apontavam para o passado do movimento de Jesus de Nazaré e para o presente, a modernidade e suas consequências. Como marco de seu pontificado além da convocação e condução do Concílio merece destaque a promulgação das Encíclicas Mater et magistra e a Pacem in terris.[51]

De acordo com Briguenthi, o Concílio Vaticano II não era um Concílio para concluir o Vaticano I. Para o Papa João XXIII, o Concílio Vaticano II deveria ser um Concílio para passar da *Era Tridentina*, ou ainda da *Era Constantiniana* para a Era Moderna (BRIGUENTI, 2015, p. 9). Esse evento deveria ser um marco na esfera católica promovendo uma ênfase na ação pastoral, mais do

---

[50] O Concílio Vaticano I iniciado em 8 de dezembro de 1869 e foi interrompido por ocasião da Guerra Franco-prussiana em 18 de dezembro de 1870. É considerado um dos menores concílios da história uma vez que não foi concluído. A marca principal do Concílio é a postura apologética da Igreja frente às novidades trazidas pela modernidade.

[51]Na *Pacem in Terris*, João XXIII já analisa os fenômenos novos como a ascensão da classe trabalhadora, a questão da mulher, o fim dos regimes colonialistas como sinais dos tempos.

que na doutrinação ou nos anátemas promovidos por outros concílios.

Segundo Briguenthi, o Concílio faria uma reflexão capaz de articular sua ação a partir da seguinte tarefa:

> Fundados nas intuições João XXIII, poderíamos dizer em três elementos interdependentes se tornariam o fio condutor do Concílio: a) o que pode a Igreja oferecer ao mundo de hoje diante dos problemas que ele apresenta? A Igreja precisa e quer ajudar a humanidade a responder a todas as perguntas cruciais de todos os seres humanos, venham elas do campo social ou econômico, político ou cultural, religiosa, etc. b) desde onde fala a Igreja quando se pronuncia sobre esses assuntos? Qual é o lugar no mundo, na sociedade? Como a Igreja concebe suas relações com o mundo de hoje e sobre que bases deve estabelecer o diálogo com o mesmo? c) Como a Igreja se autocompreende? Será que seu novo lugar de presença no mundo não a obriga a revisar sua própria autocompreensão? (BRIGUENTI, 2015, p. 10).

O Concílio contou com cerca de dois mil bispos, o que significa afirmar que o ambiente era bastante propício para discussões e embates teológicos e linhas pastorais. Com a morte do Papa João XXIII em 1963, sucedeu a cátedra de Pedro, o Cardel Montini, agora Papa Paulo VI.

Mantendo-se fiel ao legado de seu predecessor, Paulo VI foi responsável pela promulgação de todos os documentos oriundos do Concílio Vaticano II. O mesmo papa foi responsável por promulgar a *Carta Encíclica Populorum Progressio* que funcionou como uma dura crítica ao capitalismo.

É importante destacar que o Concílio Vaticano II foi um evento que se caracteriza por uma ampla abertura aos temas diversos que se articulam com a modernidade. O Concílio que teve à frente João XXIII e, posteriormente, o Paulo VI foi concluído sem nenhuma condenação à modernidade. Isso merece ser destacado, pois o Concílio Vaticano I que teve à frente a figura do Papa Pio IX[52] se caracterizava exatamente por uma postura de crítica com relação à modernidade e algumas filosofias próprias desse fenômeno. A modernidade não é apenas era moderna, mas um verdadeiro fenômeno que, coincidentemente, nasceu com aqueles movimentos próprios do século XVI.

O Concílio Vaticano II terminou sem nenhum anátema. A Igreja, por meio dos bispos, se propunha a refletir sobre o tema. É evidente que os desdobramentos desse evento ganha uma multiplicidade de interpretações nas dioceses de várias regiões do mundo considerando seus contextos.

Para Briguenthi, o Concílio pode ser interpretado considerando quinze grandes mudanças pautadas na lógica *continuidade-descontinuidade*. São binômios que emergem das discussões nas aulas conciliares, nas resoluções do próprio

[52] Pio IX interpretava a modernidade e a sociedade da época como sociedade do pecado ao passo que a Igreja continuava a ser considerada como sociedade perfeita seguindo a tradição que remontava ao Cardeal Belarmino.

concílio e nas interpretações posteriores em alguns grupos. Os binômios são:

a) A Igreja da Cristandade e a modernidade;

b) Da Contra-Reforma a uma profunda renovação da vida eclesial;

c) A superação possível entre leigos e clérigos pela substituição do modelo ministerial;

d) A passagem do sacerdote celebrante a assembleia sacerdotal;

e) A mudança de uma Igreja-massa a uma igreja comunidade;

f) A ênfase na Igreja local mais do que na Igreja de claras pretensões universalistas;

g) A reinterpretação do papel do bispo. De colaboradores do papa a colegialidade episcopal;

h) A mudança antropológica: da salvação da alma a salvação do indivíduo todo;

i) Da doutrinação ou sacramentalização a evangelização integral;

j) Da fuga do mundo a inserção e transformação dele;

k) A passagem de uma Igreja de prestígio e poder a uma Igreja pobre e livre

l) Do eclesiocentrismo a salvação para além dos muros da Igreja;

m) Do exclusivismo católico ao ecumenismo;

n) Da unicidade da Salvação na Igreja ao Diálogo Inter-religioso.

O Vaticano II foi concluído com a promulgação de vários documentos: decretos, constituições e declarações. Desses documentos a *Lumen Gentium* é responsável por uma revisão no que diz respeito à reflexão sobre a natureza da Igreja. Tal documento apresentava uma Igreja mais preocupada em traçar um perfil em sua atuação de forma menos autoritária para com a sociedade. Outro documento que merece destaque é a *Gaudium et Spes* por recolher em si a preocupação dos homens e mulheres do século passado. Para os bispos reunidos naquele evento, os homens e as mulheres do século XX carregam as preocupações das pessoas daquela época.

O Concílio nesse sentido é novo, pois não pretende falar apenas aos membros da Igreja, mas de fato chegar a todas as pessoas.

> Por isso, depois de ter aprofundado o mistério da Igreja, o Concílio Vaticano II dirige-se diretamente à humanidade na sua totalidade, e não apenas aos filhos da Igreja e aos que invocam o nome de Cristo, desejando dizer a todos como entende sua

> presença e sua atividade no mundo de hoje. Tem pois, diante dos olhos, todos os seres humanos, a família humana inteira, no universo em que vivem: este mundo, teatro da história do gênero humano, marcado pela sua atividade, suas derrotas e suas vitórias. Mundo criado e conservado pelo amor do Criador, como creem os cristãos. Mundo que, embora esteja sujeito ao pecado, foi libertado por Cristo crucificado e ressuscitado. Cristo quebrou o jugo do maligno, para que o mundo vá se transformando, até alcançar sua plenitude, segundo o propósito de Deus (GAUDIUM ET SPES, 2005, p. 471).

Para assegurar este propósito, a Igreja conciliar apresenta uma preocupação com uma temática considerada nova em tal instituição: os *direitos humanos*. Ainda de maneira incipiente essa temática é abordada destacando, sobretudo, a liberdade de culto, a dignidade da pessoa e os direitos considerados sociais (GAUDIUM ET SPES, 2005, p. 489).

Outro ponto importante abordado em tal documento é a questão do compromisso com a transformação do mundo e o reconhecimento da eficácia dos movimentos sociais.

> A Igreja reconhece o que há de bom nos movimentos sociais de nossos dias especialmente na evolução para maior unidade do mundo, nos processos sadios de socialização, das organizações civis e nas associações econômicas. (...) Por sua própria natureza e missão, a Igreja não está vinculada a nenhuma forma de cultura nem a nenhum sistema político, econômico ou social. Graças a sua universalidade, porém, estabelece um laço estreitíssimo de união entre as diversas comunidades e nações humanas, desde que nela confiem e lhe reconheçam a plena liberdade de ação (GAUDIUM ET SPES, 2005, p. 491).

Sobre a relação da Igreja com a cultura e a educação, o Concílio apresenta uma postura de acolhida e promoção daqueles valores presentes na longa tradição ocidental. Apesar das dificuldades em harmonizar culturas e cristianismo, os padres conciliares afirmam que as ciências humanas, a filosofia e outras áreas do saber propiciam inquietações para a atividade do teólogo (GAUDIUM ET SPES, 2005, p. 521).

Queremos destacar que o Concílio se propôs também a refletir sobre a questão da educação em um documento específico. O texto de 28 de outubro de 1965 era uma breve declaração sobre a educação cristã com o título *Gravissum educacionis.* O texto se inicia com a exposição de que a educação é um direito universal e não apenas reservado a um grupo ou seguimento social ou religioso.

> Todos os seres humanos, qualquer que seja sua raça, condição ou idade, participam da dignidade de pessoas. Gozam, portanto, do direito inviolável a uma educação que corresponda ao fim a que estão ordenados, a sua própria índole, sexo, cultura e tradições pátrias, aberta ao convívio fraterno entre os povos e favorável à unidade e a paz no mundo. A verdadeira educação busca a formação da pessoa em vista de seu fim último e do bem da sociedade às quais pertencem os seres humanos e nas quais são chamados a desempenhar seu papel quando adultos (GRAVISSIMUM EDUCACIONIS, 2005, p. 330).

Depois de escrever sobre o tema da educação num sentido mais amplo, a educação no texto passa a ter uma concepção de

educação cristã expondo isso nos capítulos referentes ao ensino nas escolas e universidade pertencentes a Igreja. Assim, embora refletindo sobre o tema da *educação* o texto não entre em detalhes ou problematiza outros modelos e práticas existentes.

O Concílio Vaticano II foi, portanto, o responsável por mudanças substanciais na vida eclesial. Nesse sentido, Agenor Briguenthi escreveu sobre tais mudanças revelando as rupturas e continuidades com modelos anteriores. Na sua leitura sobre o Concílio, somente no século passado é que a Igreja Católica foi capaz de fazer uma autêntica reforma, interna e em sua relação com o mundo, com sua inserção e constante reatualização (*aggiornamento*) no mundo. É também o momento de novas e profícuas teologias com ênfase em aspectos contextuais como foi o caso latino-americano.

Briguenthi reconheceu que isso só foi possível também graças aos momentos que precederam ao Concílio, a presença dos Papas João XXIII e Paulo VI e o esforço incansável dos padres conciliares envolvidos nas comissões de trabalhos (BRIGHENTI, 2015, p. 7). O teólogo faz questão de ressaltar que esse tempo é *kairótico* (repleto de graça), pois abriu-se a leveza de estruturas em alguns casos, interpretou os sinais dos tempos e a renovação e reforma contínua no espaço eclesiástico.

Na leitura que Briguenthi faz sobre o Concílio, ele evidencia que há continuidade e descontinuidade ao longo das reflexões e da implantação das ideias conciliares. Contudo, o teólogo indicou que dentro do próprio espaço eclesiástico há quem interprete tal evento sob outro ponto de vista, enfatizando uma espécie de retorno ao Concílio de Trento e as práticas que decorreram dele no século XVI. Ficam evidente dois modelos eclesiais: um pautado na mudança de estruturas com a participação mais claro de novos agentes de pastoral em sua relação com o mundo e a modernidade e outra interpretação que ainda se articula como o modelo da Cristandade.

A partir da década de 1950, o pensamento social da Igreja suscitou o fortalecimento da Ação Católica Brasileira (ACB) que tinha como expressão a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a JUC (Juventude Universitária Católica). A proposta da Ação Católica era segmentar a ação dos cristãos leigos em todo o país a partir de uma experiência pastoral especializada. Tais grupos estavam presentes em vários estados brasileiros, mas não conseguiu ampla divulgação em todos eles. O importante é perceber que tais movimentos pré-conciliares eram

acentuadamente modernos em uma instituição que relutava em mudar.

Em 1952, Dom Helder Câmara, na época bispo auxiliar do Rio de Janeiro, foi um dos protagonistas da fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). De acordo com Paulo César Gomes, muitos estudiosos afirmavam que a CNBB possuía um perfil mais progressista tendo em vista a atuação mais veemente dos bispos do nordeste. Contudo, ele percebe a partir do texto de Márcio Moreira Alves que isso não passa de uma ilusão.

> É indiscutível que o meio geográfico, tal como o ofício, a família ou as condições de trabalho, influencia o comportamento político. Seria mesmo razoável pensar, como o fez Vallier, "que as dioceses novas e abertas, muitas vezes situadas em regiões que sintetizam os aspectos econômicos e sociais da sociedade tradicional, parecem produzir uma concepção mais radical do papel do bispo". Mas, infelizmente para os investigadores políticos, que poderiam ter a sua tarefa imensamente simplificada se isso fosse verdade, a natureza não transmite as opções políticas como a cor dos olhos, e o meio social não influencia a opção ideológica da mesma forma que as maneiras de falar ou os hábitos ideológicos.
> Um exame da lista de dez fundadores da CNBB mostra, com efeito, que sete dentre eles são nordestinos, mas com exceção de D. Helder, nenhum se encontra entre os que se tornarão os bispos mais progressistas do Brasil, sendo a palavra aqui empregada no sentido de aceitação dos meios de produção (ALVES, 1979, p. 65).

O Concílio Vaticano II foi o concílio que mais conseguiu assegurar a presença de bispos brasileiros ao longo da história. O Concílio de Trento (1545-1563) não teve a presença de bispos brasileiros apesar da existência de algumas dioceses no país. O Concílio Vaticano I (1869-1870) durou apenas alguns meses, mas contou apenas com a presença de sete bispos brasileiros num total de 744 bispos conciliares, ou seja, os bispos brasileiros não chegavam a 1% dos bispos conciliares no Vaticano I (BEOZZO, 2001, p. 32).

O Concílio Vaticano II reuniu cerca de 2500 bispos, dos quais 204 eram de dioceses brasileiras e se destaca por ser considerado o terceiro país com maior representatividade atrás apenas do episcopado americano e italiano.

De acordo com Oscar Beozzo, o Concílio ensinou aos bispos que a Igreja não é um monólito, mas uma instituição rica em expressões e culturas. Beozzo em sua tese de doutorado explica que o episcopado brasileiro tinha de conviver com a realidade conciliar apresentada e a instauração de um regime ditatorial. Tal postura, terminava por revelar contradições em alguns prelados que denunciavam as atrocidades cometidas pelos militares e ao mesmo tempo os favores que deles emanavam.

> O mesmo Dom Helder Câmara, secretário geral da CNBB que se opôs, com denodo, aos abusos do Governo Militar, negociou com o novo presidente, Marechal Castelo Branco, a continuidade do acerto celebrado com o anterior governo de João Goulart, no sentido de se transportar para Roma os bispos brasileiros, trazendo os de volta ao final de cada sessão do concílio, em avião cedido pelo governo brasileiro!
> O episódio colocava à mostra a tradicional dependência da Igreja de recursos do Governo, nesta circunstância particular, mas também em muitos outros âmbitos, como de suas obras sociais e caritativas e, de modo particular, o do custoso sistema educacional. Não só colégios e universidades recebiam verbas do Governo, mas também iniciativas voltadas para os setores populares, como o Movimento de Educação de Base pelo Rádio, o MEB, cuja espetacular expansão fora financiada com recursos federais, acertados durante o Governo Jânio Quadros, em 1961. Setores eclesiais, que não dependiam, financeiramente do Governo, tiveram trajetória muito mais independente, enquanto, por exemplo, universidade que viviam e sobreviviam com verbas federais tendiam a contemporizar com o regime militar (BEOZZO, 2005, p. 39).

O Concílio Vaticano II foi realizado ao longo de quatro sessões e os bispos brasileiros participaram ativamente das aulas proferidas em cada sessão. Durante quatro anos, entre idas e vindas, o episcopado brasileiro teve a oportunidade de refletir sobre questões doutrinárias e pastorais.

Alguns bispos brasileiros reconheciam que apesar da evolução e abertura no que diz respeito às reflexões presentes no Concílio, a Igreja ainda não teria avançado com relação à uma nova compreensão de sua relação com os pobres. Sobre isso, afirma Dom Fragoso (bispo de Crateús – CE):

> O Concílio permitiu-me descobrir que os pobres não estavam no coração e no horizonte dos bispos. Por isto, o Concílio não deu maior atenção ao tema. O Concílio permitiu-me sair daquele pessimismo sobre a natureza e dar-me alegria, mas não o vi se reconciliando com os pobres (BEOZZO, 2003, p. 112).

No final do Concílio, alguns bispos tomaram a decisão de realizar um *pacto* para com os mais pobres. Tal *pacto*, foi realizado junto às catacumbas de Santa Domitila. Nesse evento participaram quarenta bispos e dois padres que queriam viver as propostas conciliares com maior radicalidade. Dom Fragoso, um dos bispos conciliares, também havia chegado à conclusão que o Concílio apesar de ter dados passos significativos da relação entre Igreja e modernidade, não conseguiu propiciar o diálogo entre Igreja e o mundo dos pobres. Assim, a realização do *Pacto das Catacumbas* ou *Pacto da Igreja servidora e pobre* preconizava um modelo eclesial pautado no serviço aos mais pobres. O Pacto se tornava algo novo e comprometido com os mais pobres e oprimidos e ao mesmo tempo exigia de cada bispo uma nova postura pastoral em sua diocese.

> Nós, bispos, reunidos no Concílio Vaticano II, esclarecido sobre as deficiências de nossa vida de pobreza segundo o Evangelho, incentivados uns pelos outros, numa iniciativa em que cada um de nós queria evitar a singularidade e presunção; unidos a todos os nossos irmãos no episcopado; contando, sobretudo, com a graça e a força de Nosso Senhor Jesus Cristo, com a oração dos fiéis e dos sacerdotes de nossas respectivas dioceses; colocando-nos, pelo pensamento e pela oração, diante da Trindade, diante

> da Igreja de Cristo e diante do sacerdotes e dos fieis de nossas dioceses, na humildade e na consciência de nossa fraqueza, mas também com toda a determinação e toda a força de que Deus nos quer dar a graça, comprometemo-nos ao que segue:
> 1.Procuraremos viver segundo o modo ordinário da nossa população, no que concerne à habitação, à alimentação, aos meios de locomoção e a tudo que se segue. (...) 6. No nosso comportamento, nas nossas relações sociais, evitaremos aquilo que pode parecer privilégios, prioridades ou mesmo uma preferência qualquer aos ricos e poderosos (ex: banquetes oferecidos ou aceitos, classes nos serviços religiosos). (...) Daremos tudo o que for necessário de nosso tempo, reflexão, coração, meios, etc., ao serviço apostólico e pastoral das pessoas e dos grupos laboriosos e economicamente fracos e subdesenvolvidos, sem que isso prejudique as outras pessoas e grupos da diocese. Ampararemos os leigos, religiosos, diáconos ou sacerdotes que o Senhor chama a evangelizar os pobres e os operários, compartilhando a vida operária e o trabalho. (...) 10. Poremos tudo em obra para que os responsáveis pelo nosso governo e pelos serviços públicos decidam e ponham em prática as leis, as estruturas e as instituições sociais necessárias à justiça, à igualdade a o desenvolvimento harmônico e total do homem todo e todos os homens e, por aí, ao advento de outra ordem social, nova, digna dos filhos dos homens e dos filhos de Deus (BEOZZO, 2016, p. 38).

O episcopado brasileiro teve cinco representantes desse pacto, mas a divulgação do pacto fez com que outros bispos a exemplo de Dom Helder Câmara e Dom José Maria Pires concordassem com as decisões contidas naquele texto[53].

---

[53] Participaram desse Pacto, os seguintes bispos brasileiros: João Batista da Mota e Albuquerque (Bispo de Espírito Santo), Francisco Austragésilo de Mesquita Filho (Bispo de Afogados da Ingazeira – PE), José Alberto Lopes de Castro Pinto (Bispo auxiliar de São Sebastião do Rio de Janeiro), Henrique Hector Golland Trindade (Arcebispo de Botucatu – SP) e Antônio Batista Fragoso (bispo de Crateús – CE).

Sobre o Concílio Ecumênico Vaticano II, Dom José fez uma narrativa do que viveu naquela ocasião. Em 11 de outubro de 1962, o papa abria solenemente o Concílio. Sua mensagem radiofônica foi transmitida em diversos países. No centro de suas preocupações estava o homem moderno com suas vicissitudes, limitações, avanços e dificuldades. Dom José ressalta que, ao longo das sessões, o papa acolhia os diversos episcopados e na ocasião em que se encontrou com o brasileiro, agiu de modo informal e fez referência ao Movimento de Educação de Base (MEB). Dom José lembra a audiência com os bispos brasileiros, dizendo:

> Ao tomar a palavra, João XXIII começou a ler seu discurso. Leu duas ou três linhas e disse. Não me agrada. Também não fui eu que escreveu: foi um dos meus secretários. E, deixando de lado as folhas, começou a nos falar que gostaria de conhecer o Brasil, que ouvira falar de um tal de MEB (Movimento de Educação de Base) e queria saber como era isso. A audiência se transformou numa conversa bem descontraída, um diálogo em família (Depoimento de Dom José Maria Pires ao autor de 15 de janeiro de 2011).

Para Dom José, o Concílio Vaticano II teve a possibilidade de avançar em diversos aspectos, estabelecendo um diálogo com o homem do presente século. A América Latina se tornou uma referência importante no que se refere à atualização e concretização dos ideais conciliares.

2.2 A atualização do *Concílio Vaticano II* em contexto latino-americano

Dentre as posições mais importantes acerca da implantação das ideias conciliares, podemos destacar a altivez das resoluções presentes nas Conferências Latino-Americanas de Medellín e Puebla. Tais conferências foram mais que a tentativa de atualização das práticas conciliares.

Confirmando a opinião de Dom Fragoso, de fato, o Concílio teve a preocupação de lidar diretamente com a modernidade. É evidente que nisso reside um grande valor. Rufino Velasco, por exemplo, afirma que graças a tais alterações e a abertura diante do mundo é que a Igreja realizou uma *Revolução Copernicana*. Pode parecer exagero a opinião de Velasco, mas de fato, o Concílio e algumas práticas que emergiram a partir dele foram responsáveis por uma Igreja mais disposta a dialogar com o mundo.

A Conferência de Medellín realizada em 1968, apresentava uma antropologia que partia do princípio de que o ser humano é um ser histórico. O homem apresentado pelos bispos da Conferência de Medellín é o homem concreto da América Latina que celebra a vida, experimenta angústias e renova as esperanças.

> É importante perceber que em pleno período militar em toda a América Latina, os bispos de posicionam de forma oficial apresentando a necessidade de uma Reforma política.
> Ante a necessidade de uma transformação global nas estruturas latino-americanas, julgamos que essa transformação tem como requisito a reforma política. O exercício da autoridade política e suas decisões tem como finalidade o bem comum. Na América Latina tal exercício e decisões frequentemente aparecem favorecendo sistemas que atentam contra o bem comum ou favorecendo grupos privilegiados. A autoridade deverá assegurar eficaz e permanentemente, por meio de normas jurídicas, os direitos e liberdades inalienáveis dos cidadãos e o livre funcionamento das estruturas intermediárias (MEDELLÍN, 1968, p. 55).

Além desse programa, os bispos latino-americanos propõem uma Igreja mais atuante junto às questões sociais. Delas emergem as Comissões de Ação ou Pastorais Sociais. Elas pretendem ser um estímulo para que o mundo possa ser transformado e, ao mesmo tempo, uma atitude de serviço junto ao mundo moderno.

Os Bispos também escrevem que há na América Latina um crescente processo de conscientização. De algum modo, podemos perceber nessas posições a ideia de classe. Nesse sentido, os bispos interpretam que os oprimidos possuem consciência da situação em que estão imersos e ao mesmo tempo, lutam por sua própria libertação, sobretudo a partir da experiência de experiência educacional libertadora.

> Tudo o que ficou dito torna-se cada vez mais intolerável diante da progressiva tomada de consciência que os setores oprimidos fazem de sua situação. A isto se referia o Santo Padre quando dizia aos camponeses: " Mas hoje, o problema se agravou mais porque tomastes consciência de vossas necessidade e de vosso sofrimentos e não podeis tolerar que estas condições perdurem sem apresentar-lhes solícito remédio". A visão estática descrita nos parágrafos anteriores agrava-se quando se projeta para o futuro: a educação de base e a alfabetização aumentarão a tomada de consciência e a explosão demográfica multiplicará os problemas e tensões (MEDELLÍN, 1967, p. 61).

Podemos perceber também que em meio a um processo de conscientização e mesmo de tensão entre classes distintas, os bispos reunidos naquela Conferência buscam alternativas pautadas na paz para pensar num dinamismo maior da experiência cristã. Os bispos anunciam desde o início do Documento a necessidade de apresentar uma cultura da paz. Tal olhar dos bispos não significa a afirmação de mera passividade diante das coisas, mas o envolvimento sem o uso da luta armada para a libertação política do continente latino-americano.

Dentre as principais preocupações dos bispos, reside a necessidade de efetivar uma crítica aos problemas latino-americanos. Nesse contexto, surge a crítica à política econômica, a subserviência aos Estados Unidos, a submissão por meio de um imperialismo internacional, a evasão de impostos e fuga de lucros e dividendos.

Os bispos acreditavam naquela conferência que tanto a justiça quanto a paz poderiam ser alcançadas por meio de uma ação dinâmica de conscientização e de organização dos setores populares (MEDELLÍN, 1967, p. 69). O texto alude também para a questão da omissão diante das ações violentas e opressoras diante do mundo. Com isso, os bispos querem propor um novo modo de governar os povos. Tal posição não se relaciona com uma leitura liberal, mas exatamente de um governo popular defendendo o direito e este por sua vez, sendo efetivados no meio dos pobres e oprimidos (MEDELLÍN, 1967, p. 71). Além dessas questões, os bispos também defendiam os Direitos Humanos, a formação crítica dos futuros presbíteros, a formação dos leigos e uma mudança estrutural na vida eclesial.

Apesar de tão importantes contribuições destaca-se também a questão da perspectiva educacional presente no texto conclusivo. É importante ressaltar que o Concílio Vaticano II já havia refletido sobre a questão da educação na Declaração *Gravissimum educationis*. Contudo, o texto conciliar não possuía a mesma força do texto latino-americano.

Dom Cândido Padin, bispo emérito de Bauru, já afirmava que tal conferência era mais que um encontro entre bispos. Aquele encontro, poderia ser considerado como um verdadeiro

acontecimento histórico. De acordo com esse prelado, o campo da educação era o mais fragilizado e que por essa razão antes mesmo do evento já circulavam debates em torno do analfabetismo na América latina e a questão da educação de adultos. O Departamento de Educação do Celam era, portanto, um órgão que se preocupou em apresentar uma espécie de documento de estudos para apreciação na conferência. Na intuição desse bispo, a educação também teria a tarefa de libertar o homem dos padrões colonialistas. Era uma nova prática educacional que também encontraria resistência em algumas autoridades eclesiásticas.

> A essa formulação do agir educativo pode-se dar a demonstração de educação libertadora, que para o desabrochar da mente e da pessoa nas crianças e adolescentes, quer para libertar um adulto marginalizado por meio de uma alfabetização criativa. (...) Não foi fácil o debate na Comissão. Inicialmente houve algumas reações desfavoráveis, principalmente de Mons. Octavio Derisi (ainda não era bispo), Reitor da Universidade Católica de Buenos Aires. Não aceitava o emprego da expressão 'educação libertadora', por temer o mau uso por parte dos que pretendiam legitimar os movimentos revolucionários. Procuramos argumentar que a concepção, tal como fora apresentada, tinha uma fundamentação claramente teológica e evangélica, não permitindo esse abuso (MEDELLÍN, 1967, p. 231).

Os bispos reunidos em Medellín revelam a preocupação com a questão da educação em toda a América Latina. Para eles, a educação na América Latina é apresentada como uma realidade

de drama e desafios. Não é falso afirmar que a leitura que os bispos possuem é a de que os processos educacionais estão para a libertação como uma condição essencial.

O texto de Medellín afirma que a experiência da libertação presente na América Latina passa por diversas dimensões. Os bispos são críticos de várias situações no campo da educação. Dentre elas, aparecem: as superstições, a tendência a uma visão fatalista da vida, a acomodação e a passividade diante do opressor e do mundo. O modelo de libertação é aquele presente também na *pedagogia do oprimido* de Paulo Freire.

> A tarefa da educação destes irmãos nossos não consiste propriamente em incorporá-los nas estruturas culturais que existem em torno deles, e que podem ser também opressoras, mas em algo muito mais profundo. Consiste em capacitá-los para que, eles próprios, como autores de seu próprio progresso, desenvolvam, de maneira criativa, e original, um mundo cultural em acordo com sua própria riqueza e que seja fruto de seus próprios esforços, especialmente no caso dos indígenas devem-se respeitar os valores próprios, como autores de seu próprio progresso, desenvolvam, de maneira criativa e original, um mundo cultural em acordo com sua própria riqueza e que seja fruto de seus próprios esforços, especialmente no caso dos indígenas devem-se respeitar os valores próprios de sua cultura, sem excluir o diálogo criador com outras culturas (MEDELLÍN, 1967, p. 86).

Para os bispos, a educação praticada em nosso continente está mais preocupada com a transmissão de conteúdos do que com o desenvolvimento crítico diante da realidade. Os bispos

criticavam a educação e seu caráter abstrato e formalista. Para tais religiosos, a educação ainda reforçava a dominação sobre os mais pobres. Os bispos refletiam também que o domínio dos opressores sobre os oprimidos é manifesto por meio da esfera cultural, mas também econômica. Nessa perspectiva, a economia está acima da vida e outras dimensões da vida humana deveriam ser sacrificadas.

Por ocasião da Conferência, os bispos apostavam numa *educação libertadora* capaz de redimir a América Latina das servidões injustas. Um dos propósitos da educação é a inserção do indivíduo na sociedade. Os bispos também falavam da necessidade de uma *pastoral das elites*. Tal ação pastoral deveria chegar até as pessoas dotadas de poder na ordem social propiciando a transformação das estruturas. Mas, os bispos afirmam que há uma elite intelectual ou cultural na qual estão presentes outros agentes como é o caso de professores, artistas, homens de letras, médicos, advogados, técnicos de comunicação social.

Os prelados latino-americanos também fizeram uma leitura acerca dos militares de que estes devem garantir as liberdades políticas dos cidadãos. Esse texto apresenta a necessidade de os

militares cuidarem da participação, livre e responsável de cada país (MEDELLÍN, 1967, p. 123).

A *Conferência de Puebla* teve o Papa João Paulo II interferindo diretamente nos textos finais[54]. Podemos perceber que há mudanças substanciais por conta da ação do papa naquelas conclusões. É importante recordar que apesar dessa intervenção do papa polonês, alguns textos podem ser considerados como que uma continuidade da proposta de Medellín. Para os bispos de Puebla, a tarefa da Igreja também é educar.

> O múnus educativo desenvolve-se entre nós numa situação de transformação sociocultural, caracterizada pela secularização da cultura, influenciada pelos meios de comunicação de massas marcada pelo desenvolvimento econômico quantitativo que, embora haja significado algum progresso, não suscitou as requeridas mudanças para uma sociedade mais justa e equilibrada. A situação de pobreza de grande parte de nossos povos está significativamente correlacionada com processos educativos. Os setores deprimidos são os que mostram maiores taxas de analfabetismo e deserção escolar e as menores possibilidades de conseguir emprego (PUEBLA, 1978, p. 301).

Os bispos reconheciam que graças ao crescimento demográfico da América Latina também se iniciou um processo de revisão em torno da questão da educação. Com relação aos

[54] O pontificado do Papa João Paulo II interferiu no modo de se pensar e fazer teologia na América Latina. João Paulo II geralmente se apresentava ao mundo como um papa pop e aberto ao diálogo, mas sua experiência com os teólogos foi marcada por dificuldades e sanções.

laços que a Igreja possuía com o Estado, essa realidade é diversa de acordo com cada realidade. A relação entre Estado e Igreja durante a década de 1960 e 1970 não pode ser considerada uma das melhores na América Latina. Os bispos afirmavam que o Estado, por vezes, limitava as ações educacionais mais configuradas a uma perspectiva libertadora (PUEBLA, 1978, p. 302).

Os prelados latino-americanos também reconheciam que a prática educacional efetivada pela Igreja até então favorecia de sobremaneira as elites econômicas e reforçavam a desigualdade cultural e econômica presente em nosso continente (PUEBLA, 1978, p. 302). Nesse contexto, a crítica de que a igreja se ocupara apenas das elites no campo educacional partia dos próprios religiosos educadores.

Os bispos nesse documento indicavam um novo termo para a educação. Medellín optou pelo termo educação libertadora, mas Puebla insere uma nova terminologia: educação evangelizadora.

> A educação evangelizadora assume e completa a noção de educação libertadora, porque deve contribuir para a conversão do homem total, não só em seu eu profundo e individual, mas também no eu periférico e social, orientando-o radicalmente para a genuína libertação cristã, que torna o homem acessível à plena participação no mistério de Cristo ressuscitado, isto é, à comunhão filial com o Pai e à, comunhão fraterna com todos os homens, seus irmãos (PUEBLA, 1979, p. 303).

O texto dos bispos ainda afirma que tal *educação evangelizadora* possui algumas características fundamentais para sua boa efetivação. Segue abaixo os princípios:

> a) Humanizar e personalizar o homem para nele criar o lugar onde possa revelar-se e ser escutada a Boa Nova: o desígnio salvífico do Pai em Cristo e na sua Igreja.
> b) Integrar-se no processo social latino-americano, impregnado por uma cultura radicalmente cristã, na qual, entretanto, coexistem valores e contravalores, luzes e sombras e que, por isso, necessita ser constantemente re-evangelizada.
> c) Exercer a função crítica própria da verdadeira ' educação, procurando regenerar permanentemente, do ponto de vista da educação, os princípios culturais e as normas de interação social que possibilitem a criação duma nova sociedade, verdadeiramente participante e fraterna, em outras palavras, educação para a justiça.
> d) Converter o educando em sujeito, não só do seu próprio desenvolvimento, mas também posto a serviço do desenvolvimento da comunidade: educação para o serviço (PUEBLA, 1979, p. 304).

A tarefa dessa prática educacional se torna patente também a partir da preparação dos agentes de pastoral, da valorização do educador leigo e da necessidade corrente do processo de alfabetização. A concepção presente é a de que tais agentes são os protagonistas de sua libertação. Os bispos recomendam naquela ocasião que se façam uso de métodos participativos para boa prática educacional.

Podemos destacar que as implantações das ideias conciliares coincidirem em grande parte com a implantação de uma práxis

pastoral libertadora carregado de uma interpretação latino-americana. Desse modo, não apenas os documentos conciliares, mas também os documentos emitidos pelo CELAM (Conferência Episcopal Latino-Americana) orientavam uma práxis pastoral distinta daquela pré-conciliar.

Muitas iniciativas conciliares ganharam uma perspectiva progressista e alguns segmentos religiosos terminaram por se tornar uma das maiores expressões da luta contra o autoritarismo do governos militares.

No caso da Arquidiocese da Paraíba, durante o Golpe Civil-Militar de 1964, a Igreja como em outros lugares, apoiou publicamente a iniciativa política implementada naquelas circunstâncias. Certamente a luta contra o comunismo, o inimigo comum, ocasionava a união em torno dessa luta ideológica.

O Concílio Vaticano II de fato só começou a ser implantado de forma mais sistemática na Arquidiocese Paraibana apenas com a chegada de Dom José Maria Pires no ano de 1966. Dom José Maria Pires vindo de Araçuaí gosta sempre de recordar que o causou em grande parte uma mudança em seu olhar de líder religioso foi sua vinda ao Nordeste e o Concílio Vaticano II.

Com a implantação das decisões conciliares na realidade da Arquidiocese da Paraíba surgiu a ação pastoral de diversos

agentes, leigos, sacerdotes e religiosas. Mais adiante aprofundaremos tal atuação considerando o empenho de tais grupos em não apenas cuidar de questões religiosas, mas de fato preocupada com a educação popular e com a mudança estrutural na vida das pessoas e comunidades.

A presença de alguns bispos que se dispuseram a implantar e reinterpretar o Concílio em realidades tão distantes foi o que em grande parte propiciou uma abertura mais clara da Igreja diante dos dramas sociais, da questão da opção pelos pobres e oprimidos e ainda com um modelo de pastoral e de educação popular sem precedentes na história da Igreja na América Latina.

Após o Concílio e seguindo o influxo das resoluções desse evento, a Igreja, por meio de alguns organismos, apresentava uma postura mais crítica diante do Golpe de 1964. Em parte, uma interpretação do Concílio é que propiciava um tom mais independente da Igreja com relação aos militares.

É interessante perceber que até então a Igreja possuía o *comunismo* como a maior ameaça. Rodrigo Patto de Sá Mota ressalta que a Igreja Católica era a organização mais anticomunista não apenas no país, mas a nível internacional. Por essa razão, também não é de nos surpreender que a Igreja

Católica no Brasil, por meio de seus bispos, defendeu o Golpe de 1964 e vibrou com a chegada dos militares no poder.

Contudo, convém destacar que algumas vozes eclesiais perceberam desde cedo as atrocidades do regime.

> Após ter dado seu apoio ao reformismo de João Goulart, a CNBB (Conferência Nacional do Bispos do Brasil) acabou juntando forças à oposição e apoiou o golpe. Nesse sentido a CNBB, agiu de maneira similar a setores moderados da sociedade que, temendo a desordem social ou uma insurreição comunista, inicialmente deram seu apoio ao regime, mas que, posteriormente se opuseram aos militares. Embora a CNBB agradecesse aos militares por salvarem o país, seu documento de junho de 1964 incluía alguns parágrafos mais críticos que revelavam as posições profundamente contraditórias dentro do episcopado. O manifesto antecipava as críticas posteriores à repressão feitas pela hierarquia. Advertia que a tentativa a de "eliminar as causas da desordem" não poderia justificar a violência e a tirania e insistia para que os acusados tivessem direito a defesa. Os bispos declaravam discordar das medidas repressivas tomadas contra a Igreja (MAINWARING, 2004, p. 103).

Podemos pensar que os quadros dos bispos da CNBB eram uniformes. É evidente que não. Enquanto existiam bispos com perfis mais progressistas a exemplo de Dom Helder Câmara, Dom Fernando Gomes, existiam prelados como Dom Sigaud e o Cardeal Agnelo Rossi conhecidos por seu conservadorismo.

No caso paraibano, por ocasião do Golpe e dos dois anos seguintes, à frente da Igreja estava Dom Maria de Miranda Vilas Boas. A partir de relatos de pessoas mais antigas, se conhece a

pessoa do prelado como alguém mais recatado e com uma série de doenças. Contudo, não é nenhum segredo revelar que o bispo paraibano apoiou o Golpe e publicou nota no Jornal A Imprensa.

> Exprimindo os sentimentos altamente patrióticos, ante os últimos acontecimentos que resultaram em necessária renovação do regime democrático nacional, o Sr Arcebispo Metropolitano D. Mario Villas Boas telegrafou aos principais chefes deste movimento que podemos considerar o mais firme golpe em todo o plano de comunização do país, próximo a concretizar-se. A palavra de nosso culto e mui virtuoso guia espiritual, é uma segurança para nossas opiniões, na presente conjuntura que atravessa o Brasil. Nestes termos foram redigidas as mensagens telegráficas de Sua Exma. Revdma.:
> João Pessoa, 2- General Justino Alves Comando do 4° exército. Recife. Na pessoa de Vossa Excia, saúdo nossas brilhantes forças armadas, que defenderam muito oportunamente nosso Brasil. Dom Mario, Arcebispo;
> João Pessoa, 2 – Cardeal Câmara. Palácio Sumaré. Rio, Gb Admirável vigilância serena Vossa Eminência é uma luz neste momento. Saúdo efusivamente Vossa Eminência. Dom Mario, Arcebispo.
> João Pessoa, 2- Governador Pedro Gondim. Palácio da Redenção. Nesta. No dealbar desta aurora de nova paz, saúdo Vossa Excelência cuja colaboração foi muito oportuna presente momento. Dom Mario (Jornal A IMPRENSA, 5 abr. 1964).

Dom José Maria Pires, outrora bispo da Diocese de Araçuaí (1959-1965), também reconhece em momento posterior sua postura a favor do Golpe militar.

> Eu fui um dos entusiastas do movimento de 31 de março em 1964. Torci para que não se realizasse em Belo Horizonte o Congresso da CUTAL, de cunho reconhecidamente comunista. Condenei de público, em sermão, a atitude do Governo Federal no comício monstro de 13 de março, sua conivência com a

> anarquia, as greves políticas e a subversão (Jornal A IMPRENSA, 01 abr. 1968).

Além dessa ocasião, convém destacar sua narrativa sobre o apoio ao *Golpe* durante o XII Congresso Brasileiro de Comunicação Social em Recife, no dia 15 de novembro de 1983.

> Quem lhes fala nesse momento é um bispo que aplaudiu calorosamente a revolução de 1964. Nessa época eu vivia no interior de Minas Gerais, à frente da diocese de Araçuaí. Com antecedência me fora comunicado por funcionário do governo que Minas Gerais ia rebelar-se contra o Governo Federal e daria início a um movimento de salvação nacional visando combater a corrupção e toda sorte de desmando na área oficial e impedir que o comunismo tomasse conta do Brasil. Creio que toda a Hierarquia, salvo uma ou outra tímida exceção – e que houve –, sentiu um grande alívio com o triunfo da Revolução (PIRES, 2005, p.157).

No mês de maio, no Rio de Janeiro, alguns bispos metropolitanos, reunidos com alguns outros bispos secretários da CNBB, fizeram uma primeira avaliação do regime militar, a partir da realidade de cada estado brasileiro.

> Inicialmente se colocou mais marcadamente a questão dos direitos humanos violados pela arbitrariedade e violência do aparato repressor. Mas logo em seguida houve uma tomada de consciência da injustiça social embutidas nos programas de desenvolvimento econômico. Esta segunda questão assumia especial importância pelo fato de a cooperação entre Igreja Estado no campo econômico e social ter sido uma característica marcante das relações entre e Igreja e Estado ao longo dos últimos anos. Se a questão dos direitos humanos sensibilizava, sobretudo os bispos mais intelectualizados e dotados de uma

> visão nacional e internacional mais ampla, a questão da justiça social tocava de muito perto a maioria dos membros do episcopado que na sua atividade pastoral de cada dia testemunhavam e escutavam os "clamores do povo" (BARROS, 2003, p. 171).

Essa mudança de postura por parte de alguns bispos e, certamente por meio de outras pessoas do universo eclesial, fazia com que a instituição eclesial fosse interpretada como uma sociedade de comunistas infiltrados ou ainda de uma Igreja que ressoava as palavras de Marx ao invés das de Cristo.

A Igreja do Nordeste ocupava desde a década de 1950, uma posição distinta com relação às práticas pastorais e ao comprometimento com a transformação da realidade brasileira. Os bispos nordestinos, já nessa década, defendiam a reforma agrária, implantaram uma série de práticas de Educação popular ressaltando o MEB (Movimento de Educação de Base) e outras experiências importantes como as da Arquidiocese de Natal (RN). A Igreja do Nordeste durante os quatro primeiro anos de regime, certamente, foi a Igreja mais criticada e provada por meio de constante perseguições.

A Igreja do Nordeste sentia a necessidade de implantar e viver radicalmente a Doutrina Social preconizada por Leão XIII. O clima de injustiça social e pobreza aceleravam tais posturas, mas não era apenas o contexto de fome, miséria e pobreza que

aceleravam tal mudança estrutural na Igreja. O que impulsionava tais mudanças era também o clima propiciado pelos movimentos sociais e as Ligas Camponesas. "Foi a politização da pobreza, em vez de sua mera existência que conduziu a novas formas de intervenção do Estado e da Igreja" (MAINWARING, 2005, p. 116).

O golpe foi responsável pelo desmantelamento dos movimentos sociais no campo. Os anos seguintes também foram responsáveis por uma administração marcada pela perversidade e crueldade para com aqueles que se organizavam em sua extensa maioria em sindicatos e grupos religiosos.

De acordo com José Murilo de Carvalho, o os governos militares podem ser divididos em três fases. A primeira delas se iniciou em 1964 e se estende até o ano de 1968, tendo como principal característica uma intensa atividade repressiva e certo abrandamento até o ano de 1968 com a figura de Costa e Silva. Do ponto de vista econômico, foi o momento em que o salário mínimo sofreu queda relevante e houve uma tentativa de combate à inflação. A segunda fase de 1968 a 1974 compreendeu os anos mais violentos da ditadura a nível nacional.

> Foi o domínio dos militares mais truculentos, reunidos em torno do general Garrastazu Médici, escolhido presidente após o impedimento de Costa e Silva por motivo de doença. O período combinou a repressão política mais violenta já vista no país com índices também jamais vistos de crescimento econômico. Em

> contraste com as taxas de crescimento, o salário mínimo continuou a decrescer (CARVALHO, 2001, p. 162).

A terceira fase é considerada por Carvalho como sendo uma etapa significativa, para compreender o crescente processo de redemocratização. Para o autor, as leis que defendiam e legitimavam a repressão abriam progressivamente espaço para a oposição ao governo em todo o país. O governo dos militares foi se fortalecendo por meio dos *Atos Institucionais* editados pelos presidentes militares.

O primeiro dos Atos Institucionais foi promulgado em 9 de abril de 1964 pelo Presidente Castelo Branco. Por meio desse Ato foram cassados os direitos políticos, pelo período de dez anos, de líderes políticos, líderes sindicais, militares e intelectuais. Além de tais cassações foram fechadas a UNE, o CGT, o PUA e o ISEB. A desculpa mais utilizada para tais perseguições era a iminente ameaça do perigo de instauração do comunismo no país. Os IPMs (Inquéritos Policiais Militares) surgiram com o propósito de purificar o país dessa ameaça vermelha. Como consequência havia no país a perseguição às lideranças tendo como preço visível a perda do emprego, os direitos políticos, a liberdade ou o desaparecimento dos sujeitos. Segundo Carvalho, os IPMs tinham a frente os líderes locais, membros do Exército local que, não raras vezes, dava um ar institucional a questões pessoais.

Em 1966, aconteceram eleições, mas os militares não venceram em todos os estados. Na verdade, houve derrota em quatro estados e dentre eles os estados que mais apoiariam tal regime, Minas e Rio de Janeiro. Como reação às eleições surgiram o Ato Institucional n° 2 com a finalidade anular as eleições diretas e a dissolução dos partidos políticos restando apenas dois: o MDB (Mobilização Democrática Brasileira) e a ARENA (Aliança Renovadora Nacional). O AI-2 foi responsável pelo aumento do poder do presidente estabelecendo que ele pudesse pela autoridade que lhe era conferida, acabar com o parlamento, intervir nos estados, demitir funcionários civis e militares, decretar estado de sítio.

Como se não bastasse o direito à opinião foi restringido e juízes militares se tornaram responsáveis por julgar civis em nome da Segurança Nacional. Em 1968, houve grande agitação por parte de movimentos inconformados com o regime militar merecendo destaque a atuação dos operários e estudantes. É nesse período por exemplo que é assassinado o jovem Edson Luíz em uma das manifestações. Como resposta a tais manifestações surge o Ato Institucional n° 5. Este Ato é considerado o mais radical de todos, considerando seu alcance no que diz respeito

aos direitos civis e políticos, suspendendo o direito de *habeas corpus* para crimes contra a segurança nacional.

O Congresso foi extinto e Costa e Silva governava ditatorialmente, recomeçando a cassação de mandatos, perseguição a deputados e vereadores que discordassem desse jeito de governar. Por ocasião da morte de Costa e Silva, sobe ao poder Garrastazu Médici que promulgou uma nova Constituição, incorporando os Atos Institucionais emitidos por seus predecessores.

A repressão foi institucionalizada e, mais ainda, surgiram órgãos dentro do próprio governo com a tarefa de esquadrinhar qualquer movimento, instituição ou inquietação por parte daqueles que não concordava com o regime.

> A máquina de repressão cresceu rapidamente e tornou-se quase autônoma dentro do governo. Ao lado de órgãos de inteligência nacionais como a Polícia Federal e o Servil Nacional de Inteligência (SNI), passaram a atuar livremente na repressão os serviços de inteligência do Exército, da Marinha, da Aeronáutica e das polícias militares estaduais; e as delegacias de ordem social e política dos estados. Dentro de cada ministério e de cada empresa estatal foram criados órgãos de segurança e informação, em geral dirigidos por militares da reserva. O exército criou ainda agencias especiais de repressão chamadas Destacamentos de Operações de Informações e Centro de Operações de Defesa Interna que ficaram

> tristemente conhecidas pela sigla DOI-CODI (CARVALHO, 2002, p. 167).

E como se posicionavam os prelados diante de tantas mudanças relevantes no cenário político e social do país? Dos prelados nordestinos que merecem destaque podemos indicar Dom Helder Câmara (Arcebispo de Olinda e Recife de 1965 a 1985), Dom Antônio Fragoso (bispo da Diocese de Crateús) e Dom José Maria Pires (Arcebispo da Arquidiocese da Paraíba de 1966 a 1995).

Com relação a Dom José Maria Pires, um bom número de historiadores o situa em uma Igreja com um perfil mais progressista, contudo, como ele mesmo reconhece, isso se deu progressivamente e, sobretudo, quando chegou ao nordeste e por ocasião de seu encantamento com as ideias conciliares. Sobre o Nordeste, Dom José reforça a ideia do texto de Mainwaring, onde o nível de politização era distinto de seu antigo estado de Minas Gerais.

> O período de conversão foi a minha ida para o Nordeste. Os fatos que provocaram essa conversão aconteceram quando eu, ainda, estava em Araçuaí (MG). Foram dois: a realização do Concílio Vaticano II, que deu outra visão de Igreja. O Vaticano II criou um clima de maior participação – participação e comunhão O outro fato que provocou essa conversão, no momento em que entrei na realidade do Nordeste, foi exatamente o Golpe de 1964, que atingiu

> profundamente os direitos humanos! E, já em Araçuaí, eu comecei a reagir diante dessas violações dos direitos humanos: prisão de pessoas, prisão de suspeitos, torturas. A primeira impressão que eu tive foi muito, eu diria, chocante! Por que eu deixei o Nordeste de Minas e fui para o Nordeste do Brasil. No Nordeste de Minas, praticamente não havia nenhuma organização de povo, os fazendeiros faziam o que bem entendiam. Havia começado o sindicato dos trabalhadores rurais, só estava começando. Enquanto no Nordeste já havia uma experiência política bastante forte do povo, das Ligas Camponesas, que foram muito massacradas pelos representantes da ditadura, mas que estavam no coração do povo. Então havia mesmo um clima de luta entre os trabalhadores e os proprietários (PIRES, 2011, p.6).

O clima de animosidade entre bispos e militares poderia ser percebido em algumas ocasiões. Dom José Maria Pires relata que sua chegada coincidiu com as comemorações do segundo aniversário do Golpe Civil-militar de 1964.

> Sou convidado para celebrar a missa. A catedral estava em reforma. Minha posse foi na Igreja do Rosário e a Missa dos Militares foi na Igreja de São Francisco. E olha, São Francisco estava assim de militares. E eu, estava no momento da comemoração do golpe, e eu então falo o que eu acho que a revolução já fez de bom pra nós. Então a calma hoje dos estudantes, já estão podendo estudar, etc., etc... O que a revolução poderia ter feito e não fez? Aí então eu mostrei que não era coisa da Revolução fazer o que estavam fazendo. Por exemplo: prender estudantes, fazer isso e aquilo, não. Vocês tinham que ter um diálogo com os pais para que os pais corrijam seus filhos em casa, para que os professores nas escolas, etc...[fizessem o mesmo], mas vocês prenderam estudantes, etc, etc. terminou a missa o capelão militar que era um capuchinho

> ele do meu lado disse: os generais estão indignados com o senhor por que o senhor apontou falhas na revolução o que não é permitido. Vou pra casa e pego a homília, que no começo eu deixava tudo escrito, e peço uma audiência com o General Euler Bentes e chego lá e digo: olha general, ontem houve a missa aqui dos militares e que eles estavam presentes, eu fiz essa homilia, soube que os militares ficaram contrariados, eu quero ler aqui com o senhor para ver se tem alguma coisa errada. Ele bateu no meu ombro e disse: não, eu já ouvi falar. Eu não estava aí não, quando eu cheguei eu vi a repercussão, mas nós vamos nos dar muito bem. Aí ele me convidou para conheceras instalações lá do agrupamento de engenharia, tomamos um café, fizemos um lanche e realmente o relacionamento durante o período do general Euler Bentes o relacionamento foi realmente muito bom. Mas ficou aquela marca. Resultado daquilo, eu recebo poucos dias depois um telegrama de Stanley Fortes, coronel Stanley Fortes, me desconvidando para participar juntamente com o general Juarez Távora, da inauguração de uma obra do exército. Por quê? Tendo em vista as suas atitudes anti-revolucionárias. Esse telegrama eu tenho guardado [risos de dom José]. E tá bom, já tivemos logo um primeiro atrito (Depoimento de Dom José Maria Pires ao autor de 15 de janeiro de 2011).

Acerca desse acontecimento, João Fragoso também se recordou das primeiras insatisfações dos militares com relação a Dom José Maria Pires.

> Eu fiquei quase na frente do prédio da imprensa. (...) Havia uma expectativa muito grande quanto a chegada de Dom Jose. Primeiro por ser negro, segundo, por uma parte mais restrita da população. por conta das posições políticas ideológicas. Me parece que no discurso de chegada ele não agradou bem. Por que se espera que o bispo, como lembrava Dom Fragoso, do bispo como construtor de civilização. Ele tinha uma linha evangélica bem definida, bem clara. E depois ele continuou (Depoimento de João da Cruz Fragoso ao autor, em 15 de mar de 2016).

De acordo com Marcio Moreira Alves, a Igreja ocupou o espaço que, anteriormente, era específico dos partidos políticos e movimentos sociais. A opção pelos pobres e a defesa dos Direitos Humanos começavam a fazer parte da pauta da vida eclesial ainda em 1964. É evidente que esta postura não é unânime no espaço eclesial, contudo, é importante ressaltar a ação da Igreja por meio de padres e agentes de pastoral em defesa dos mais desamparados e perseguidos pelo regime militar (ALVES, 2002, p. 86). É interessante perceber que graças à ditadura, a opção pelos pobres no Brasil não se reduziu apenas àqueles que passavam por privações, mas também junto àqueles que eram perseguidos e carentes de alguma proteção. Nisso, podemos destacar a ação da Igreja e sua veemente defesa dos Direitos Humanos constituindo, como o foi no caso paraibano, um Centro de Defesa com tais objetivos.

Para Marcio Moreira Alves, a Teologia da libertação nasceu desse espaço, dessa conjuntura que não apenas avaliava o proceder teológico a partir de convento ou institutos de teologia, mas, fundamentalmente, a partir de uma práxis.

> Algumas das principais obras da Teologia da Libertação, influenciadas pela repressão aos militantes católicos, foram publicadas pouco depois de 68 por dois brasileiros: *Libertação: desafio aos cristãos,* do gaúcho Hugo Asmann, e *Jesus Cristo libertador,* de frei Leonardo Boff, franciscano do convento de

> Petrópolis. Ambos admitiram ter elaborado o pensamento sob a influência dos movimentos populares, da mesma forma que o padre peruano Gustavo Gutierrez, também célebre inovador, autor de *A força histórica dos pobres.* A influência que esses teólogos exerceram ultrapassou as fronteiras brasileiras e estendeu-se a todo o mundo cristão, despertando adesões apaixonadas e críticas arrasadoras (ALVES, 2002, p. 90).

2.3 A Arquidiocese da Paraíba e a abertura ao Concílio e suas intuições

O Concílio Vaticano II foi concluído no dia 8 de dezembro de 1965 e marcava na história da Igreja uma abertura à renovação. A experiência do Concílio ganhou maior ênfase na Arquidiocese da Paraíba a partir da chegada de Dom José Maria Pires, em 26 de março de 1966.

Com relação à sua chegada, Dom José narra que houve um clima de expectativa muito positivo, mas ao mesmo tempo uma decepção. Muitas pessoas faziam a imagem de que ele fosse um bispo negro, mas não daquela forma.

> E foi apoteótica minha chegada lá [em João Pessoa]. Meu antecessor não era velho, mas por causa de problemas de saúde já não tinha mais nem condições de sair de casa. Então o bispo quase não era visto. Em todas as coisas, ele era substituído pelo vigário geral e então chega um bispo relativamente novo para substituir um que não era velho, mas tinha problemas de saúde e já não tinha condições de trabalhar, Dom Mario de Miranda Villas Boas e toda aquela alegria e ao mesmo tempo aquela esperança de que a Igreja vai melhorar, vai ser mais nossa etc. foi uma festa popular. Depois foi já o período da ditadura e então a chegada do bispo foi um motivo de expansão. Todo mundo pode ir pra rua,

> todo mundo pode gritar, todo mundo pode falar e etc. A decepção foi que Dom Helder tinha anunciado: Gente, olhe, vocês vão receber um bispo negrinho, vocês nunca viram um bispo negrinho. Quando eu cheguei foi aquela decepção: "ah, eu pensava que ele era negro mesmo, mas ele não é não". Até eu provar que eu era negro (...). A segunda decepção é que se esperava alguém que começasse logo a ter certas atitudes para preservar os direitos da Igreja e a minha atitude desde o começo foi a atitude do diálogo e um diálogo franco (Depoimento de Dom José Maria Pires ao autor, em 15 de janeiro de 2011).

A recepção de Dom José Maria Pires por parte de populares já indicava o início de uma nova ação da Igreja. Era o projeto de uma Igreja popular pautada nas intuições e interpretações que emergiam da vida conciliar. Em 29 de junho de 1966, o jornalista Rui Macedo escrevia sobre o impacto da chegada de Dom José Maria Pires e a questão do Concílio e suas inovações na Arquidiocese.

É sem dúvida, o começo de uma nova redenção deste velho mundo conturbado e sedento de justiça e paz.

> Porque, justamente o Cristo no começo de sua aparição ao mundo, cuidou com especial destaque, dos deveres sociais do homem e só depois, da vida espiritual propriamente dita. Como que fazendo compreensiva a necessidade da espiritual na vida social, ou seja, a finalidades desta como preparação daquela. Isto é, como justificando e afirmando a possibilidade de se harmonizarem ambas sem prejuízo de uma.
> E este, é ainda o que me parece. O empenho principal do Vaticano II, como representante autêntico do cristianismo.
> Este é, como se depreende o sentido do novo Vaticano que é a Igreja evoluindo no possível na orientação sobre os deveres

> sociais do homem, sem perda daquela harmonia eficaz e necessária. Devemos portanto, nos congratular com isto.
> É motivo de satisfação geral, que não deve ser só de católicos, mas, de todos nós paraibanos, porque, este acontecimento feliz, não distingue beneficiários, veio para proveito comum.
> Cumpre-nos atentar para esta oportunidade que nos é oferecida de uma boa liderança e sabermos dela nos aproveitar. Isto vale dizer, devemos observar a seguir o itinerário traçado pelo nosso grande líder, não só nos deveres sociais atualmente de difícil compreensão em face da confusão, do estado de cousas a que chegou uma sociedade confusa, na complexidade dos seus problemas (Jornal O NORTE, 29 jun.1966).

Os anos que se seguiram à sua chegada foram repletos de gestos simbólicos e práticas pastorais audaciosas que focavam num novo modelo eclesial, não mais apenas voltado para a vida interna da Igreja, mas buscando alterar a ordem estabelecida. Dom José escreveu vários artigos e realizou diversos sermões defendendo as pessoas diante do regime ditatorial.

Para Marcio Moreira Alves, Dom José Maria Pires pertence àquele conjunto de bispos considerados progressistas que interpretaram o Concílio Vaticano II, considerando a realidade local e ao mesmo tempo se aproximando de um certo modelo de socialismo.

> Por outro lado, dos três bispos nascidos fora do Nordeste, um, o Cardeal Carlos Vasconcelos Motta, teve uma evolução semelhante à dos Mons. Gomes e Távora, e os outros dois, D. Cândido Padim e D. José Maria Pires, não só se encontram entre os membros da Hierarquia mais abertos ao socialismo, como fazem parte do pequeno grupo de teólogos que procuram

> formular as razões teóricas desta posição. Quanto a D. José Maria Pires, dito D. Pelé, o único negro na hierarquia brasileira, empreende, na sua arquidiocese de João Pessoa, reformas ousadas. (ALVES, 1978, p. 65).

Em nosso trabalho percebemos que a maior parte das iniciativas que se sucedem ao Concílio estão também em contínua relação com um movimento de reação ao regime militar e apoio às práticas de Educação Popular.

Dom José chega na Arquidiocese da Paraíba com o imenso desafio de implantar o projeto conciliar e ao mesmo tempo diante das intempéries do regime militar. Para conseguir realizar isso, percebeu que não seria capaz de fazer sozinho, pois o projeto não era dele e sim maior do que um tom personalista. Progressivamente, leigos e alguns padres aderiram às iniciativas do bispo até o momento em que conseguiram caminhar como protagonistas, recebendo o apoio do prelado.

Na Arquidiocese havia um grupo de padres mais vinculados ao bispo que atuavam com ele, com o intuito de modificar a realidade secular e social. Destacam-se entre tais presbíteros os padres: Everaldo Peixoto, José Jackson Carneiro de Carvalho, Juarez de Castro e José Loureiro. Convém destacar que tais padres atuaram sobretudo em órgãos eclesiásticos tais como Seminário, Universidade (UNIPÊ) e paróquias no centro de João Pessoa. Há um outro grupo de agentes de pastoral que se destaca

por sua articulação com o arcebispo, dentre eles: Genaro Ieno, Glauce Ieno, Sebastião Geriz, Maria da Sallete, José Hailton, João Fragoso, Ir Marlene Von Ran, Frei Hermano, dentre outros.

A grande ênfase do arcebispo, por ocasião de sua chegada, foi a formação dos leigos que atuavam nas mais variadas realidades da Arquidiocese da Paraíba. Os leigos que protagonizavam a ação pastoral arquidiocesana são oriundos de outros espaços, portadores de uma curso de ou curso técnico.

Com a chegada de Dom José Maria Pires chegaram diversos padres e freiras de outras dioceses para atuarem no trabalho de evangelização. A chegada de padres e freiras estrangeiras constituía importante sinal de abertura as ideias conciliares e liberdade diante de problemas e dificuldades locais. Além disso, a chegada desses religiosos era um sinal claro de ação conjunta para o sucesso das ideias conciliares. Dom José revela o pedido de chegada de religiosos para a Arquidiocese nem sempre foi tranquilo, pois havia uma intervenção a nível federal para que isso não acontecesse. Sem desanimar, ele se utilizou de uma estratégia para que isso acontecesse. Sua relação com bispos de outras dioceses na Província era bastante positiva e embora Dom Expedito Eduardo de Oliveira (bispo de Diocese de Patos) e Dom Zacarias Rolim (bispo de Cajazeiras) tendo posições políticas e

modelos eclesiais distintos, não havia impedimentos para uma ação conjunta.

> Pelo fato dos dois serem pessoas voltadas só para questões religiosas, coisas de Igreja, eles tinham liberdade, carta branca, para resolver os problemas com os militares. Então vinha um padre da França para minha diocese, se eu peço para esse padre entrar no Brasil, o processo fica lá, não sai, não sai por que foi o arcebispo da Paraíba que pediu. Se dom Zacarias pedir, vem logo. Então nós fizemos o seguinte, essas questões com os militares, a gente deixava com dom Zacarias e ele com aquele jeitão bom dele, ele resolvia tudo. O padre vinha lá da Bélgica, passava uns três meses com dom Zacarias e depois vinha pra João Pessoa ou Campina Grande para fazer o trabalho dele (Depoimento de Dom José Maria Pires ao autor, em 15 de janeiro de 2011).

Certeau discorreu sobre a categoria estratégia ao lidar com a ideia de que as pessoas são agentes da história e não meros espectadores. O cotidiano é lugar privilegiado para que estratégias e táticas se articulem de maneira vívida e perspicaz. A estratégia, bem como a tática, são ações que implicam numa tomada de posição diante da história palco de infinitas possibilidades e contradições.

> Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo a ser próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos e ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa, etc.). Como na administração das empresas, toda

> racionalização "estratégica" procura em primeiro lugar distinguir de um "ambiente" um "próprio", isto é, o lugar do poder e do querer próprios. Gesto cartesiano, quem sabe: circunscrever um próprio num mundo enfeitiçado pelos poderes invisíveis do Outro. Gesto da modernidade cientifica, política e militar (CERTEAU, 2009, p. 93).

Durante os primeiros anos de Dom José Maria Pires na Arquidiocese da Paraíba se percebeu a profusão de textos atentando para as mudanças conciliares. Além disso, é notável a inserção do tema da política em textos publicados nos principais jornais da Paraíba.

Dom José chegou à Paraíba após a promulgação de três Atos Institucionais. O primeiro, conforme já apresentado, cassava mandatos e direitos políticos de candidatos em vários estados da federação e punha fim ao Congresso.

> Art. 15- No interesse de preservar e consolidar a Revolução, o Presidente da República, ouvido o Conselho de Segurança Nacional, e sem as limitações previstas na Constituição [grifos nossos], poderá suspender os direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo prazo de 10 (dez) anos e cassar mandatos legislativos federais, estaduais e municipais.
> Parágrafo único – Aos membros dos Legislativos federal, estaduais e municipais que tiverem seus mandatos cassados não serão dados substitutos, determinando-se que o *quórum* parlamentar em função dos lugares efetivamente preenchidos.
> Art. 16- A suspensão dos direitos políticos, com base neste Ato e no art. 10 e seu parágrafo único do Ato Institucional, de 9 de abril de 1964, além dos disposto no art. 337 do Código Eleitoral e no art. 6° da Lei Orgânica dos Partidos Políticos, acarreta simultaneamente:

> I- A cessação de privilégio de foro por prerrogativa de função;
> II-A suspensão do direito de votar e de ser votado nas eleições sindicais;
> III-A proibição de atividade ou manifestação sobre assunto de natureza política;
> A aplicação, quando necessária a preservação da ordem política social, das seguintes medidas de segurança:
> a) Liberdade vigiada;
> b) Proibição de frequentar determinados lugares;
> c) Domicílio determinado (ATO INSTITUCIONAL N° 2. IN: FICO, 2004, p.356).

O Ato Institucional n° 2 fortalecia ainda mais a corrente chamada de "linha dura" dentro do governo federal. O Ato Institucional acaba as eleições diretas nos estados. Desse modo, o exercício da democracia era impraticável. Mas em meio a tantos abusos existiam vozes que ecoavam denunciando as atrocidades desse regime. Dom José Maria Pires era uma delas ancorando suas posições no Magistério da Igreja e de forma particular no Concílio Vaticano II.

> O Concílio Vaticano II condena repetidas vezes o cerceamento da liberdade por parte do poder político. "É desumano que a autoridade política incorra em formas totalitárias ou ditatoriais que lesem os direitos das pessoas ou dos grupos sociais". O episcopado do mundo inteiro condenou "quaisquer formas políticas, vigentes em algumas regiões, que impedem a liberdade civil e religiosa, multiplicam as vítimas das paixões e crimes políticos e desviam o exercício da autoridade, do bem comum para o proveito de algum partido ou dos próprios governantes". Diante da realidade dos fatos, de regimes ditatoriais que

> proliferam dentro de nosso século, e em diversas regiões onde ainda se perpetuam, pode a juventude de hoje perguntar que atitude tomar (PIRES, 2005, p. 42).

2.4 A força da educação popular nas CEB's

As Comunidades Eclesiais de Base resultaram de um longo processo histórico onde as pessoas se sentem protagonistas de sua própria libertação. Isso significa que as pessoas que frequentam tal comunidade estão envolvidas com propósitos semelhantes e ao mesmo tempo dispostas a conviverem. As CEB's são, portanto, o ponto de partida da decisão de várias pessoas.

De acordo com os estudos da CNBB, as CEBs estão concentradas de forma mais veemente na áreas rurais ao longo da década de 1960.

Quadro 2: As CEBs e sua divisão por território

ÁREA	%
Urbana	16,8
Rururbana	10,9
Rural	53,5
Outros	18,8
TOTAL	100[55]

Fonte: NÓBREGA, Lígia. CEBs e educação popular. Petrópolis: Vozes, 1981.

[55] Gráfico feito por Lígia Nóbrega em sua defesa de mestrado em Educação pela UFPB. Posteriormente a dissertação foi publicada como livro. NÓBREGA, Lígia. CEBs e educação popular. Petrópolis: Vozes, 1981.

De acordo com Lígia de Moura Nóbrega (1988, p. 22), o que congrega tais pessoas nessas comunidades é o caráter imediatista. Na maioria das vezes a relação existente com o trabalho é diretamente com a natureza sem a mediação das máquinas. Tais comunidades não se organizam a partir de regras ou de leis bem estabelecidas. Em sua concepção, nas comunidades existem líderes e não autoridades. Geralmente, o líder é bem quisto por ampla maioria da comunidade o que faz com que seu papel se perpetua na comunidade por um bom tempo.

As CEBs são comunidades de base por possuírem poucos membros. As CEBs são comunidades dinâmicas marcada pela formação de lideranças, reuniões, trabalhos de conscientização e movimentos para enfrentar as lutas do cotidiano.

De acordo com Michel Löwy, a Comunidade de Base é um pequeno grupo de vizinhos que pertence à mesma comunidade popular que se reúne regularmente para encontros religiosos a partir da experiência de vida. De acordo com Lowy, as CEB`s são mais religiosas do que se imagina. Isso, porque, em tais espaços há uma profusão de práticas devocionais tais como terços, novenas, vigílias e missas.

As CEBs não organizam todos aqueles que estão em uma determinada diocese, mas um grupo que começa a se encontrar naturalmente. Tal grupo no mundo urbano, Löwy chama de elite popular religiosa para congregar pessoas das camadas mais populares de tal modo que paralela a essa experiência, sobretudo, nos bairros de classe média, continua funcionando, apenas das novas dificuldades, a estrutura paroquial.

As CEBs contribuem para o aparecimento de vários movimentos sociais tais como: o Movimento Contra o Custo de Vida Alto, o Movimento contra o desemprego, o Movimento dos Trabalhadores Sem-terra dentre outros. A politização desses grupos é fato notável a ponto de posteriormente sugerir a criação de partidos políticos ou a candidatura de membros de sua comunidades.

De acordo com Löwy, as CEBs podem ensinar os Movimentos Sociais a se repensarem continuamente. Por possuir estruturas mais democráticas com raízes no cotidiano popular, ela encoraja continuamente a desconfiança na manipulação política, a retórica eleitoral e o paternalismo do Estado (LÖWY, p. 85).

O texto de Laura Maria Schneider Duarte sobre as práticas de educação popular com as CEBs indica um caminho para além do saber oficial. Para a autora, a categoria povo deve ser

compreendida como aquela porção de pessoas que se opõe às classes dominantes ou privilegiadas. Desse modo, o povo é capaz de realizar um saber paralelo à experiência oficial, onde o grito dos pobres é expresso e repercute em comunidades (DUARTE, 1983, p. 13).

De acordo com esta autora esse saber popular disseminado em tais comunidades é expressão de um modelo novo de sociedade, mas também como novo modelo de ser Igreja.

> A organização popular se fez clara nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Fenômeno social que surgiu a partir de um novo estilo de se viver a fé, entre os cristãos, como um novo modo de se fazer Igreja, como uma resposta aos anseios do povo que aspira por uma maior participação no desenrolar de sua própria história. Fenômeno que desperta o interesse e a preocupação da Igreja, do Estado, das Ciências e dos Partidos políticos. (DUARTE, 1983, p. 15).

A organização das CEBs é demasiada simples, mas termina por fomentar um senso de responsabilidade imprescindível na composição de uma nova sociedade. Nas CEBs se aprende que as decisões são tomadas em comunidade, geralmente por um conselho, o que proporciona uma nova postura diante da política. Aqui, o fato de ter voz e vez, segundo Duarte, não se dá pelo grito, mas por um agir democrático.

Nas CEBs não há uma divisão de tarefas e trabalhos tão bem definidas. Não há uma hierarquia rígida. Nela, também é

incentivada a luta por direitos, por uma conscientização política e pela elaboração de novas posturas políticas.

O agente de pastoral que nasceu dentro da própria CEB é alguém que se dispõe a ser um facilitador para compreensão de novos fatos e abordagens. De acordo com Duarte, o olhar das CEBs apontou para o futuro, mas, ao mesmo tempo, apresenta que as realidades escatológicas só podem ser instauradas mediante um processo que se inicia neste mundo. "O objetivo final a ser alcançado é a implantação do Reino de Justiça, mas para se construir um novo mundo é preciso aplainar o terreno social cheio de desigualdades, retirar as pedras da injustiça, tapar os buracos da opressão" (DUARTE, p. 67).

Baldissera, por sua vez, pensa as CEBs como um movimento contestatório que nasceu no ambiente eclesiástico, mas que não se restringiu a esse espaço. Sua contestação é interna e externamente, afinal, as CEBs se proclama como um novo jeito de ser igreja.

A autora considera que o desenvolvimento das CEBs no Brasil se dá em pleno período ditatorial, quando havia censuras e bloqueios aos movimentos populares e sociais. Mas, nem por isso o grupo se mantem apático aos grandes problemas da sociedade. Tomando como base o método *ver-julgar-agir*, as CEBs

realizaram diversas análises políticas que levava em consideração questões como a Reforma Agrária e, posteriormente, a questão dos Direitos Humanos. As CEBs, para Baldissera, é o espaço privilegiado que ensaia um modelo de sociedade onde a práxis do poder se estabelece por meio de práticas associativas e participativas. É por conta desse tipo de organização que as CEBs são perseguidas e contestadas. O que, aparentemente, era apenas um grupo de pessoas religiosas mal formadas politicamente começa a despontar como uma ameaça aos detentores de terra, os patrões nas fábricas e até mesmo o modelo eclesial mais tradicional.

Assim, as CEBs são expressões não apenas de um saber popular, mas já efetivam no cotidiano práticas de educação popular, onde as pessoas são promovidas, as conquistas e ideais são alcançadas e a tensão opressor-oprimido tende a aparecer com a marca da problematização.

De acordo com Frei Betto, as Comunidades Eclesiais de Base são pequenos grupos que nasceram em torno da paróquia (matriz) ou da capela (principalmente nas áreas mais rurais). As primeiras surgiram por volta de 1960 em Nísia Floresta, Arquidiocese de Natal ou em Volta Redonda. As CEBs geralmente são formadas por cerca de 10 a 50 membros. Em comunidades

rurais a formação pode ser alterada contendo cerca de 100 ou duzentas pessoas. Para Betto, elas são comunidades por possuir elementos identitários semelhantes e ao mesmo tempo esperanças e utopias. São de base porque são oriundas dos meios populares que lidam com o trabalho manual, desempregados, trabalhadores de fábricas, assalariados, pequenos proprietários e arrendatários de terras. As CEBs, segundo o mesmo autor é portadora de um novo ator em suas comunidades: o agente de pastoral.

Na concepção de Betto, não é o agente de pastoral que coordena a comunidade ou toma as decisões no lugar do próprio povo. De acordo com o religioso, se assim ele não proceder, ele corre o risco de se tornar um líder *colonialista* ou *elitista* (BETTO, 1981, p. 18). As CEBs se tornaram ao longo do regime expressão de um amadurecimento junto às camadas populares. Elas propiciaram uma mudança no modo de interpretar a vida política do país num dos piores momentos da vida política.

Para esse autor, as CEBs passaram por pelo menos três etapas. Uma primeira seria as CEBs compreendidas como uma experiência tipicamente religiosa, uma segunda se configurando como um movimento popular (incluindo pessoas de credos distintos, ateus espíritas e protestantes, enfim, todos aqueles que

estavam do lado dos oprimidos) e a terceira, por meio do fortalecimento do movimento operário. O frei acredita ainda que a quarta etapa seria a vinculação dos líderes a um partido político.

As CEBs instaurou um modo de organização que prevê a abertura constante às problemáticas de um bairro ou comunidade. Não é um gueto, mas uma organização que pode beneficiar aqueles que circundam a vida dessa comunidade. Nisso podemos perceber que já existe uma noção de classe. As comunidades, por vezes, não sabem verbalizar sua intuição de classe, porém elas só acreditam na união do povo, que em última instância é o grupo ao qual pertence. A estrutura das CEBs permitiu que existisse uma capilaridade no movimento de tal modo que suas posições repercutem em outras experiências próximas. É surpreendente que até algumas organizações consideradas menos politizadas conseguem agir de forma organizada em prol de toda a comunidade quando necessário.

> As comunidades de base se espalham como uma rede em todo o país, oscilando entre níveis mais baixos e mais altos de consciência de seu papel histórico. Contudo, mesmo as organizações aparentemente menos politizadas, como os clubes de mães, que se reúnem em função do corte e costura, são capazes de uma atuação concreta no bairro. O exercício de vivencia em comunidade que um clube de mãe propicia permite que sua solidariedade se estenda a todos aqueles que, de alguma

> forma, são vítimas da injustiça. Mesmo não havendo ainda uma consciência de classe, percebe-se nos movimentos populares um forte sentimento de justiça e a consciência, cada vez mais explicita, dos direitos do povo (BETTO, 1981, p. 26).

Foi percebido também que é na zona rural que as CEBs mais se proliferam. Nesses lugares a palavra do padre ou do bispo vem dotada de grande capital simbólico e, por isso, os agricultores escutam suas posições políticas. Mas não é apenas isso. Os camponeses experimentam na própria pele o sofrimento e a privação diante de problemas que envolvem a má administração pública, o descaso das autoridades e a desigualdade social.

As CEBs revelam um basta à política assistencialista, uma crítica à ineficácia dos sindicatos e uma proximidade autêntica com a vida da comunidade. Mas, ainda assim esse sistema persiste em existir.

Na maioria das vezes, as comunidades avaliam e projetam sua caminhada por meio do método *ver-julgar-agir*. O *ver* é a fase na qual são expostos os problemas da comunidade, o *julgar* seria fundamentado na pergunta: o que Jesus faria diante disso? E o *agir* são os encaminhamentos práticos para que não se caia em mera teorização e retórica nos grupos. O *agir* é uma ação concreta. A organização de tal planejamento pode demorar meses e até anos para resolução do problema.

No vocabulário é recorrente o uso do termo libertação. Ele está presente nas músicas, nos discursos, nas pregações religiosas. Libertação não significa libertação subjetivista, mas de mudanças estruturais na esfera social.

Para Leonardo Boff, a expressão *Igreja povo* (de Deus) e *Igreja popular* são coisas distintas. A primeira, aponta para uma longa tradição da Igreja que foi redescoberta pela *Lumen Gentium* no Concílio Vaticano II. A segunda, expressa que as pessoas não são meras espectadoras no processo de evangelização e transformação do mundo, mas agentes, protagonistas. A expressão povo segundo Leonardo Boff não é ruim, é incompleta. Por exatamente não revelar como o povo deve se organizar. O termo popular na verdade, segundo o autor, é que confere concretude ao termo povo de Deus.

O termo *igreja popular* na concepção de Leonardo Boff implica em uma organização composta por uma imensa rede de comunidades e grupos que refletem e agem buscando resolver os problemas da sociedade tendo como chave hermenêutica a figura de Jesus libertador. A *Igreja popular* é concebida como Igreja dos pobres, mas não só. É concebida como espaço de acolhida e de luta para todos aqueles que almejam a libertação. A libertação integral segundo Leonardo passa, necessariamente, pela

comunhão dos bens e pela sintonia com as causas dos mais pobres e oprimidos.

Para Boff, a Igreja está em constante caminhada, peregrina, em marcha como se nunca fosse capaz de concluir sua missão. É uma Igreja na base a partir da base e nisso se integram outros membros pertencentes a outra classe social. O poder é exercido em comunhão com as bases e as questões são discutidas com um bom número de participantes da comunidade. Leonardo Boff, ainda recorda que tal Igreja não é uma Igreja paralela àquela de longa tradição, mas um novo modo de ser da Igreja (BOFF, L, 1986, p. 63). Nesse modelo eclesial, surge uma distinção entre aqueles que estão cercando os clérigos e aqueles que inclusive com a presença deles, consideram fundamental a participação de todos (idem, p. 66).

De acordo com Leonardo Boff, as CEBs não são um movimento dentro da Igreja, um grupo ou pastoral. As CEBs possuem uma natureza diferente. As CEBs são, autenticamente Igreja, porém com marcas e releituras a partir da própria experiência da América Latina. As CEBs são a denúncia de que o cristianismo não pode ser uma religião de massas, mas de povo (popular) capaz de lutar por sua própria libertação.

Para Leonardo Boff, a questão do social no ambiente religioso não é por conta de nenhuma ideologia como frequentemente se afirmava com relação às CEBs, mas um entendimento de que a experiência bíblica, sobretudo a da tradição do êxodo, é a de que Deus tomou o partido dos pobres (BOFF, 1985, p. 86). Nesse sentido, o exercício da política constitui uma grande arma, fazendo sempre juízo crítico sobre os partidos políticos e analisando as inconsistências de candidatos e políticos. Aqui, a fé não aliena, mas produz uma consciência que atinge o ser humano em sua totalidade.

Na concepção de Leonardo Boff, as CEBs não se limitam ao aspecto religioso, mas aponta para um lugar com múltiplas facetas e funções.

> Nos lugares onde não existem as organizações populares, as comunidades desempenham múltiplas funções: são o lugar da escola, do esporte, da luta pela terra, da educação partidária. Onde já existem as organizações populares que assumem suas funções, as comunidades mantém com elas uma relação livre e solidária, geralmente os membros das comunidades são os mais ativos de tais organizações, ou orientam os participantes para agirem em tais organismos populares. Não se deve substancializar as comunidades e considera-las como uma realidade fechada sobre si mesma; na verdade, trata-se de um conjunto de relações sociais de raiz religiosa, mas que penetra todo o tecido social popular (BOFF, p. 112).

Para Leonardo Boff, as CEBs também são um ensaio de uma democracia participativa onde todos os membros se expressam e

propõem alternativas para resolução e superação de problemas. Não é incomum durante a década de 1960 a 1980, uma reação à política partidária tradicional (BOFF, L, p. 113). As práticas comunitárias reportam ao cultivo da terra, as cooperativas de compra e venda, as farmácias comunitárias, mutirões. Essas são práticas que lançam luzes em uma sociedade com um novo modelo.

De acordo com Maria Helena Moreira Alves, as CEBs são pequenas comunidades organizadas em torno da vida paroquial, seja no campo ou na cidade. Para essa autora, as origens das CEBs se articula junto à atuação de agentes de pastorais, clérigos e religiosos.

Para tal autora, as origens das CEBs se situam por volta dos anos 1960 junto às comunidades de Natal, ou ainda por meio de outras comunidades de Barra do Piraí. Contudo, a autora reforça a ideia de que sua visibilidade se tornou mais evidente a partir da grande repressão de 1969. Para ela, as CEBs possuem uma dupla função: oferecer serviços religiosos e organizar o trabalho de libertação com ações comunitárias (ALVES, 2005, p. 281).

A autora faz uso de um documento sobre as CEBs elaborado pela própria CNBB e apresenta pautada no estudo dessa instituição as etapas presentes na organização das CEBs. As

etapas consideram o caráter individual para que todas as pessoas da pequena comunidade possam participar das práticas e decisões dispostas naquele espaço. A palavra de ordem da comunidade é o respeito ao ritmo de cada participante nesses espaços.

Os objetivos das CEBs se relacionam com a experiência da própria comunidade. É o cotidiano que suscita os questionamentos sobre as reais necessidades das comunidades, mas é também de lá mesmo que devem sair forças para solucionar os problemas. Para a autora, a importância política e social das CEBs está em sua capacidade de sempre suscitar a crítica da situação de opressão estimulando o respeito pelas subjetividades e pela dimensão comunitária. Por essa razão, o papel das CEBs não se articula apenas à capacidade de se reinventar, mas também uma função educacional sem precedentes na história do cristianismo católico. Nisso percebemos claramente a dimensão educacional presente em tais instituições.

De acordo com Assmann, a prática educacional se ampliou, pois não se trata apenas da transmissão de conhecimento via órgãos institucionalizados, mas se trata de defender vidas (ASSMANN, 1998, p. 22).

Para Alves, as CEBs são escolas de democracia, onde estão dispostas boas sementes para movimentos sociais. Nelas estão contidas práticas que propiciam um modelo democrático de atuação que toca os líderes e todos os envolvidos em instituições.

A *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*, escrita pelo Papa Paulo VI, em 1975 constituiu importante documento sobre a Evangelização na contemporaneidade. Nesse documento o Papa ressaltou o valor das CEBs e sugeriu que toda experiência católica adote tal prática.

> O Sínodo ocupou-se largamente destas "pequenas comunidades" ou "comunidades de base", dado que, na Igreja de hoje, elas são frequentemente mencionadas. O que vêm a ser tais "comunidades" e por que é que elas hão de ser destinatárias especiais da evangelização e ao mesmo tempo evangelizadoras? (...) Assim, nalgumas regiões, elas brotam e desenvolvem-se, salvo algumas exceções, no interior da Igreja, e são solidárias com a vida da mesma Igreja e alimentadas pela sua doutrina e conservam-se unidas aos seus pastores. Nesses casos assim, elas nascem da necessidade de viver mais intensamente ainda a vida da Igreja; ou então do desejo e da busca de uma dimensão mais humana do que aquela que as comunidades eclesiais mais amplas dificilmente poderão revestir, sobretudo nas grandes metrópoles urbanas contemporâneas, onde é mais favorecida a vida de massa e o anonimato ao mesmo tempo (PAULO VI, 1975, p. 34).

Além de perceber o valor de tais comunidades e de sua inserção no ambiente eclesiástico, Paulo VI reconheceu que algumas comunidades possuem um perfil bastante distinto

daquelas que ele elogia. Para o Papa, as CEBs não podem ter nenhum viés ideológico sob pena de trair sua missão primeira.

> Noutras regiões, ao contrário, agrupam-se comunidades de base com um espírito de crítica acerba em relação à Igreja, que elas estigmatizam muito facilmente como "institucional" e à qual elas se contrapõem como comunidades carismáticas, libertas de estruturas e inspiradas somente no Evangelho. Estas têm, portanto, como sua característica uma evidente atitude de censura e de rejeição em relação às expressões da Igreja, quais são a sua hierarquia e os seus sinais, Elas contestam radicalmente esta Igreja. Nesta linha, a sua inspiração principal bem depressa se torna ideológica e é raro que elas não sejam muito em breve a presa de uma opção política, de uma corrente e, depois, de um sistema, ou talvez mesmo de um partido, com todos os riscos que isso acarreta de se tornarem instrumentos dos mesmos (PAULO VI, 1975, p. 71).

Paulo VI ainda continuou chamando a atenção para alguns aspectos que dizem respeito à existência das CEBs e sua plena comunhão com a Igreja Romana. O papa alertou para o risco de se afastarem do caráter universalista da instituição a que estão vinculadas e alerta para que não se considerem os destinatários exclusivos da mensagem evangélica. As CEBs no caso brasileiro e, mais ainda, no caso paraibano não constituem apenas um grupo eclesial que celebra a fé em liturgias dominicais. É isso, mas não só.

De acordo com Mauro Passos, os leigos em sua relação com a teologia da libertação realizaram papéis de liderança *intra eclesia*. Para esse autor, as CEBs eram responsáveis por encontros (Círculos Bíblicos) considerando a realidade local e os

problemas do cotidiano. As CEBs foram responsáveis por envolver na vida religiosa às questões que envolvem a família, o bairro, a cidade e suas dificuldades. A convivência no grupo propiciava um sinal de pertença à busca por ações concretas dando forças a seus integrantes. Evangelização, trabalho social e práticas de educação popular eram indissociáveis.

Depois do AI – 5, as CEBs foram vista como célula comunista merecedora de qualquer tipo de perseguição. Em contrapartida, os prelados escreviam documentos denunciando as práticas violentas contra as CEBs e outras experiências populares. Na pauta de tais documentos estava a defesa dos Direitos Humanos e dos Direitos Sociais (PASSOS, 2012, p. 125).

2.5 As CEBs da Arquidiocese da Paraíba

Dom José Maria Pires desde o ano de 1967 buscou implantar o sistemas de Comunidades Eclesiais de Base na Arquidiocese incluindo seu desejo dentro do *Plano de Ação Pastoral Arquidiocesano*. As CEBs funcionavam como uma comunidade de suporte para outras experiências eclesiais e movimentos populares. Por essa razão não é de se estranhar que muitos padres e religiosos olhassem para ela como uma possível ameaça a uma longa tradição eclesial que fortalecia antigas estruturas. O

modelo paroquial presente na maioria das cidades terminava por possibilitar certa centralização em uma matriz. As CEBs se compreenderam como autêntica experiência eclesial e não como filiais de uma outra instituição.

O documento mais antigo que encontramos sobre as CEBs no Arquivo da Arquidiocese da Paraíba é um simples recado dirigido aos candidatos ao Diaconato. O texto é um convite feito por Dom José Maria Pires a tais candidatos para que estes possam participar com alguns seminaristas de um encontro sobre as CEBs. O texto informal, mas carregado da vitalidade do cotidiano evidencia que a data de 3 de novembro de 1967 inaugurava uma reflexão em torno de um tema que acompanharia todo o bispado de Dom José à frente da Arquidiocese da Paraíba.

Durante os dias 16 e 17 de maio de 1970, aconteceu o I encontro de Comunidades de Fé da Arquidiocese da Paraíba. Em tal encontro não há apenas as pessoas que frequentavam as CEBs, mas também membros de outros movimentos religiosos da época. O número de participantes era de 133. Assim, estavam divididos os participantes do encontro:

Quadro 3: Participantes do Encontro de Comunidade de Fé da Arquidiocese da Paraíba

Presenças por paróquias	Quantidade de lideranças
Alagoa Grande	4
Areia	4
Nossa Senhora da Conceição	6
Belém	1
Solânea	2
Nossa Senhora do Rosário	3
Nosso Sr. do Bonfim	2
Nossa Senhora da Luz (Guarabira)	3
Serra da Raiz	7
Guarabira	6
Nossa Senhora de Fátima (Bairro do Miramar)	7
Mari	1
Santa Rita	17
Pirpirituba	1
Arara	3
Cruz das armas	13
Taquara (Pitimbu)	1
Santa Julia (Bairro da Torre)	1
Itabaiana	4
Ingá	3
Mogeiro	2
Pilões	1
Santa Teresinha (Bairro do Roger)	2
N. S de Lourdes (Centro – João Pessoa)	11
N. Srª das Neves (Centro – João Pessoa)	4
Sapé	7
Rosário (Jaguaribe)	5
Bayeux	7
Regional	5

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

Partindo do princípio de que também podemos classificar essa presença dos participantes graças aos documentos da seguinte forma:

Quadro 4: Participantes por grupos no Encontro das Comunidades de Fé da Arquidiocese da Paraíba

Classificação por movimento	Quantidades
Igreja viva	62
CEBs	14
Legião de Maria	30
Focolaris	9
Acr	2
Sindicato rural	1
Catequese	1
Sem grupos	2
Igreja viva- legião	5
Comunidade base-legião	1
Igreja viva-legião	1

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

A partir do relatório podemos perceber que embora as CEB's sejam uma presença importante na vida eclesial, há grupos com tendências diferentes que continuam possuindo grande expressividade como é o caso da Legião de Maria. Na prática, as pessoas acabam por participar de um ou mais grupos dentro do espaço eclesiástico o que por mais contraditório que pareça ser, as pessoas conseguem conviver com alguma harmonia em meio às tendências tão diferentes.

Há uma questão nos relatórios que é importante destacar. Por vezes se afirma que as CEB's são comunidades que inauguram um modelo de sociedade a partir de categorias como classe, esquecendo os componentes que regem a subjetividade. Para exemplificar que as CEBs também se interessavam por essa

dimensão, destacamos as perguntas feitas a todos os líderes das CEBs da Arquidiocese. As perguntas foram formuladas buscando perceber o perfil existente das lideranças existentes nas comunidades:

- *O trabalho que você está fazendo tem melhorado a Você? Em quê? Por quê?*
- *O trabalho que você está fazendo tem melhorado o grupo que você dirige? Em quê? Por quê?*
- *O trabalho que você está fazendo tem melhorado sua comunidade ou paróquia, ou cidade? Em quê? Por quê?* (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, relatório das Comunidades Eclesiais de Base, 1970).

Sobre as respostas, foi realizada uma síntese apresentando textualmente um nível maior considerando a questão da "conscientização" sobre a realidade e a necessidade de um estudo sobre o Evangelho, refletindo sobre a necessidade da saída do egoísmo para a vivência comunitária, conduzindo a realização das práticas de promoção humana (alfabetização, clubes, ensino de trabalhos manuais, escolas, melhora da água e da saúde) e uma participação mais ativa da vida litúrgica. A síntese presente nesse relatório aponta para a necessidade de uma Igreja

renovada em suas estruturas e comprometida com a libertação das pessoas.

Nesse relatório há uma provocação sobre a possibilidade da existência de um "vanguardismo" presente nas CEBs. A pergunta fundamental era se as CEBs faziam algo *pelo* povo ou *com* o povo. No relatório de Alagoa Grande aparece uma postura de crítica às práticas assistencialistas em alguns grupos alertando sobre o perigo de se assemelharem às outras experiências religiosas ou políticas que não modificam realmente a vida das pessoas.

No mesmo texto, eles citam a experiência da *Legião da Boa Vontade* que "está acostumando o pessoal a receber tudo pronto" (Relatório das CEBS, 1970). Santa Rita aponta a dificuldade da ausência de uma política mais eficaz de tal forma que compreendem que práticas assistenciais ainda se faziam necessárias. A mesma comunidade apresenta a dificuldade da falta de saneamento e da instalação da água nas casas.

A Paróquia de São José Operário, em Cruz das Armas, apresenta 14 Comunidades de Base e faz questão de enfatizar a urgência da mudança eclesial para transmitir uma mensagem evangélica mais de acordo com a realidade do bairro.

Em uma correspondência dirigida ao Pe. Virgílio, datada de 12 de outubro de 1972, Dom José relata as experiências consideradas mais significativas.

> Gostaríamos de pode dar uma contribuição neste trabalho, oferecendo estes exemplos que consideramos interessantes em relação à diversificação dos ministérios.
> Comunidades- Santa Fé – nasceu em 1969. A evangelização levou o dirigente a se preocupar com a promoção humana e o desenvolvimento da própria comunidade. Através de roças comunitárias, trabalho de cooperativismo e integração no sindicato. Município de Arara – Responsável: Manoel Ferreira.
> Tanques – nasceu em 1969, um povo em situação infra-humana que descobriu através do Evangelho a possibilidade de se promover. Essa realidade foi descoberta pelo dirigente que descobriu no trabalho o seu carisma pessoal. Município de Pirpirituba. Responsável: João Ribeiro.
> Santa Tereza – nasceu nos moldes da Ação Católica Rural. Consegue dar a unidade na vida do povo, continua sendo orientada pelos elementos da A.C. Diocesana. Responsável: Pe. José Diácono de Macedo.
> Mari – nasceu em 1970. Tenta viver em grupo a vida paroquial. Esta é orientada pelo vigário que não reside no local. Consequentemente os leigos descobriram e assumem os diferentes ministérios. Comunidades Santo Antonio, Município de Mari. Responsável: Adauto Paiva (Correspondência de Dom José Maria Pires a Pe. Virgílio Leite Uchôa, 12 de outubro de 1972).

Desta missiva podemos perceber os diferentes perfis das CEBs, mas já apontam para uma realidade que não se configura igual ao desejo posterior do Papa Paulo VI. Tais comunidades já iniciam nos seus primeiros momentos um processo de politização ou de conscientização política.

Outra questão que é necessária destacar é a de que tais comunidades sugerem o aparecimento de lideranças que desenvolvem suas habilidades e as colocam a serviços de seus companheiros de caminhada.

Os Encontros Regionais de CEBs tiveram edições por todo o país. O I e II Encontro Intereclesial foi em Vitória. O III foi em João Pessoa, no ano de 1978. A ocasião foi importante para dar visibilidade ao trabalho das CEBs de João Pessoa para todo o país. O tema do encontro de João Pessoa foi Igreja: povo que se liberta.

Em 23 de julho de 1978, por ocasião da Conferência de Puebla, os participantes do III *Encontro Inter- Eclesial de Comunidades de Base* escreveram um importante texto que revela o perfil daqueles que frequentavam as CEBs. [56]

> Nós trabalhadores rurais e nós operários das fábricas, e nós que não temos emprego e somos moradores das beiras das cidades, e nós índios que estamos sofrendo a falta de terra, tomada pelos grandes fazendeiros, e sofrendo as doenças dos brancos, e que aqui hoje estamos reunidos em João Pessoa num encontro de Igrejas de quase todos os Estados de nosso país, inclusive companheiros das Igrejas Evangélicas (Carta dos Participantes do III Inter-Eclesial em João Pessoa. 23 de julho de 1978).

O texto apresenta bem a natureza das CEBs. Não são comunidades fechadas como "guetos", mas comunidades de fé

[56] O quarto encontro realizado em Canindé possui total sintonia com o encontro feito em João Pessoa. Em 1983, foi realizado o IV em Canindé com o tema Igreja, povo unido, semente de uma nova sociedade.

abertas à diversidade onde um *ethos* está acima até mesmo das premissas religiosas. A Carta escrita em tom informal revela os anseios das CEBs para a Conferência de Puebla. É importante recordar que a Conferência de Medellín realizada em 1968 já falava da importância das comunidades para a prática evangelizadora, para um modelo eclesial e para tratar de uma nova concepção de educação.

Eis o pedido final da Carta:

> E nós juntos também pedimos que no Encontro de Puebla os senhores tragam mais luz, mais coragem, mas esperanças, mas a certeza de uma libertação total, aonde não tem uns sorrindo e outros chorando, aonde não tem uns gordos e outros magrinhos, aonde não tem uns com a barriga cheia e grandes depósitos e outros morrendo de fome, porque não tem nada para comer, não tem terra para plantar, não tem salário, não tem saúde, e são marginalizados , sem nenhum valor, que são os preferidos de Deus (Carta aos Bispos reunidos em Puebla).

As Comunidades Eclesiais começam a se posicionar politicamente e escrevem aos bispos, ao Papa e para ministros da federação. Há um nível de compreensão do cotidiano que revela um envolvimento e uma audácia no que diz respeito à capacidade de se organizar em comunidade.

> Senhor Ministro da Justiça Ibrahim Abi-Ackel
> Sape, 14 de abril de 1984.
> Nós pessoas da comunidade cristã de Sapé, estamos muito preocupados com a negação do visto permanente ao Padre Adriano.

> Queremos saber o motivo e o porquê disso. Tem muitos estrangeiros no Brasil. E porque só querem tirar os padres e freiras que trabalham e ajudam os pobres. Aqui em Sapé, tem mais de 60 mil habitantes, tem o Monsenhor Odilon Pedrosa de 82 anos, mais doente e tirar este padre que está aqui, como vai ser a nossa situação e do Monsenhor. Padre Adriano é Padre na Igreja, é padre no mutirão: cava poços, construir casas. Será que ele é um padre com pés no chão e até limpa mato?! Será porque ele é um padre de sacola na mão, sentindo a fome e o sofrimento da gente. Nós da comunidade achamos que isso será uma grande injustiça. Pela semana Santa crucificaram o Cristo e da mesma forma querem fazer com o padre e com toda nossa comunidade e o Monsenhor Odilon.
> Senhor Ministro da Justiça todos nós pedimos a sua ajuda e colaboração para permanência do padre Adriano em favor do bem de todas comunidades. Sabemos que vª excª é uma pessoa humana. Acreditamos que vai nos atender a nosso pedido e vem dar o sim a toda nossa história.
> Agradecemos antecipadamente e esperamos sua resposta positiva.
> Assina-se Comunidade Cristã de Sapé.
> Nós enviamos uma carta desta com 11236 assinaturas para o ministro da justiça no dia 26 deste e vamos enviar outra para a CNBB.
> Assina-se Isabel Regina dos Reis.

Frei Hermano[57] recorda que na paróquia de Alhandra, onde ele era vigário, funcionava o modelo de CEBs e por essa razão

[57] O relato do Frei Hermano Cuerten é marcado por uma riqueza e uma compreensão de um cristianismo universalista aberto ao diálogo com as mais diversas experiências religiosas. O relato da opressão a que foi submetido me causaram perplexidade e ao mesmo tempo uma situação desconfortável por explorar memórias veladas pelo tempo que conduziram-me a seguinte pergunta: "Relembrar tudo isso dói, machuca?" E o Frei Hermano respondeu que é preciso recordar para que nunca mais se repita. Perguntei ainda se era comum as pessoas procurarem-no para saber sobre esse passado marcado por lutas e sonhos e ele disse que ao longo desses anos eu fui a segunda pessoa a fazer isso.

com a presença do grupo de *Promoção Humana da Arquidiocese* havia outra postura com relação aos problemas da comunidade. Em Mucatu, local que foi palco de diversos conflitos que envolvia o drama da política do Proálcool, foi destruída a capela que funcionava como escola e posto de saúde.

> Frei Geraldo [vigário da Igreja do Rosário no bairro de Jaguaribe] sempre apoiava, Frei Tito nem tanto. A opção pelos pobres ficou muita clara depois de Puebla. A gente conseguiu colocar na prática, na luta dos índios, agricultores, sem-terra, sem teto.
> Toda nossa metodologia era acreditando no protagonismo do pobre. Exatamente por isso a gente era chamado de *igrejista* porque nosso trabalho era primeiro a palavra de Deus e que povo deveria decidir. Um grupinho que fala com o prefeito, um grupinho fala com governador. A gente sempre apoiava. Isso era uma maneira que eles [alguns religiosos] não gostavam. Tinha infiltração de outros partidos para bagunçar. Os leigos assumiam muito forte através do grupo da *Promoção Humana,* sindicato de leigos, de oposição, depois nasceu o PT (Partido dos Trabalhadores) que depois vai ter de fazer conchaves com outros. Essa referência com o povo que é importante. Lula foi se tornando *grande* e o povo foi ficando. Naquele tempo era o povo. Era o povo que assumia a luta e a caminhada e não alguns iluminados.
> *Igrejistas* era quando a gente valorizava a base ou *basista.* Era pejorativamente que ganhamos esse nome (Depoimento de Frei Hermano José Cuerten, o fm, ao autor em 13 de maio de 2016).

Frei Hermano revela que esse modelo de CEBs trazia consigo a marca da subversão e a força de uma mensagem onde havia pontos de convergências muito fortes com os que já traçavam uma caminhada partidária ou político-ideológica. Havia, por vezes, mais amizade com quem era comunista do que mesmo

com membros do clero ou religiosos que não se articulavam diante de tais ideias.

De acordo com as correspondências da época, percebemos uma clara preocupação com o bom andamento das Comunidades. Em 1975, Frei Betto foi convidado para prestar assessoria em um encontro das CEBs da Arquidiocese da Paraíba, durante a organização do evento circulavam por meio dessa carta as seguintes questões a todas as CEBs.

> Para a gente se preparar para o encontro sobre as CEBs pedimos que cada comunidade responda as seguintes questões:
> 1.Quais são os sinais no seu lugar que mostram que há CEBs?
> 2.Estes sinais mostram que essa comunidade está no começo, já caminhou ou já está bem definida?
> 3.Como funciona essa comunidade?
> 4.Há acompanhamento? De quem? Como?
> 5.Quais os questionamentos que vocês se fazem a respeito das CEBs (a partir da experiência sua ou de outros)?
> Por favor, mandem a resposta antes do dia 4 de novembro à coordenação. (Carta de João, Gerda e Blandine as Pequenas Comunidades da Arquidiocese da Paraíba).

Em 1983, por ocasião do jubileu episcopal, Dom José escreveu carta de programação de suas visitas pastorais. As visitas não serão feitas às paroquias, mas às CEBs. A visita foi feita com a presença de Dom Manuel Pereira, bispo emérito de Campina Grande que já atuava junto a tais comunidades.

É recorrente em tais cartas a ideia de um processo de conscientização. Tal conscientização não se trata de um

programa especificamente religioso, mas com outras interpretações possíveis.

A carta da comunidade de Chã dos Pereira, em Serra Redonda é um exemplo desse tipo de postura. "A comunidade tem sua representação de leigos que desenvolve juntamente com os comunitários a Evangelização sob um prisma da conscientização traçado pela Campanha da Fraternidade" (Carta dos Animadores da CEB de Chã dos Pereira, Serra Redonda, 25 de maio de 1983 a Dom José Maria Pires).

Na Carta acima se sublinha as dificuldades especificas dessa CEB, apresentando o problema de formar um mutirão para construção de um salão para reuniões. Em 1985, percebemos que a posição das CEBs da Arquidiocese era se vincular ainda mais a estrutura do Regional Nordeste II. Para isso, foram enviados roteiros de avaliações para serem respondidos ente junho e julho. Realização de encontros por áreas e um encontro diocesano posterior. O objetivo também era o conhecimento das experiências de outras comunidades.

Fotografia 1:*Comunidade Eclesial de Base* de Porto de João Tota – Mandacaru – João Pessoa – 1971.
Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba
Dossiê: Comunidades Eclesiais de Base – Ação Pastoral da Arquidiocese da Paraíba

Destacamos que as CEBs possuíam encontros intereclesiais que aconteciam em regiões distintas em vários lugares do país. O VII encontro intereclesial de CEBs foi realizado em Goiânia e apresentava como tema: "CEB's, Igreja em busca da Terra Prometida". Os membros da equipe provisória de 1985 eram Monica Mugler, Raimunda, Blandine, Pedro e Mônica.

O CELAM teve suas preocupações para com as CEB's e em julho de 1986 enviou Carta apresentando o Coordenador de uma investigação acerca das CEBs. Para tal coordenador, a ideia era

conhecer por meio de um questionário as várias experiências de CEBs na América Latina e a Arquidiocese da Paraíba foi um exemplo a ser analisado. Pelo teor das perguntas, percebemos que o Documento pretendia cercear a liberdade e criatividade presente nas CEBs. Nesse questionário existiam perguntas sobre a integração das CEBs com a diocese, se havia conflitos com a dimensão mais institucional da igreja, se existiam projetos sociais, se havia formação de agentes de pastoral.

Em 1987, a comunidade de Pilar escreveu a Dom José pedindo sua intervenção para que a casa paroquial voltasse a ser ocupada pelas CEBs, pois lá era o antigo lugar das reuniões. De acordo com a Carta, a casa foi ocupada pelos familiares do Pe. Manuel e esses, por sua vez, são pessoas de posses. Para eles, a Igreja (o templo) deveria acolhê-los até que os familiares desocupassem a casa paroquial. Depois de meses e de uma "luta pacífica", os membros das CEBs comemoram a vitória diante da falta de um lugar de reunião que fora reconquistado.

Em 1981, as CEBs de Bayeux enfrentam uma dificuldade interna. As comunidades rivalizam com movimentos e pastorais distintos da perspectiva das CEBs. Tal dificuldade revela a pluralidade de experiências presentes no seio da igreja católica.

Em uma breve interpretação sobre as CEBs do nordeste II, se percebe a coexistência não tão pacifica dessas experiências.

> Quais são os aspectos positivos que favorecem a Igreja dos pobres?
> Valorização dos leigos e formação/ descentralização das paróquias
> Povo organizado em grupos/ a base toma a palavra
> Alguns padres assumem a caminhada/ troca de experiências em todo o regional
> Mártires, o exemplo é uma força/ troca de experiências entre as dioceses
> Cebi –Depa – ajuda as lutas do povo
> As inserções das pequenas comunidades religiosas
> Quais são os aspectos negativos?
> Conservadorismo do clero/ falta de formação permanente
> Formação dos novos padres conservadora/ nomeação de bispos conservadores
> Incentivos a movimentos espiritualistas (carismáticos)
> Religião alienante (pregação e resignação - Frei Damião)[58].
> Indefinição de linhas pastorais/ desrespeito a religiosidade popular.

Em Relatório apresentado no ano de 1981 por ocasião do Encontro das CEBs da Arquidiocese da Paraíba, os líderes dessas comunidades elencaram os problemas presentes em suas comunidades. O teor do texto só reforça que tais comunidades não eram apenas espaços de celebrações litúrgicas, mas o lócus

[58] A pregação de Frei Damião de Bozzano se tornou bastante conhecida no nordeste do país e era caracterizada pelo excesso de moralismo nas suas celebrações e o tom anti-ecumênico. Muitas igrejas evangélicas no Nordeste sofreram com a fúria do pregador que incitava o ódio contra os protestantes e as pessoas de segunda união.

de práticas de educação popular onde se percebia claramente as inquietações das comunidades e a crítica aos fundamentos de tal constatação.

Para tais comunidades os grandes problemas são:

- A fome, a subnutrição, a luta pela sobrevivência e o cansaço físico que dificultam a participação nas comunidades e nas lutas.
- O desemprego, subemprego, biscate.
- Salário baixo, custo de vida.
- Falta de saúde, falta de higiene, falta de saneamento básico, lixo, muriçoca, mal atendimento do INPS, dificuldades para internar pessoas nos hospitais;
- Habitação, falta de moradia, casas na beira da maré, aluguel muito caro, vilas de até 20 quartos com um só banheiro,
- Falta de água, de luz, de telefone público, de posto policial.
- Falta de transporte.
- Poluição, água poluída, (poços, açudes, etc), a maré poluída, ar poluído, (fábricas de sisal, sebo, portela, etc.)
- Insegurança, violência, falta de policiamento, tráfego, (corredor da Morte, BR 101);
- Prostituição, crianças nos cabarés, crianças pegando carona;
- Educação: falta de vagas nas escolas, crianças soltas na rua, merenda escolar, "escondido", educação religiosa e colegial precária,
- Falta de consciência política nas comunidades e no povo em geral,
- Descasos das autoridades,
- Falta de união, comunidades trancadas, comodismo, não aceitar o outro (ARQUDIOCESE DA PARAÍBA, relatório das CEBs, 1981).

O texto acima reflete os problemas do mundo suburbano que se articula diretamente com as cidades de João Pessoa, Cabedelo, Santa Rita e Bayeux. Os próprios membros das CEBs dessas

regiões fizeram a análise de que as raízes de tais problemas estão no sistema capitalista, na estrutura governamental e nos problemas do cotidiano. Há, segundo o relatório, uma preocupação em trabalhar a questão da conscientização diante de seus direitos, mas também em mudanças no âmbito da convivência em comunidade (ARQUDIOCESE DA PARAÍBA, relatório da mini-assembleia, 2ª fase, 1981).

Diante daqueles problemas que são apresentados, a assembleia detecta que há ações que podem confrontar essa dura realidade. São ações concretas que emergem do cotidiano. Todas essas ações dizem respeito à organização popular e a um trabalho lento e progressivo junto à essas comunidades. É por essa razão que, costumeiramente, os agentes de pastorais falam em estruturação da comunidade e luta constante para a libertação integral das pessoas. Unida a essa perspectiva se apresentam outros problemas como a questão da conquista de espaços para reuniões, transporte público, calçamento de ruas, lavanderia, coleta de lixo, posto policial, escola e iluminação das ruas. Além dessas lutas se fala também sobre a luta pela permanência das casas de Manguinhos, Sergio Meira, Nocas e Pe. Zé. Outra solicitação presente é a necessidade da construção de um cemitério.

Diante dessas dificuldades, o relatório apresenta que apesar das dificuldades de organização popular, os moradores tinham ido às autoridades solicitando a resolução desses problemas. Uma outra ideia que surgiu é a formação de uma casa comum que possa assegurar as condições mínimas para as reuniões e algumas outras necessidades da comunidade.

Do ponto de vista formativo, os participantes das CEBs falam da necessidade de se estudar a Bíblia numa perspectiva crítica, tomando conhecimento da realidade, discutindo e denunciando as situações da comunidade. Tal leitura seria feita tomando como base a ideia de que somente uma leitura libertária propiciaria a libertação das pessoas, por essa razão era necessário refletir sobre as origens da escravidão.

Para a questão das construções, eles apontam a construção de casas e capelas no sistema de mutirão. O relatório também deixa transparecer que nem sempre tudo era resolvido com facilidade pela comunidade. Somente quando eles conseguiam superar a noção de oprimidos é que realmente essa mudança seria possível. O relatório deixa transparecer que os grupos na maioria das vezes só faziam "chorar", discutir e reclamar.

Ainda de acordo com o relatório, os estudos propiciados pela arquidiocese embora sendo a partir de temas religiosos

ressaltam o valor do processo de conscientização e redescoberta da política. "A Bíblia ajuda a gente a ver a verdadeira política e não a politicagem" (ARQUDIOCESE DA PARAÍBA, Relatório das CEBs, 1981). O texto também nos fez compreender que a Igreja voltou a tratar do tema da pobreza com os pobres. Não mais uma ação ou perspectiva meramente assistencialista, mas a partir dos pobres, acentuando sua própria libertação.

Nas comunidades existe uma reclamação de que os pobres não as acompanham adequadamente. Na verdade, o relatório reforça que os presbíteros não se envolvem a contento com a vida da comunidade. Por essa razão, podemos pensar que apenas uma parte bastante pequena da hierarquia é que se envolveu nas questões de educação popular e atuou de forma mais comprometida com as pessoas mais simples.

Para organização popular se perceberam algumas dificuldades apresentadas nesse relatório. É provável que graças à constatação que ouvimos em entrevistas que boa parte do clero não apoiasse as iniciativas de se trabalhar com as CEBs. As Comunidades Eclesiais de Base de Bayeux nasceram no início dos anos 1980 e se destacam por sua militância política e suas preocupações religiosas.

A Comunidade de São Severino sentiu, desde o primeiro momento, que aquele movimento crescia e necessitava de um

lugar apropriado para reuniões e encontros religiosos e formativos. A comunidade nasceu diante da iniciativa de Ir. Blandine e Frei Jessé. Depois da atuação desses dois missionários, a comunidade quis continuar a caminhada e sentiu a necessidade de comprar um terreno. A comunidade possui uma série de atividades provenientes da ação evangelizadora. Em meio às atividades aquilo que era considerado religioso se misturava com o profano e edificava a comunidade por meio de vínculos autênticos de amizade e solidariedade.

> Veio a Semana Santa, e foi lembrada a por uma apresentação teatral dirigida pela Irmã Blandine e Valdemar, um jovem jesuíta que chegara recentemente. O mês de junho foi animado com uma quadrilha junina feita por jovem da comunidade dirigida pela Maria José. Com o passar dos dias fomos sentindo a falta de um local onde pudesse se reunir devido o surgimento de mais pessoas para a comunidade que era as seguintes: Sr Paulo, Sr Pedro, D. Naíde, D. Maria, Graça, Maria do Carmo, Manuel Pereira, Sr Augusto, Sr Manuel, Sr Luís. Então fomos a paróquia de São Sebastião e lá tivemos a ajuda de Pe. João Pedro, através de um empréstimo feito pelo caixa comum das Comunidades, e então compramos o terreno (Documento *A história da nossa comunidade de São Severino* – Bayeux).

O documento não revela quem são os autores do texto, mas percebemos que se trata de alguém que exercia alguma função de liderança junto à comunidade e apresentava a comunidade inserindo-a junto à programação das outras CEBs que compunham a Paróquia de São Sebastião, em Bayeux. Percebe-se

que apesar da atuação de dois religiosos nos trabalhos dessa comunidade, os leigos, as pessoas mais simples foram as responsáveis pela formação da própria comunidade.

A dificuldade para aquisição de uma casa junto à comunidade do Campo da Sambra em Bayeux também foi motivo de discussão de como isso seria feito. Após a realização de missões populares naquele local, eles sentiram a necessidade de formar Comunidades Eclesiais junto ao Campo da Sambra. A comunidade foi fundada em 09 de novembro de 1983 e apresentava a necessidade da compra de uma casa para se reunir. De acordo com o relatório, o surgimento desse local de referência permitiu um conhecimento maior uns dos outros.

Podemos a partir disso pensar: essa luta por terrenos e espaços eclesiais geralmente é vista como um claro sinal de institucionalização no mundo eclesial. Mas, será que isso foi propiciado por conta do surgimento desses espaços? Pela experiência das CEBs de Bayeux, percebemos que não. Pelo contrário, tais lugares marcados por extrema simplicidade termina por propiciar a acolhida de todos aqueles que circundam o bairro. Além disso, a história pela conquista de tais espaços termina por revelar o envolvimento dos agentes de pastorais na vida da comunidade.

A CEB do Campo da Sambra expõe suas preocupações com as questões sociais. Os membros possuem consciência da necessidade de cada vez mais aprofundar o tema da vivência em comunidade e as reivindicações próprias do cotidiano como é o caso da luta por transportes públicos no bairro e o combate à violência.

No Bairro do Alto da boa Vista em Bayeux, a CEB surge a partir da ideia do Sr. Manuel Amaro que havia conversado previamente com o bispo e esse aconselhou que ele reunisse pessoas para formar comunidade. O grupo começou em 1979 com 10 pessoas e alugaram um quartinho anexo a uma casa para reuniões. Na estruturação dessa comunidade, podemos perceber as alterações que foram necessárias na auto compreensão da comunidade diante dos cargos e ministérios existentes nela.

A comunidade percebeu que o sistema de cargos não era muito bom e cada um é chamado a contribuir para o bem-estar de todos, prestando um ao outro serviço à comunidade. Essa mudança deve-se à nova visão que ganhou a comunidade com a chegada da Irmã Blandine. A Ir. Blandine falava sempre da importância de todos se perceberem como irmãos, membros de uma mesma comunidade, animada pela presença divina.

Com essa intuição surgiu na comunidade alguém que estava participando na comunidade de Tambaí. O padre o tinha mandado para o Alto da Boa Vista, lugar onde ele morava. A comunidade descobriu que ele tinha jeito para ser animador e aos poucos seu José Dantas foi assumindo essa tarefa na comunidade (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, histórico da comunidade do Alto da Boa Vista- Bayeux). Em 1982, a Capela foi construída a partir das pessoas da própria comunidade. Havia pedreiros e serventes daquele local, mas a comunidade se envolveu na construção desse templo. Atentos também às questões sociais e à situação do bairro, a comunidade reivindicava a construção de um posto policial no bairro, a melhoria dos transportes e da distribuição das águas.

A CEB de Alto da Boa Vista tinha como finalidade para sua existência:

> Unir o povo, ajudar uns aos outros, conhecer-se mutuamente, dividir os problemas dos membros, promover a comunicação entre todos, divulgar o evangelho e anunciar os direitos das pessoas, comemoração das festas do povo (crianças, mães, padroeira, etc, festas das padroeiras das comunidades irmãs de Bayeux).

Em *Porto de João Tota*, comunidade de Mandacaru, João Pessoa, percebemos que o nascimento da CEB se dá graças ao momento posterior às práticas missionárias de Frei Anastácio naquela comunidade.

Podemos perceber que a existência dessas comunidades eclesiais apresentava um modelo de Igreja onde a prática pastoral propiciava a emancipação das pessoas e a valorização de cada membro. Nas comunidades se percebe o sinal de pertença ao grupo e ao mesmo tempo, graças ao tipo de organização, uma circularidade na partilha dos cargos e responsabilidades. Certamente, as CEBs têm muito a ensinar sobre Educação Popular uma vez que no cotidiano foram incorporadas práticas emancipatórias, luta por melhorias e uma postura crítica diante da realidade.

CAPITULO III: A AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA: EVANGELIZAÇÃO E EDUCAÇÃO POPULAR

A Arquidiocese buscou ao longo do século passado apresentar uma série de ações que pudessem confirmar as esperanças conciliares e o desejo de atualização a mensagem evangélica. Aliada a esse desejo, agentes de pastorais se colocaram a serviço de ideais religiosos, mas também imbuídos de contribuírem na formação educacional e mudanças estruturais na vida das pessoas.

O período estudado apresenta a *Ação Pastoral Igreja Viva* e outras vozes da vida eclesial dessa circunscrição religiosa envolvidas nas práticas de educação popular. Podemos apresentar como exemplos dessas "vozes" o Seminário Rural de Serra Redonda e outros movimentos fundados por Pe. José Comblin que elaboraram práticas de educação popular nas regiões da Arquidiocese da Paraíba e posteriormente em outros estados.

3.1 A Ação Pastoral Igreja Viva: origens e perspectivas

Em 1967, Dom José Maria Pires criou juntamente com outros agentes de pastorais a *Ação Pastoral Arquidiocesana* (*APA*). Essa comissão era direcionada a uma atuação considerada *geral* e outra denominada de *pastoral especial.* Assim, a *APA* possuía uma capilaridade maior para ação no território da Arquidiocese da Paraíba.

A *Pastoral Especial* compreendia quatro grupos de destinatários: os camponeses, os operários, os jovens e os pescadores. A opção em atuar junto às classes populares revelava a preocupação de partir do *centro para a margem*[59].

Dessa comissão surge a *Ação Pastoral Igreja Viva*. *A Igreja Viva* era uma ação que não se preocupava apenas com assuntos religiosos, mas em discutir e refletir sobre os mais diversos temas presentes no cotidiano das pessoas. A *Ação Pastoral* surgiu

[59] Do Centro para a margem é uma expressão utilizada por Dom José Maria Pires que revelava a preocupação da Igreja em se fazer presente junto as periferias das cidades, nos pequenos municípios da Arquidiocese e nos lugares marcadas pela falta de atenção da Igreja e da Sociedade. *Sair* do *Centro para a margem* é um caminho que a *Ação Pastoral Arquidiocesana* realizou, mas não sem dificuldades. Atualmente, o Papa Francisco utiliza desde o início do seu pontificado a necessidade de a Igreja partir em sair, deixar de se ver como autorreferencial, arriscar-se pelos caminhos mais difíceis e repletos de obstáculos, atingindo as periferias existenciais. O texto da Exortação Apostólica Evangelii Gaudium é um programa de seu pontificado que evidencia uma postura eclesial, pelo menos presente no seu maior representante, em colocar-se em saída, chegando a todas as pessoas.

como resultado da Campanha da Fraternidade de 1969 que tinha como tema: *"Para o outro o próximo é você*". O tema foi tão relevante para a comunidade arquidiocesana que da CF, nasceu um projeto que alterou parte da vida eclesial da Arquidiocese.

> Depois de apurados estudos chegamos a conclusão de que poderíamos fazer de fato não só uma ação evangelizadora, mas uma ação pastoral mesmo com dimensões mais amplas... Uma ação pastoral e evangelizadora que deveríamos fazer para toda a Arquidiocese. Pensamos no tema central da Ação e foi escolhido o tema da Igreja. Através de pequenos grupos de reflexão, estudaremos, em toda a Arquidiocese: o plano de Deus para todos os homens (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, relatório do Decênio: 1966-1976).

O intuito do nascimento desse grupo nos foi relatado por Dom José em 2011, e também em 2014 com poucas distinções entre os depoimentos. Para Dom José, a *Ação Pastoral Igreja Viva* era uma ação para pensar o modo de conceber a Igreja pós-conciliar.

> Olha a Igreja Viva não tinha como objetivo melhorar a vida das pessoas tinha como objetivo, a gente mostrar a verdadeira natureza da Igreja. Que Igreja é povo, quando há uma multidão você não dá para saber se é povo, pelo menos povo consciente. O povo toma consciência na medida de que são pequenos grupos. Então a Igreja deveria privilegiar também esses pequenos grupos, as Comunidades de Base por exemplo. Então eram pequenos grupos que se organizavam e eram chamados de Igreja Viva, por que as pessoas podiam falar, podiam dar sua opinião, mas não tinha como objetivo o social, aí o objetivo era religioso (Depoimento de Dom José Maria Pires a autor em junho de 2014).

Percebe-se que a intuição primeira era a fidelidade à reflexão conciliar que apresentava a necessidade de refletir sobre a natureza da Igreja para uma atuação mais eficaz no mundo. Algumas categorias, conforme já vimos nos capítulos anteriores, foram refletidas durante todo o Concílio buscando propor uma nova imagem de Igreja[60]. De acordo com o relato do arcebispo, há coerência com o que de fato aconteceu no após o Concílio Vaticano II. Basta recordar que o Concílio foi apresentado com a intenção de refletir sobre a natureza da Igreja, sua *refontinização* nas origens primeiras do cristianismo e sua atualização no mundo. Essa atualização da Igreja carregaria com certeza as alegrias, sofrimentos, angústias e esperanças do homem contemporâneo.

De acordo com o próprio texto da *Igreja Viva*, tal Ação Pastoral nasce sob o influxo conciliar e a necessidade de revisão da prática pastoral arquidiocesana[61].

---

[60] O texto da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* apresenta várias imagens de Igreja das quais a que mais esteve presente nos padres e agentes de pastorais mais progressistas foi Igreja como Povo de Deus. Não se trata de mera utilização de uma imagem para pensar a Igreja, mas de um novo modo de se definir. No lugar de estabelecer e retomar o conceito de Igreja como sociedade perfeita presente nos concílios anteriores, o Concílio apresenta a noção de Povo de Deus, comunidade eleita por Deus e portadora de graça e liberdade.

[61] É importante destacar também que uma das preocupações, talvez a mais evidente, durante o Concílio era a discussão em torno da natureza da Igreja e de sua inserção no mundo.

> "IGREJA VIVA" é fruto da dinâmica renovadora do Concílio, presente em nossa Arquidiocese. A ideia surgiu por ocasião do encontro do clero, em março passado. Os sacerdotes, sentido a urgência pastoral da formação de comunidades eclesiais de base, viram que uma justa visão de Igreja seria para tanto condição indispensável.
> Aqui está uma tentativa desta visão. São subsídios para uma reflexão sobre a Igreja oferecidos pela equipe central da Ação Pastoral Arquidiocesana da Arquidiocese da Paraíba. "Igreja Viva" quer ser também algo mais, quer ser uma ação pastoral. Ela convoca o povo de Deus, da comunidade Arquidiocesana, a descobrir, com o seu Bispo, clero e religiosos, os caminhos de vivência de uma Igreja mais evangélica, centro de unidade do homem e animadora dos construtores de um mundo mais feliz (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Plano de Aplicação, maio, 1969).

É evidente que o trabalho da *Igreja Viva* se deu, sobretudo, pela presença dos agentes de pastoral leigos, mas convém destacar o depoimento de José Jacson Carneiro de Carvalho a Gabriel Giacomelli em 2001 revelando que as ações sofriam a resistência de parte significativa do clero[62].

> A Arquidiocese estava cansada. Cansada não só de Dom Mário, mas de Dom Moisés Coelho também. Dom Moisés morreu como arcebispo, e ele viveu os últimos dez anos dele como príncipe da Igreja. Eu me lembro perfeitamente daquela cerimônia da Semana Santa, em que se trocava publicamente até os sapatos do bispo, e como um grande príncipe, ele saía do Palácio para a Catedral. A grande "viagem" dele, a grande saída dele, era do Palácio para a Catedral. A grande "viagem" dele, era do Palácio para a Catedral; que dava o que? Mil

[62] Durante esse período, membros do clero a exemplo do Mons. Eurivaldo Tavares Brandão apresentava várias críticas a ação de Dom José e dos demais agentes de pastoral.

> metros? Dom José não. Ele jogou a Igreja no meio da sociedade. Só que como a Igreja estava muito difícil, ele também sofreu a dureza de certas resistências e a fadiga dos desentendimentos. Então Dom José encontrou uma situação altamente privilegiada. Ele tinha com certeza qualidades pessoais, e um dinamismo intelectual de liderança. Mas o contexto também ajudou a evidenciá-las e estimulá-las mais.(...) [Dom José] introduziu um tipo de relação que a Igreja não conhecia. Dom Adauto foi homem do Palácio: tinha influência política, mas dentro do Palácio. Dom Moisés viveu dentro desse mesmo palácio, e nem marcou presença na vida social da Paraíba. Dom Moisés era homem da Igreja, de dentro da Igreja, das paróquias, e dentro do palácio, onde ao final mais se fechou. Dom José Maria não. Foi para a rua, foi homem que introduziu essa novidade. Nenhum bispo tinha feito isso. Dom José chegou e foi para rua. Foi dialogar com as pessoas, com os diversos segmentos sociais (Depoimento de José Jackson Carneiro de Carvalho a Gabriel Giacomelli em 2001).

Nas frases de José Jacson Carneiro de Carvalho se percebe além da clara distinção que ele fez com relação aos bispos predecessores, uma mudança no que diz respeito à relação estabelecida com as demais pessoas. Percebe-se que, tanto o bispo, quanto a *Ação Pastoral Igreja Viva* possuíam como pontos comuns a presença junto das diversas comunidades. E quais eram os trabalhos realizados por Dom José nesse projeto? Seu papel era coordenar a nível diocesano esse projeto e visitar as várias comunidades apresentando-lhes A *Ação Igreja Viva* e os agentes desse mesmo projeto.

Convém destacar que dentre as várias preocupações dessa Ação, a pretensão em se colocar como um movimento de Educação Popular. Dom José afirmava que o modo de educar as pessoas deve ser a partir da concepção de Paulo Freire, onde o povo é agente de sua própria educação e transformação.

A compreensão de Dom José sobre educação foi capturada na entrevista que ele havia feito a Giacomelli. Dom José, acreditava que a prática educacional deveria ser feita com o povo e não para ele.

> Falando de educação, e educação popular, acho que na matriz de tudo isso está nessa questão de se colocar toda a força da educação no próprio povo. Foi o que fez Paulo Freire e foi o que a gente encontrou e tentou chegando na Paraíba. .. Houve diversos acontecimentos que na época foram na mesma direção. O sistema de educação de base pelo rádio, que foi promovido no mordeste, por exemplo, que não fez só alfabetização. Foi educação de base, a alfabetização entrando como um dos elementos da educação, e vindo, exatamente num momento oportuno... Não se começa com a alfabetização, mas com a educação. As pessoas, a partir do que elas fazem e do que elas conhecem, vão colocando suas experiências e essas são colocadas em diálogo com os conhecimentos formais. E a educação consistiria na sistematização disso, e devolvendo a riqueza da vida para que seja fonte de nova vivencia. Então esse é o processo que vem de lá: primeiro a gente escuta, reflete, elabora, devolve. Os que receberam essa devolução, também vão refletir, reagir, e fica então esse processo. Paulo freire dizia isso assim: ninguém educa ninguém. As pessoas se educam na medida que elas entram em contato (Depoimento de Dom José Maria Pires a Gabriel Giacomelli, jan.2001).

Em junho de 1969, Dom José Maria Pires anunciava na emissora de rádio *Correio da Paraíba* o nascimento desse projeto

e, no mês seguinte, diversas paróquias da Arquidiocese foram visitadas por agentes de pastorais da Arquidiocese. Tal ação pastoral tinha dentre as suas preocupações uma redescoberta do lugar da Igreja em sua relação com a sociedade e com ela mesma. O nome da própria *Ação* por si já revela a ideia de que a Igreja precisa renascer e graças ao impulso dado pelo Concílio Vaticano II e as Conferências Episcopais Latino-Americanas, a Igreja redesenhava sua atuação.

De acordo com o Pe. Everaldo Peixoto[63], a *Ação Pastoral Igreja Viva* foi anunciada solenemente por dom José Maria Pires. Esse gesto marcado por certa notoriedade apresentava a *Ação Pastoral* como um evento novo na vida eclesial.

> Em todas as paróquias a Ação está muito bem recebida e causando entusiasmo. Estamos recolhendo dados dos estudos feitos em cada grupo para efeito de reflexão posterior. Em algumas paróquias estão dando muita seriedade na preparação de monitores e só depois de tudo é que vão fazer suas equipes. Outras, porém, seguiram outro caminho e começaram logo com os primeiros grupos que se preparam e depois os seus elementos na medida em que se sentem capazes de começariam outros novos grupos. De uma e de outra forma a coisa está marchando muito bem. Tudo indica que a Igreja viva dará uma nova cara a nossa pastoral. No encontro feito com as catequistas da Arquidiocese verificou-se a que a Ação Igreja Viva dará uma nova visão a liturgia. Uma exigência de consciência das expressões de

[63] Pe. Everaldo Peixoto foi um dos fundadores da Ação Pastoral Igreja. Depois de deixar o ministério, se colocou à disposição da Arquidiocese lecionando no UNIPÊ, no Seminário Arquidiocesano da Paraíba e atendendo em seu consultório como psicólogo.

> fé se faz sentir muito vivamente no crescimento do grupo. Levará também uma perspectiva nova da visão do povo de deus. Uma engajamento do cristão e uma autenticidade de vida são também uma decorrência desse trabalho e uma autenticidade de vida são também uma decorrência desse trabalho bem como um profundo conhecimento do sentido da vida cristão pelo amor. A verificação dessas conclusões a que chegaram os grupos das catequistas nos dá uma grande esperança a nosso trabalho (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Revisão dos trabalhos de pastoral, 1 de março de 1969).

A *Igreja Viva* não poderia separar teoria e ação. A articulação entre fé e vida funcionava como uma espécie de diapasão nas práticas da Arquidiocese. Desse modo, no cotidiano, as pessoas iam unindo as tais intuições os desejos, sonhos, esperanças que se consolidavam em seu cotidiano por meio de uma prática inaugurada com a presença dos agentes de pastorais.

A análise é que o acento na práxis era maior do que na reflexão dos grupos. Com o próprio nome sugere, a *Ação Pastoral* deveria ser um movimento marcado pela dinamicidade e vivência junto às comunidades.

> Igreja viva não só é reflexão, mas também é Ação, de modo que leva os membros do grupo a uma vivencia mais fraterna e a se sentirem responsáveis pela comunidade. A medida em que os grupos se conscientizam de seu papel dentro da comunidade, partem para o real, trabalhando pelo desenvolvimento do povo, de acordo com as exigências locais. Promovem-se então, por exemplo, curso s de Alfabetização dos Adultos, Cursos de Lideranças, de Bíblia ou de Promoção humana, em geral.

> Alguns grupos integram-se nos movimentos existentes na comunidade como por exemplo, Campanha no Setor Educacional para que todas as crianças do bairro tenham direito a escola.
> Grupos outros tentam resolver, por exemplo, problemas de água, limpeza de açude e outros ainda ajudam também em movimentos de construção de Igreja (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Relatório da Ação Arquidiocesana de Pastoral, 1969).

Leonardo Boff nos apresenta algumas intuições que, certamente, nos ajudam a compreender tais ações presentes na Arquidiocese. De acordo com Boff, a Igreja não apenas deveria ser compreendida como *povo*, mas de fato se tornar *popular.* Percebam que a distinção não se dá apenas a partir de uma questão linguística, mas, sobretudo, de um lugar de reflexão. Uma igreja popular implica necessário em um novo tipo de organização. Além disso, como o próprio autor nos recorda, a Igreja possui dificuldades para se pensar a partir dos espaços dos carismas e da ordem hierárquica.

> Analiticamente povo e Povo de Deus não constituem um fato, mas um feito; resultam de um processo de força produtivas comunitárias. Inicialmente há uma massa oprimida e dispersa; é o não-povo. Povo significa aqui não um dado mas um *desideratum,* um protesto contra a massificação e a exigência de um valor a que todos devem ter acesso: poder participar e ser sujeito de sua história; quando as massas também cristãs se autodenominam de povo ou Povo de Deus expressam uma exigência longamente negada por elites discriminadoras e destruidoras dos condutos de participação. (...) A articulação das comunidades (associações, grupos, movimentos, etc.) entre si com sua ação junto e no meio da massa faz eclodir um povo (BOFF, L. 1986, p. 60).

É necessário recordar que a principal razão para o afastamento de Boff dos espaços eclesiásticos diz respeito à questão da disciplina e organização eclesiástica, e não de questões doutrinárias[64]. Na concepção de Leonardo Boff, uma Igreja só é *Povo* quando esta é capaz de propiciar aos leigos amplos espaços de atuação. Desse modo, o mesmo autor aponta o caso latino-americano como experiência de uma Igreja que se fez povo. A Igreja é compreendida como popular quando é capaz de colocar o pobre como o centro de seu campo de atuação para com ele construir algo novo[65].

José Comblin apresenta a sua concepção de *povo de Deus* de forma semelhante a Leonardo Boff, acentuando a ação de um determinado grupo que se coloca de forma organizada na história. Depois de discorrer sobre a categoria povo, Comblin

---

[64] Leonardo Boff antes mesmo de escrever o livro *Igreja Carisma e Poder* já projetava suas concepções dogmáticas, inovando na interpretação de dogmas. Contudo, jamais foi chamada a atenção por parte do Santo Ofício (Congregação para a Doutrina da Fé) para explicar tais concepções, mas somente quando escreve obra supracitada. Em recente conversa com o próprio Leonardo Boff, recordamos que ele afirmava que a obra dele parece um livro de espiritualidade diante do que o Papa Francisco vem propondo para a Igreja.

[65] Durante um breve encontro que tive com Leonardo Boff no Colégio Lourdinas, em uma breve conversa enquanto falávamos do livro *Igreja: carisma e poder*, o autor destacava que tal obra era o estopim da "confusão" e complementava o que afirmava comentando o pontificado do Papa Francisco dizendo: "O que é o Papa fala hoje faz com que meu livro se torne um livro de espiritualidade para freiras".

aprofunda a questão do povo de Deus como categoria inspiradora para uma série de ações.

> O que é afinal é um povo? São os pobres que querem governar-se a si próprios, livres dos senhores da terra, submissos somente ao Senhor do céu. Quais são os atributos desse povo? Em primeiro lugar podemos dizer que o conceito de povo está ligado ao conceito de história, que tem a sua origem na Bíblia, foi vivido pela Igreja cristã no passado, elaborado na história do Ocidente desde a Idade Média e encontra suas formulações mais aprimoradas nas filosofias românticas do século XIX, ou seja, nas grandes ideologias modernas (COMBLIN, 2002, p.199).

A *Ação Pastoral Igreja Viva* com certeza perseguiu o ideal de uma Igreja-povo e aliou a essa intuição conciliar as angústias, sonhos e esperanças presentes no território da Arquidiocese. Essa ação era marcada pela experiência do trabalho comunitário, feito pelo próprio povo onde os agentes de pastorais progressivamente surgiriam em cada realidade paroquial. A compreensão existente é a de que a *Ação Pastoral* tivesse força suficiente para mudar as estruturas da Arquidiocese da Paraíba.

O termo *Ação* como presente nessa iniciativa pastoral se articula ao terceiro passo do método *Ver-Jugar-Agir*[66]. Geralmente, afirma-se que a terceira etapa do método é a mais difícil de ser executada tendo em vista o campo da *práxis* possuir suas dificuldades.

As equipes tinham à frente a figura dos extensionistas que se propunham a visitar todas as paróquias da Arquidiocese com a finalidade de implantar o plano da *Ação pastoral Igreja Viva* na Paróquia. Durante os finais de semana esses extensionistas estariam nas comunidades, refletindo sobre a Igreja e buscando sistematizar um conhecimento considerado como diluído entre os membros de determinada comunidade. De acordo com os relatórios, havia de fato uma preocupação em se fazer ouvir a voz dos populares na instituição eclesial, mas isso realmente não aconteceu a contento.

Na perspectiva do Pe. Everaldo Peixoto, a *Ação Pastoral* funcionava como o movimento que seria capaz de integrar todas as ações pastorais da Arquidiocese. De acordo com os relatórios,

---

[66] Passados mais de cinquenta anos, o método foi complementado pela noção de que é preciso celebrar. Assim, *ver* significaria análise acurada da realidade, *julgar* a partir de intuições religiosas ou mesmo texto sagrados, *agir* seriam os gestos concretos e ações a serem desempenhadas e celebrar seria a necessidade de comemorar os passos anteriores a partir de uma avaliação e da noção de que todos fazem parte de um longo processo de construção de ações pastorais.

apresenta-se uma série de iniciativas da *Ação Pastoral* transformando a realidade eclesial daquelas comunidades. Embora, reconhecendo que o Pe. Everaldo Peixoto era um dos maiores representantes da hierarquia na coordenação do movimento, não é exagerado afirmar que de algum modo a instituição apoiou as raízes, origens e iniciativas da ação pastoral. A identificação com a *Ação Pastoral*, por parte do padre, era tamanha que nos relatórios onde constam as viagens encontramos seu nome presente várias vezes.

A *Ação Pastoral* assim inaugurava uma ação com forte apelo social. Não bastava teorizar nas reuniões eclesiais, mas era preciso refletir sobre a realidade e apontar alternativas para resolução de problemas das comunidades. Aos poucos os movimentos assumiam uma ação mais articulada e estruturada. De acordo com o alguns agentes de pastorais, a *Ação Pastoral Igreja Viva* se colocava como um movimento para melhor articulação das pastorais ou mesmo o nascimento de associações e cooperativas.

> Atualmente estamos trabalhando em grupo, fundamos uma cooperativa, somos quinze famílias, que unidas trabalhamos um ou dois dias por semana. Fazemos reunião todas as terças-feiras da cada mês. Em grupo construímos também casas para pessoas pobres... atingimos a todas as idades principalmente os adultos ... as primeiras iniciativas que foram tomadas foi a divisão da terra de Santa Fé., que foram assumidas através da união de todos... as

> dificuldades quem mais encontramos em nossa comunidade é a pobreza e a ignorância da religião. A posição que tenho é de orientar pessoas e além de tudo trabalhar junto com todos. Contamos com ajuda do prefeito, do vigário desta paróquia junto com o Irmão Leonard Vissers, que prestou grandes serviços a esta comunidade. O sindicato dos trabalhadores também presta sua ajuda (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Igreja Viva em Santa Fé, Carta de Manuel Ferreira).

De acordo com tais relatórios, a *Ação Pastoral Igreja Viva* não se fechava à prática de outras experiências religiosas. Não havia uma pureza religiosa, como costumeiramente se pensa, acerca das experiências vividas naqueles espaços.

A ideia de uma evangelização[67] presente na Ação Pastoral tende a ser uma ação planejada prevendo a modificação da vida comunitária e social. A Boa-Nova compreendida como anúncio, pode soar como um anúncio amargo para alguns ouvidos não solidários com o projeto de Deus (SOBRINO, 1998, p.96). Nisso,

---

[67] *Evangelização* na concepção de José Comblin é a prática libertadora preocupada em efetivar o Reino de Deus na terra. A expressão, portanto, não se trata apenas de questões religiosas como doutrinação, mas, sobretudo na comunicação de uma mensagem transformadora carregada também de um messianismo. Certamente, outras compreensões de evangelização estarão presentes em agentes de pastorais distintos. Para muitos a prática evangelizadora será confundida com a doutrinação católica a partir de certa noção catequética. "O Evangelho inaugura uma fase da história da humanidade em que os homens e as mulheres não se definem por uma cultura, nem por uma civilização, nem por uma estrutura social, mas por um movimento de libertação, de transformação e de superação". Em O povo de Deus, Comblin escreve que evangelizar, no início do cristianismo era despertar para a liberdade e passar a pensar livremente (COMBLIN, 1999, p. 222).

há uma posição nova entre os agentes de pastorais: a Igreja passa a ser vista como uma instituição que contribui na transformação da sociedade e não apenas preocupada com questões de espiritualidade.

A *Ação Pastoral Igreja Viva* produziu uma série de materiais para serem utilizados na vida paróquia de todas as comunidades da Arquidiocese da Paraíba. A produção do LP, contava com cânticos para missa que expressavam esse anseio de conduzir a comunidade à reflexão até mesmo em momentos celebrativos. A missa como era celebrada deveria conduzir à reflexão sobre os problemas da vida da comunidade e se constituía em um momento de ensinamento e denúncia nas comunidades.

Dom José Maria Pires apresentava nesse instrumento (o LP) a *Ação Pastoral Igreja Viva* do seguinte modo:

> Igreja Viva não é ainda uma realização: é um anseio. Não é um canto de vitória: é um brado de esperança. Vivemos angustiados. Inquietos. Por vezes inseguros e agressivos. Como a criança que quer libertar-se para a vida. Os primeiros passos são naturalmente incertos e vacilantes, marcados e, todavia, por uma necessidade de afirmação: " O meu coração se alegrará e ninguém tirará minha alegria". O que já é uma resposta à problemática da bisca da felicidade, apresentada no livrinho-roteiro para reuniões de grupos.
> A consciência de que essa felicidade corresponde ao plano de Deus e nos vem por Cristo que nos reuniu como pastor as ovelhas dá origem a um canto de confiança e serenidade: "Nós somos o povo de Deus que cresce em volta do altar". Somos povo, portanto somos muitos. Não podemos permanecer indiferentes

> uns aos outros. Cada qual, a seu modo, tem o que dar, tem com que enriquecer os outros: "E todos repartiam o pão e não havia necessitados entre eles".
> As melodias dos textos da Missa que estamos apresentando em nome da Arquidiocese da Paraíba, simbolizam o esforço de uma igreja particular que, a semelhança de tantas outras igrejas irmãs, quer renovar-se à luz do Vaticano II para tornar-se mais e mais uma IGREJA VIVA E ATUANTE.
> Que nossa modesta contribuição sirva de estímulo as outras igrejas para fazerem circular as riquezas de doutrina, de liturgia e de arte de que são portadoras (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, LP, encarte, 1978).

As letras e músicas presentes nos LPs foram produzidas pelo Pe. Everaldo Peixoto e pela Ir. Esther, com a colaboração do Coral da Matriz de Boa Vista. As músicas presentes nos LPs são litúrgicas e com pouca ênfase na questão social[68].

De acordo com Everaldo Peixoto, a *Ação Pastoral Igreja Viva* era a oportunidade que a Igreja tinha de efetivar uma pastoral de Conjunto na Arquidiocese da Paraíba.

> A Ação Igreja Viva para mim foi a uma das formas de ação pastoral que mais favoreceu a um trabalho de conjunto na Arquidiocese. Conseguiu dar uma certa unidade aos diversos setores da pastoral. A Ação Igreja Viva engloba todas as linhas do Plano de Pastoral de Conjunto. E leva ao povo de Deus nela inserido uma visão clara da unidade da Igreja. Atua uma perspectiva para uma compreensão sobre o plano de Deus que é executado por todos os homens de boa vontade (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Relatório dos trabalhos de pastoral, 31 de jun. de 1969).

[68] Nesse sentido, convém destacar que nesse período ocorre no ambiente eclesial uma mudança litúrgica profunda e as músicas para o culto terminam refletindo as reflexões em torno da justiça social e da conquista dos Direitos Políticos e Sociais.

Percebemos, assim, que a *Ação Pastoral Igreja Viva* desde seu primeiro momento esteve preocupada em colocar-se a serviço da novidade conciliar e propiciar a mudança nas comunidades fazendo com que elas se sentissem protagonistas de sua própria libertação.

Gabrielle Giacomelli, padre *fidei donum*[69], escreveu uma importante dissertação de mestrado sobre a Ação Pastoral Igreja Viva que nos revelou as motivações para tal escrita.

> Eu comecei meus estudos. Achei interessante como a Igreja fazia esse movimento de educação popular no Brasil. Em particular pela questão, eu acho da metodologia. A Igreja Viva é pequena, mas é rica do ponto de vista de metodologia. Eu conheci procurando na Arquidiocese. A arquidiocese tem uma riqueza de material extremamente grande. Em particular do método. Só para fazer um exemplo. O relatório. Eles faziam esse relatório era feito por meio do pessoal que visitava com uma Kombi (Depoimento de Gabriel Giacomelli ao autor em 30 de mai. de 2017).

[69] A expressão *fidei donum* é utilizada desde 1957, quando o Papa Pio XII autorizou a transferência de padres para outras regiões do mundo por um tempo determinado. A expressão é oriunda da Carta do Pio XII que significa O Dom da Fé. Assim, o padre *fidei donum* é um padre missionário.

3.2 O livro e a vida: análises do texto-base da *Ação Pastoral Igreja Viva*

As práticas de educação popular possuem uma história bastante "polêmica" no que diz respeito ao uso de textos-bases ou cartilhas como diretrizes para linhas de ação[70]. A Igreja, por sua vez, revela um histórico de séculos com a utilização de textos e diretrizes para efetivação de sua práxis evangelizadora[71]. Como podemos conceber, a existência de um livro de educação popular apresentando já uma série de questões para efetivação de linhas de ação mais claras e definidas.

---

[70] As cartilhas se tornaram nas práticas de educação popular anteriores ao Golpe uma espécie de roteiro ideológico com a finalidade de implementar a necessidade de aderir ao modelo desenvolvimentista. É evidente que o tom presente no texto-base se coloca de modo distinto por apresentar uma abertura para a reflexão e aprofundamento de temas do cotidiano. Sobre o uso de cartilhas, percebemos que os textos de Paulo Freire abordam essa questão sob duas perspectivas distintas: a primeira delas diz respeito ao modo como ele é empregado em seus primeiros escritos. A palavra-sentido que deve nascer da comunidade e da vida das pessoas deveria ser a base para qualquer planejamento ou aula. A segunda posição de Freire acerca desse mesmo assunto concerne ao momento em que ele escreve sobre a Pedagogia da Autonomia. Nessa segunda fase, Freire critica o "espontaneísmo" que pode ser compreendido com a falta de preparação para inferir sobre a realidade e sobre as práticas pedagógicas.

[71] A existência de catecismos com perguntas e respostas, textos para serem decorados acompanham os mais antigos modelos eclesiais que dispensam a reflexão e a participação mais efetiva das pessoas em assuntos eclesiais.

Paulo Freire fazia críticas a experiências *espontaneístas* sem o mínimo de preparação e sem respeito ao caminho que as pessoas já realizavam.

Beatriz Costa recorda-nos que todo o conhecimento do agente de pastoral é marcado por limitações e, por essa razão, se faz necessário a existência de uma elaboração de textos prévios para melhor aprofundamento das experiências.

> O conhecimento do agente de pastoral é limitado a sua própria condição de classe: ele conhece alguma coisa: outras ele só pode conhecer através do que a classe dominada lhe ensina; o processo de conhecimento a ser desenvolvido é o aperto do processo que mantém as camadas populares prisioneiras e dependentes do conhecimento das outras camadas sociais. O próprio grupo tem condições de questionar, reformular, enriquecer suas próprias expectativas? O material didático é elaborado por quem? O que nos leva a achar que esse material é necessário? A quais necessidades do grupo popular ele pretender atender? O material didático alimenta o debate do grupo popular? Ou faz com que o grupo fique mais dependente do nosso conhecimento e da nossa forma de encaminhar nossas discussões? (COSTA, 1981, p. 47).

A inspiração para a existência do texto-base foi o cotidiano das pessoas, mas também a existência do *Concílio Vaticano II* (1962-1965) e a *Conferencia de Medellín* (1968). Ambos possuíam o claro objetivo de apresentar uma nova face do cristianismo católico ao mundo. Cada diocese em diversas partes da América Latina buscou aprofundar as temáticas presentes

nesses dois grandes eventos e, ao mesmo tempo, atualizar a mensagem e o modo de se comunicar com o mundo contemporâneo. A *Ação Pastoral Igreja Viva* constituiu assim um importante modo de se colocar no mundo carregando as preocupações do homem situado na circunscrição religiosa que é a Arquidiocese da Paraíba.

O texto base é apresentado com o título *Igreja Viva: que todos sejam um*[72] e está dividido em quatro partes:

1. O plano de Deus para os homens;
2. Deus realiza seu plano através de um povo;
3. Como fazer parte desse povo;
4. Uma Igreja atuante.

Essa cartilha foi elaborada por José Jackson Carneiro de Carvalho[73]. De acordo com cartilha, o objetivo da Ação Pastoral

[72] Acerca do título é importante destacar que o primeiro título era Por uma Igreja Viva o que acentuava claramente um desejo, um ideal a ser perseguido e implementado na Arquidiocese.

[73] José Jackson Carneiro de Carvalho foi juntamente com Pe. Everaldo e Pe. Loureiro os mentores da Ação Pastoral Igreja Viva. Coube a José Jackson elaborar o texto e submetê-lo aos demais para análise, contribuições e correções. José Jackson e José Loureiro foram professores na Universidade Federal da Paraíba e posteriormente professores e reitores do UNIPÊ. Ao longo de nosso itinerário, tentamos estabelecer contato com José Jackson, mas não foi possível. O Pe. Everaldo Peixoto casou-se, constituiu família e tornou-se professor do UNIPÊ e a Seminário Arquidiocesano da Paraíba Imaculada Conceição.

Igreja Viva era: a) dar uma consciência evangélica e real do verdadeiro sentido da Igreja; b) levar todas as comunidades do território arquidiocesano a viverem igreja em pequenas comunidades, vivas e atuantes; c) encetar uma experiência de Pastoral de Conjunto em nossa Arquidiocese.

O texto-base da *Ação Pastoral* funcionava como uma espécie de roteiro com lacunas para dar espaço à criatividade, à participação das pessoas e do nascimento de uma nova ação pastoral. Outro elemento importante é a quantidade de perguntas presentes em cada encontro promovido pela *Igreja Viva*. De fato, o intuito dos encontros era promover a reflexão entre as pessoas sobre seu cotidiano.

> (A) Todos os diversos grupos e Comissões da APA, através de suas diferentes funções, assumem a responsabilidade do presente trabalho. Essas funções vem assim especificadas:
> I - A elaboração dos temas de estudo, questionários para debates, textos para as santas missas, cartazes e músicas, coube a um grupo misto das Secretarias de Pastoral e de Capacitação.
> II - O estudo final e a aprovação do texto foram efetuados em assembleia, por todos os integrantes de APA.
> III - A uma equipe mista da APA caberá a responsabilidade de aplicar e acompanhar o presente plano, nas diversas áreas da Arquidiocese.
> (B) Todos os padres da Arquidiocese juntamente com os cristãos conscientes, em suas diversas comunidades, assumem o grande trabalho de execução e encaminhamento da Ação, bem como o levantamento das novas pistas, exigências e aspirações de seu povo, junto a APA.

(C) Todos os religiosos e religiosas do território arquidiocesano são convidados a aplicar o plano Igreja Viva, em suas comunidades e setores de atuação.
(D) Finalmente, todos os que constituem o povo de Deus em marcha, em nossa Arquidiocese, são convocados para a grande tarefa de descobrir, com seu Bispo, clero e religiosos, os caminhos de vivência de uma Igreja mais evangélica, centro de unidade do homem e animadora dos construtores de um mundo mais feliz (AÇÃO PASTORAL IGREJA, Texto-base, 1970, p.1).

Fotografia 2: Capa da Cartilha (texto-base) da Ação Pastoral Igreja Viva

Fonte: Arquivo Arquidiocesano

Além dessa preocupação presente no texto encontramos a proposta de uma metodologia de trabalho para as comunidades.

> a) Trabalho em pequenos grupos, preferivelmente homogêneos (por idade, grau de instrução, interesse, etc.), nos centros urbanos e nas pequenas comunidades rurais:
> - nos colégios religiosos ou que recebem influência direta da Igreja.
> -nos hospitais que tem assistência religiosa.
> -nas comunidades religiosas.
> -nas capelas e bairros.
> b) Trabalho em "massa"
> -nas homilias dominicais e pregações outras;
> -através de programas de rádio;
> -nos jornais, com destaque (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p.3).

A ideia era que a *Ação Pastoral* deveria influenciar a vida social e reestruturar a vida das paróquias e comunidades. A clareza da necessidade de imprimir um novo caráter à vida arquidiocesana estava presente em vários agentes de pastorais, no clero e no arcebispo.

Os pequenos grupos ajudavam as pessoas a se integrarem melhor no grupo social e a lidarem mais eficientemente com os problemas sociais de seu grupo e de sua comunidade.

> A promoção humana e a educação do povo são eficazes quando feitas em grupos pequenos. Assim se tornam capazes de refletir para a própria ação. E toda ação refletiva leva naturalmente e mudanças de atitudes.
> A) Encaminhamento da Ação IGREVA VIVA (sic)
> Os vigários escolhem os grupos para a implantação do trabalho: grupos de bairros, associações, equipes familiares, capelas rurais, comunidades de base.
> Cada grupo escolherá seu dirigente, de quem se deve exigir:
> - seja pessoa aceita pelo grupo
> - tenha capacidade de conduzir o grupo todo a uma participação ativa.
> -leve o grupo a uma a formação comum e própria.
> -os vigários são convidados a fazerem um treinamento com os dirigentes dos grupos para os habilitar, com segurança, na execução de suas tarefas. Nisto poderão ser ajudados pela equipe da APA.
> B) como funcionam os grupos
> 1) marcar o dia, hora e local certos para a reunião do grupo
> O dirigente fará a exposição do texto ou tema da reunião (n. b. é muito importante que os participantes tenham os textos e os leiam, antes dos debates).
> O dirigente encaminha o debate de tal forma que todos participam, cada um por vez, para se evitar a criação de semi-grupos.
> É indispensável um relator para registrar as conclusões.
> Avaliação. O vigário com o extensionista farão a avaliação dos grupos e o relatório geral de cada paróquia (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p.4).

A Arquidiocese da Paraíba teria suas responsabilidades para com o grupo apresentando uma equipe extensionista que estaria a serviço das várias comunidades de forma itinerante. De acordo com a programação do itinerário, o arcebispo estaria presente em algumas ocasiões em que se fizesse necessária a sua presença.

O primeiro tema reflete sobre a importância da felicidade do homem e tem como título o *Plano de Deus para o homem*.

> Seria hora de perguntar: o que este homem de hoje, o que ele sente, o que deseja? É evidente que ele quer progredir, inventar, descobrir, dominar o mundo. Senão veja o que ele fez: vai a lua, transplanta coração, voa pelas alturas, penetra no mar, busca descobrir os segredos da natureza. Agindo assim chefa ao ponto de não precisar mais de um Deus, pois acredita resolver por si mesmo todos os seus problemas.
> Mas não é só isto. O homem, no íntimo de seu coração tem o desejo enorme de ser feliz. Feliz na amizade, na união, no amor (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p.5).

O texto apresenta um pequeno recorte no qual possui como título *"O homem não é feliz".* A partir da constatação do progresso presente no século passado e na experiência de possuir bens e riqueza, surge a inquietação acerca da infelicidade no gênero humano.

O questionário presente nessa parte apresenta: "Todas as pessoas que têm tudo são felizes? Porque há pessoas felizes e infelizes? Como você explica os sofrimentos dos homens? De quem dependem os sofrimentos dos homens?" (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p.6).

É importante destacar que a pergunta em torno da felicidade nesse mundo sempre foi negligenciada por religiosos católicos. De algum modo, a felicidade deveria ser encarada como beatitude, bem-aventurança e premiação para o bom fiel em outra vida. A

pergunta quer fazer refletir sobre um tema que não era considerado e, portanto, apresentar ao homem contemporâneo a acolhida que a Igreja faz a experiência das suas alegrias. A compreensão que o texto possui é a de que o homem é imagem e semelhança de Deus e, portanto, repleto de potencialidades.

Diante dessas questões percebemos a *ideia do cuidado* de si que está tão presente na hermenêutica do sujeito de Michel Foucalt. Podemos afirmar que já nesse momento se inicia uma reflexão sobre o valor dos sujeitos e no cuidado que ele deve dispensar sobre si. Foucalt em seu texto afirma que a história da filosofia, em grande parte, negou a existência dos sujeitos, contudo, aponta que a base do pensamento filosófico ocidental aponta é a busca do conhecimento de si mesmo. A antiga sentença do oráculo de Delfos, *conhece-te a ti mesmo*, continua a provocar os ambientes filosóficos (FOUCALT, 2012, p. 5).

Além dos questionários aparecem no texto já algumas pistas para se pensar a questão da felicidade nesse mundo. Por se tratar de um tema religioso, o texto também apresenta a noção de que toda a narrativa bíblica tem como intuito falar sobre a felicidade proporcionada por Deus ao gênero humano. O texto nessa parte

inova por apresentar o testemunho de Luther King[74] como referencial de vida para os cristãos católicos.

> A compreensão que existe é a de que a vida do homem é uma caminhada para atingir a felicidade. Contudo, essa só será atingido quando o homem estiver unido a Deus e ao outro. O texto apesar de ser limitado por seu tempo apresenta a preocupação dos religiosos com a natureza, o meio ambiente. O texto afirma que o homem deverá dominar o mundo e tudo o que ele dispõe. Apesar do termo empregado "dominar[75]" a natureza, a mensagem presente diz respeito ao cuidado com o mundo para que ele se torne mais habitável. A expressão *dominar o mundo* empregada no texto-base revela a compreensão de que obra da criação não está concluída, mas em construção, incluindo o ser humano como administrador e principal responsável pelo sucesso ou fracasso desse mundo. O questionário que segue apresenta uma postura que aprofunda a questão e apresenta indagações com suas repercussões no campo da vida. *Que significa dominar o mundo? Você tem alguma experiência disso na vida? Qual é? Será que os homens*

---

[74] Martin Luther King, importante líder religioso protestante foi um dos principais líderes a se posicionar acerca da questão de uma cultura de paz. Os espaços eclesiásticos possuem a tendência a "canonizarem" apenas os membros de sua própria instituição. Nesse momento indicar Luther King como referência constitui um avanço bastante significativo do ponto de vista da abertura ao diálogo ecumênico.

[75] O termo dominar está presente em algumas traduções existentes na época do planejamento da Ação Pastoral Igreja Viva. Outras traduções mais recentes apontam para o termo reinar sobre a natureza. De qualquer modo as duas imagens remetem ao poderio do homem sobre a natureza. Contudo, os textos que seguem apresentam o modo de exercer tal poder sobre a natureza que não se aproxima em nada a certa noção técnica sem responsabilidade presente em nossos dias.

> *poderosos tem o direito de dominar os outros mais fracos*? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p.17).

A reflexão continua sendo aprofundada a partir da importância do amor para a vida das pessoas. O amor na perspectiva do texto-base não é uma coisa abstrata, mas que toca a realidade das pessoas. Por essa razão, surgem perguntas acerca do modo como Cristo amou e como eles devem amar.

O tema da felicidade continua com a compreensão de que a felicidade, embora sendo uma experiência pessoal, está vinculada a outras pessoas.

> Estamos no mundo para garantir a felicidade do outro, construir um mundo melhor. Este é o plano de Deus. Entretanto, o homem não pode conseguir a felicidade sozinho. Fechar-se, isolar-se, pensar só em si mesmo, não colaborar com a felicidade do outro é deixar de fazer o bem, afastar-se do próximo e consequentemente de deus. Contrariar o desejo de deus que quer unir chama-se pecado (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p.19).

Nisso percebemos o eco do pensamento e das concepções de Paulo Freire e Emanuel Lévinas. É a experiência da alteridade que propicia a felicidade dos indivíduos. É evidente que a subjetividade constitui um valor conforme vimos acima, contudo, é preciso aprofundar a experiência de alteridade como

aprofundamento nas práticas educacionais. O rosto do outro se converte em apelo ético à medida que o rosto se torna epifania[76].

O segundo tema é "*Deus realiza seu plano através de um povo*". A compreensão inicial do texto é a de que Deus quer salvar todo o gênero humano e tem realizado isso na história da salvação. O primeiro capítulo introduz essa reflexão. "Ele não quer salvar os homens um por um sem ligação com os outros, mas em um povo que o conheça e ame" (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p.21).

O texto ressalta a ação de Deus em favor de Abraão como pressuposto para introduzir a reflexão do êxodo. De modo semelhante ao que fora feito com Moisés na Antiga Aliança, o livro afirma que Jesus atualiza essa nova aliança constituído um novo povo. Aqui, podemos perceber que o evento pascal, outrora refletido por Freire, é evocado como realidade a ser aprofundada.

> Cristo entrou na terra dos homens, venceu o mal, a morte, o pecado dos homens, passando pela vida humana toda, sofrimento, injustiça, morte, renasceu pela ressurreição para uma existência nova. Dessa maneira, deu a todo homem a possiblidade de participar desse esforço de redenção, de libertar

[76] Na concepção levinasiana, o rosto do outro marcado pelo sofrimento provoca em mim uma violência que me conduz inevitavelmente a uma postura ética diante dele. A relação com os homens é sempre plural e diversa e por essa razão, o homem deve ser capaz de realizar esse êxodo ético (LEVINAS, 2007, p.92)

> a si mesmo e a seus irmãos, de transformar para o bem dos homens as coisas da criação.
> Vinculada ao esforço libertador de Cristo, a Igreja, o novo de Deus, continua esta tarefa de libertação. Pensem, por exemplo, na abolição da escravatura, nas encíclicas sociais dos Papas, na Conferência dos Bispos da América Latina, em Medellín, nas Alocuções de nosso Arcebispo (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p. 22).

Nesse encontro, as pessoas deveriam refletir sobre o pertencimento à Igreja, povo de Deus, comunidade eclesial e também aprofundar a experiência da liberdade. É importante destacar o salto no âmbito da reflexão: o texto está refletindo sobre a pertença à eclesial e ainda sobre a experiência de liberdade em tempos sombrios de ditadura e opressão.

> No que diz respeito à vida eclesial, o texto também se preocupa em elucidar as recentes contribuições a eclesiologia oriundas do Concilio e de suas reflexões posteriores. Entre os aspectos mais enfatizados se destacam a noção da catolicidade como abertura a universalidade. Por essa razão, nesse encontro surgem as seguintes perguntas: *quem é o povo de Deus? Como deve viver o povo de Deus? O que impede que a humanidade toda vida como uma grande família? Você está de acordo com aqueles que se sentem superiores e não aceitam misturar-se com outras pessoas tratando-as como irmãos*? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p. 24).

O texto também se preocupa em rever a atuação dos agentes de pastorais. O substrato dos textos são os documentos conciliares e deles emergem questionamentos acerca da práxis eclesial. A imagem da Igreja como povo de Deus faz emergir uma

atuação mais aberta a outras pessoas. Percebe-se que a ênfase comunitária está bastante presente, mas nem por isso o texto deixa de entrever a reflexão sobre a pessoa. Disso surgem as seguintes perguntas*: O que é viver como pessoa, filho de Deus? Todos os homens vivem como pessoas e como filhos de Deus? Por quê? Que faremos para haver tratamento fraterno onde nós estamos vivendo, trabalhando, etc*.? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p. 24).

A Equipe propunha articular a ação eclesial e a individual. O questionário dessa sessão estabeleceu um diálogo com a necessidade de uma inserção das pessoas no mundo. Você acredita na esperança de libertação que Cristo mereceu para nós? Ela vale alguma coisa para sua vida? Falta alguma coisa para completar essa libertação do povo? O que falta? O cristão autêntico tem algum papel no desenvolvimento de sua cidade? (AÇÃO PASTORAL IGREJA, Texto-base, 1970, p.27).

O terceiro tema foi *como Fazer parte desse povo - A Igreja?* O tema se inicia com a noção de que o pecado trouxe como consequência uma série de injustiças e até mesmo a morte. O questionário a ser respondido nessa seção aponta as seguintes questões: "quais as principais causas do sofrimento de muitas pessoas de nossa cidade? Acha que Jesus está satisfeito com a

situação dessas pessoas? Por quê? Nós que somos cristãos poderíamos fazer alguma coisa para ajudar nossos irmãos a se libertarem dessas escravidões? O que concretamente?" (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p. 32).

Os agentes de pastoral buscavam articular a vida litúrgica e sacramental nesse projeto e apresentava ao leigo a possibilidade de ele se colocar em ofícios que antes eram reservados aos padres. "*Você gostaria que alguma pessoa de seu bairro recebesse a permissão do Sr. Arcebispo para batizar as crianças no próprio bairro*?" (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p. 33). Seria aqui, o ensaio para que a ação dos agentes de pastorais superasse a noção do binômio leigos-clérigos. Esse passo foi um avanço bastante significativo para o laicato que muitas comunidades atuaram de forma mais livre e conciliando práticas do cotidiano.

Um dos itens reflete uma vida em função do outro e nesse se desenvolve alguns aspectos próprios da doutrina social da Igreja. E daqui decorrem perguntas fundamentais para pensar as linhas de ação da igreja com o mundo.

> Você acha que a Igreja agora é outra? Para você, como deveria ser a Igreja? Não seria melhor que a Igreja cuidasse somente da vida espiritual? Acha que a Igreja católica, atualmente tem influência na vida particular das pessoas e na vida social? Acha que os ensinamentos da Igreja sobre a Justiça Social são

> ensinamentos de Cristo? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p. 35).

O texto questionou a identidade cristã a partir da experiência com o quotidiano. O cristão verdadeiro não é aquele que simplesmente frequenta os sacramentos ou a vida litúrgica de uma determinada comunidade, mas alguém que está comprometido com a transformação do mundo. Além disso, a Ação Pastoral refletiu também sobre o modo como se dão as relações de poder no ambiente eclesial[77]. O questionário desse encontro apresentou as seguintes indagações:

> Você acha que somos cristãos? Por quê? Como a gente vê, sinceramente, a autoridade de nossos vigários e o nosso Bispo? Qual a relação entre a sua consciência e a autoridade do Vigário e do Bispo? Você acha fácil correr um risco de vida para obedecer a um ensinamento da Igreja? Em caso semelhante, qual será atitude consciente de cristão? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p. 37).

O texto apontou para a necessidade das pessoas se encontrarem dominicalmente para celebrar a vida, a fé, as conquistas e também se confraternizarem. O ato de se reunir ao

[77] As relações de poder no ambiente eclesial são, provavelmente, até nossos dias, as questões mais delicadas a serem enfrentadas. O ambiente eclesiástico é caracterizado por uma hierarquia rígida onde as decisões embora, estudadas e avaliadas por muitos terminam por concentrar-se no clero e, sobretudo, nas mãos dos bispos. Aqui é importante registrar que o teólogo Leonardo Boff foi condenado ao silêncio obsequioso por conta do texto: Igreja: Carisma e Poder. Na sua percepção, a igreja deveria ser compreendida com uma estrutura mais circular onde o poder não se concentrasse nas mãos de poucos homens.

redor de uma mesa para partilhar a vida remete à comunhão que as pessoas podem estabelecer na microfísica desse espaço e também na relação que estabelece com o mundo. Aquilo que é tematizado, refletido e rezado é assunto que perpassa a vida daqueles que estão inseridos nessa perspectiva evangelizadora e educacional.

O mesmo roteiro apresentou que o problema existente na comunidade não pertencia apenas a uma única pessoa, mas passou a ter dimensões comunitárias desde seu primeiro momento. É interessante perceber que, nesse caso, não há um dualismo entre as realidades do mundo e a experiência religiosa. Pelo contrário, eles estão no mundo para uma transformação das realidades terrestre por meio de sua inserção cada vez mais intensa.

O Capítulo IV apresenta como tema *Uma Igreja Atuante.* O texto se inicia com a comparação da Igreja a um Corpo Vivo. A imagem da Igreja como um organismo que possui diversos membros que trabalham com a finalidade de um funcionamento maior do corpo remonta a intuição paulina em seu diálogo com a comunidade de Corinto por volta do ano 54. Percebam que tal imagem é tão antiga quanto à existência das comunidades cristãs. O intuito de Paulo na Carta aos Coríntios é certamente ressaltar a

existência de diversos dons e carismas que devem ser colocados a serviço da comunidade. O questionário presente no texto apontou para a necessidade de valorizar as potencialidades de cada pessoa e ainda de aprofundar a postura diante do ambiente fraterno e mais uma vez surgiu a questão da criação de elites dentro do próprio cristianismo:

> Você aceita que nem todas as pessoas tem as mesmas qualidades, os mesmo talentos? Mas, de fato, você respeita isto em casa com os filhos? Com o esposo? Com a esposa? Com os amigos de repartição? Com os colegas de profissão? (...) se tomássemos uma pessoa e a retalhássemos será que ela poderia viver? Se tomo a Igreja que é um corpo vivo e separo para um lado papa, bispo, padres, freiras; para outro, os leigos avançados; para outro os leigos reacionários, que estaremos a fazer? Por quê? Você acredita em soluções para a Igreja sem a participação de todos os cristãos? Por quê? Como fazer que os membros da igreja sejam realmente uma família? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p. 41).

A imagem de Igreja apresentada, de acordo com Rufino Velasco[78], foi responsável por várias ações trágicas no ambiente eclesial. A imagem da Igreja como corpo terminou conduzindo a

[78] Para Velasco, a noção de Povo de Deus é considerada uma "virada copernicana" por compreender que nasce uma eclesiologia com apelo a concretização no mundo dos pobres. "Sabe-se que um bom grupo de padres conciliares, depois de o "povo de Deus" ter sido assumido como ponto de partida para a eclesiologia conciliar, pensou ser preciso dar um passo a mais na concretização do tema: se se quisesse responder a inspiração de Deus e as expectativas dos homens seria preciso colocar o mistério de Cristo nos pobres e a evangelização dos pobres como centro e a alma do trabalho doutrinal e legislativo deste concílio" (VELASCO, 1998, p. 248).

uma concentração das decisões naqueles que se consideravam a "Cabeça" desse corpo. O texto continua apresentando outra imagem eclesial presente nos textos de tradição joanina. A imagem da Videira, por exemplo, foi apresentada brevemente no Concílio Vaticano II, mas sem seu devido aprofundamento. O questionário a seguir apresenta as questões tomando como base a ideia de que a Igreja é constituída de ramos que bebem da mesma seiva.

> Se você toma uma planta e separa o tronco das raízes, os galhos do tronco, as folhas dos galhos, será possível você manter viva a planta? A planta pode ser podada para permanecer a mesma e melhorar: que podagem você acredita necessária a planta viva que é a Igreja? Quando você propõe uma podagem você se sente unido a fonte de vida? Quando você propõe uma mudança, você se sente corresponsável por ela? Você procura mudar em você o que se sugere mudar na Igreja? Por quê? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p.43).

Tomando como base o texto da *Gaudium et Spes*, a reflexão avança apresentando a relação da Igreja com o mundo moderno. Não há condenação do mundo, pelo contrário, há um reconhecimento de que é possível uma troca de experiências com amplos setores para uma maior vivência da experiência religiosa. O texto provoca a reflexão sobre o dinamismo da fé no que diz respeito à ação da Igreja no mundo.

> Eu devo desanimar porque as coisas não mudam como eu quero ou mudam além do que eu desejaria? Por que? Se o joio e o trigo

> vão crescer juntos será que a mudança das coisas está dependendo só doso outros? Haveria alguma coisa a ser mudada também em mim? O meu cristianismo? A minha visão de igreja? O meu comodismo? Devo continuar só criticando e destruindo? Procuro ver algo de positivo? O que concretamente? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p. 45).

O capítulo se encerra retomando o tema da universalidade da Igreja, apresentando aqueles que não são concebidos, por vezes, como se não fossem membros da Igreja. A reflexão acentua o caráter invisível da Igreja que toma como base o texto sobre a fundação da Igreja desde Abel até o último dos justos (LG 2)[79].

> Qual tem sido a minha abertura para os que, não são ainda membros da Igreja? Se todos os homens são chamados a interagem o Povo de Deus, como poderemos fazer mais eficientemente o nosso encontro com eles? Você acredita num trabalho com massa humana, sem grupos que estejam conscientes? Com faríamos para que em nossa paroquia surgissem esses grupos conscientes que vão viver melhor uma Igreja atuante? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, p.46).

A vida fez surgir um novo caderno ou texto-base. O segundo caderno foi publicado em 1972 e apesar da brevidade conseguiu

---

[79] Essa compreensão de que a Igreja começa com Abel ou mesmo Adão e se propaga na história até o último dos eleitos está presente no Concílio Vaticano II, mas também está presente nos textos dos Padres da Igreja a exemplo de Gregório Magno, Santo Agostinho e São João Damasceno. O texto apesar de estar fundamentado em obras antiquíssimas da tradição cristã, apresenta um dado novo e capaz de propiciar o nascimento de uma nova eclesiologia. O povo de Deus é uma categoria mais ampla e includente que outras categorias e imagens de Igreja.

aprofundar questões que não estavam presentes ainda no primeiro. A tônica do primeiro texto é bastante eclesial. Nesse segundo, tomando como base as respostas de várias paróquias aos questionários surgem novos textos e questões. A compreensão que se possui é a de que a prática iluminou a vida e produziu um texto preocupado em considerar as reais necessidades das pessoas.

Fotografia 3: Capa do II texto-base da Ação Pastoral Igreja Viva

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

O texto, conforme apresentado em sua introdução, apresenta quatro assuntos considerados fundamentais para a reflexão sobre a igreja e suas linhas de ação: *desemprego – analfabetismo – alimentação – saúde.* O texto está com maiores "possibilidades" para a compreensão dos assuntos. O caderno enfatiza logo no início que a ordem dos capítulos não significa a ordem de aplicação junto à comunidade. A comunidade é que se encarrega de fazer isso de modo mais eficaz, considerando as suas próprias necessidades.

O primeiro capítulo encara a questão do desemprego e apresenta o valor do trabalho partindo de um princípio bíblico. Aqui, percebemos que não há uma visão negativa do trabalho, mas uma compreensão positiva sobre o assunto. O trabalho é compreendido como exigência da natureza do homem, o trabalho é libertador e nos faz mais homens, o trabalho deve ser para todos os homens, o trabalho deve ser digno do homem e bem remunerado, Deus quer os homens unidos para um trabalho feliz.

Partindo de um fato da vida, o texto apresenta a situação dos desempregados por meio de um testemunho da própria época.

> Outro dia, estava sentado numa calçada, um homem bem moço, forte, mãos calejadas e sua mulher e três filhinhos franzinos. Eles pareciam forasteiros, mal vestidos. Pediam esmolas:
> - Uma esmola, meu Senhor, para matar a fome desses meninos. Alguém passava e, voltando-se para o homem disse: "Vai trabalhar

> seu Vagabundo, você não tem vergonha de pedir?" este não era o primeiro nem o último a dirigir-lhe esta pilhéria. O pobre, indignado, levantou-se e gritou: "Não sou vagabundo nem sou preguiçoso, seu miserável. Estou pedindo porque estou com fome. Arranje um emprego, eu quero trabalhar. Passei 8 dias andando, procurando emprego e não achei ainda. Acabou-se tudo o que trouxe e não vou deixar minha mulher sozinha pelo mundo com estes três inocentes. A arranje um emprego para mim" (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, 2. ed. p. 1).

O texto apresentou o drama do desemprego enfrentado por milhões de brasileiros na época[80] e, a partir disso, surgem as reflexões proporcionadas pela *Igreja Viva*. Dessa situação decorrem questionamentos que envolvem a situação dos desempregados e daqueles que trabalham, mas não possuem as condições mínimas necessárias para sua boa atuação. Questões como as que seguem surgem proporcionando uma reflexão séria sobre a qualidade do trabalho e o drama do desemprego.

> Aqui há muita gente sem trabalho? Conte fatos. Porque não há trabalho? De quem depende isto? Nós temos possibilidade de fazer alguma coisa? O que? Como? Nós temos possibilidade de fazer alguma coisa? O que? Como? Todos os que estão trabalhando estão felizes no trabalho? Por quê? Há muita injustiça nos trabalhos? Por quê? Nós podemos fazer alguma coisa nesse sentido? O que? Como? O nosso povo está preparado para os trabalhos que faz? Por quê? O que podemos fazer para isto? Como? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, 2 ed, p. 1).

---

[80] O drama do desemprego em nossos dias está próximo a 14 milhões a até agora os órgãos eclesiásticos (como por exemplo a CNBB) tem escrito ou proposto pouca coisa.

O segundo tema do Caderno é a questão da *saúde*. O texto reforça a ação de Jesus em curar pessoas e provoca a reflexão acerca da saúde e do sofrimento humano. *A doença e o sofrimento são da vontade de Deus?* Esta pergunta norteia a reflexão e ao mesmo tempo questiona a experiência cristã presente em muitos núcleos onde o sofrimento humano é compreendido como vontade divina. De forma similar ao primeiro encontro, a estrutura apresenta um texto bíblico e um fato da vida com a preocupação de elucidar sobre as reivindicações próprias do campo da saúde.

> Antônio é morador do sítio do Sr. Francisco. Naquele lugar o grande problema é a agua de beber. Um dia Antônio começou a botar sangue pela boca. Ficou pensando que está tuberculoso. O Sr. Francisco levou para o doutor que depois dos exames verificou que se tratava de verme. O médico disse que a causa disso era a falta de fossa e de um filtro. Mandou então que se providenciasse isto todos ficaria, bons. Isto porque toda a família de Antônio estava também doente. No começo todos acharam ruim tomar agua fervida e impossível fazer essa fossa. Mas, depois que se acostumaram a beber a agua assim tratada, fizeram a fossa e tomara os remédios, ficaram bons.
> Sr Antônio encontrou-se com vizinho seu André que estava também com os filhos doentes e falou com ele essa história. O seu André porem disse que toda vida tinha vivido assim e acrescentava:" não está vedo que não tenho tempo de cava uma fossa no terreiro. Você acha que a mulher vai ter tempo de ferver a agua para toda esta gente? Esse negócio de filtro, vá atrás que quem ti falou é dono de uma fábrica de filtros". Seu Antônio então respondeu: seu André, sabe qual a maior doença de muita gente? É a preguiça e a ignorância? (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, Texto-base, 1970, 2. ed. p. 3).

O cotidiano dos agentes de pastoral da Ação Pastoral Igreja Viva é marcado pela experiência da esperança e da rebeldia. Tais virtudes acentuam o caráter subversivo daquilo que é posto para a comunidade. A esperança se alimenta da subversão e do desejo de transgredir todo sistema de opressão.

A partir dessa compreensão também percebemos que a mensagem do evangelho não se assemelha a um discurso doutrinador pertencente à uma elite religiosa, mas a concepção que se possui é a de que o texto é vivo e subversivo. Desse modo, o Evangelho é visto como palavra de transgressão, boa-notícia para os que nada ou pouco possuem e má notícia para quem deve retomar o caminho de conversão[81].

Percebemos que a religião, nesse caso o cristianismo católico, expressa uma postura distinta daquela apresentada por alguns sociólogos e filósofos da religião. Longe de se constituir como "ópio do povo", a religião desempenha nessa ocasião o lugar do encontro

[81] O tema da conversão se articula a uma compreensão de práxis onde não se reduz a mera projeção da vivencia das virtudes morais, mas antes se coloca como uma prática de vinculação e articulação junto as camadas populares. O termo conversão em sua origem hebraicas apresenta a ideia de retomada de caminho. Na concepção grega (metanóia) implica numa mudança de mentalidade. Na concepção apresentada acima, conversão indica traçar um itinerário com o mundo dos pobres e excluídos. Para Enrique Dussel, a conversão indica uma tomada de consciência frente a voz daquele que sofre por algum tipo opressão. "Adquirir consciência de nossa culpa pelo mal alheio, nossa culpa pela sua infelicidade, desde quando se escuta a sua voz, é a origem da conversão." (DUSSEL, 1994, p. 52).

com a experiência de esperança, projeto, sonho e futuro estabelecendo espaços de solidariedade e uma mútua estrutura fraterna.

Além disso, graças à experiência religiosa, as pessoas se percebem portadora de direitos e detentoras de poder. Certamente ocorre nesse espaço aquilo que Michel Lovy atenta para a necessidade de interpretar o *cristianismo da libertação* como fenômeno que estabelece novas posturas diante das situações de morte e opressão.

Boaventura de Sousa Santos define a ação de grupos transnacionalmente organizados de grupos de oprimidos como *cosmopolitismo subalterno insurgente*. A ideia da existência de Direitos humanos como inerentes à condição do ser humano presente na Declaração Universal e na reflexão de filósofos e juristas do século passado ganham um lugar concreto para análise e desdobramento nas sociedades. De acordo com tal perspectiva, o ser humano possui direito ao conhecimento (informação e educação), do direito de levar o capitalismo global a julgamento num tribunal mundial, do direito a transformação do direito de propriedade segundo a trajetória do colonialismo para a solidariedade, do direito a concessão de direitos e entidades incapazes de terem deveres, nomeadamente a natureza e as

gerações futuras, do direito à autodeterminação democrática, do direito à organização e participação na criação de direitos.

A *Ação Pastoral Igreja Viva* foi responsável por colocar em evidência uma ação eclesial voltada às práticas educacionais. Os problemas apresentados pela comunidade dizem respeito aos problemas próprios do cotidiano. As dificuldades eram expostas para os extensionista da *Ação Igreja Viva* e surgiam alternativas para a resolução dos problemas.

3.3 Dos livros à vida: A *Ação Pastoral Igreja Viva* nos caminhos da Arquidiocese da Paraíba

A *Ação Pastoral Igreja Viva* era compreendida como um movimento inquieto disposto a estar em todas as paróquias e regiões da Arquidiocese. O trabalho intenso realizado por extensionistas assegurava uma riqueza de respostas e adaptações para a Ação Pastoral.

O *Movimento* também se destacou por considerar a diversidade e abrir-se aos excluídos de forma muito concreta. Segundo o relatório do Curso de treinamento de monitores da Paróquia de Nossa Senhora das Neves, percebeu-se a acolhida aos deficientes visuais e membros das mais diversas classes sociais e profissões. Os participantes da Paróquia estavam

distribuídos com a presença de professoras, pessoas com deficiência visual, domésticas e freiras. O objetivo de todos eles era contribuir na vida de outras pessoas apresentando a novidade da Ação Pastoral Igreja Viva.

A Ação possuía uma preocupação também com a formação da juventude. Era a compreensão de uma educação do "jovem para o jovem". Na região do Centro, em dezembro de 1969, onze jovens haviam se comprometido em atuar em grupos de jovens ou junto à alfabetização de adultos.

Os relatórios de 1969 carregam em si a ideia de que muito já foi realizado, mas com contradições próprias da história. No relatório da *Ação Pastoral Arquidiocesana* desse mesmo ano se conclui da seguinte forma:

> O resumo dos relatórios expressa realmente as diferentes atividades exercidas pelos diversos departamentos, todas elas, porém com o mesmo objetivo "a promoção do homem todo e de todos os homens" e o engajamento na Igreja de Hoje: igreja de angústias, e esperança, Igreja Humana e divina, Igreja Viva e atuante (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Relatório da Ação Pastoral Arquidiocesana, 1969).

A Paróquia da Alagoa Grande reconheceu a grandeza do Movimento, mas percebeu que a prática expõe algumas lacunas no que diz respeito à participação de seus membros que eram, predominantemente, membros da Legião de Maria.

> Alguns grupos não tem o mesmo entusiasmo e quando acontece observamos alguns deles fraquejando levamos o vigário para dar uma palavra de fé e entusiasmo.
> Tendo aplicado os questionários de acordo com o plano organizado pela equipe coordenadora com a finalidade de dar maior vivência as reflexões contidas bem como os textos litúrgicos.
> Não nos limitamos somente aquilo que se encontra escrito dentro do plano de aplicação, também recorremos a outras revistas editadas por outras Arquidiocese que também embora com outros nomes fazem o mesmo trabalho de Ação Pastoral.
> Em princípios deste ano muitos foram os contratempos que se apresentavam e por esta razão deixaram de funcionar alguns dos grupos, mas ao que tudo indica brevemente teremos eles funcionando porque para insto estamos empregando todos os meios afim de que se restabeleça a grande obra do Senhor que tão bem tomou forma em poucos meses de vida (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Relatório da Ação Pastoral Arquidiocesana, 1970).

Ao lado da experiência da Ação Pastoral Igreja Viva que, buscava atualizar a mensagem do Concílio Vaticano II, concorria em março de 1970, em Guarabira e cidades circunvizinhas as missões de Frei Damiao de Bozzano que possuía um aspecto bem distinto daquele presente na Igreja Viva.

Em algumas regiões as pessoas registraram as dificuldades para uma ação pastoral mais orgânica. O relatório da Paróquia de Solânea apresenta as dificuldades enfrentadas no âmbito da convivência e da articulação pastoral. A Ação Pastoral aparentava não contemplar os ricos presentes nas paróquias, de tal modo, que, eles se afastavam dessas práticas.

> Em Solânea, a Paróquia está sem vigário e a Ação Pastoral Igreja Viva está desarticulada e com poucos integrantes. Mas, ainda assim surgem dificuldades suscitadas pela separação entre ricos e pobres. "Quando se trata de agir, os ricos vão embora. Fica o pobre falando com o pobre. Que adianta?" (Questão colocada por um dos participantes da *Igreja Viva* em Solânea).

Em Dona Inês, cidade do Brejo paraibano, surgiram algumas dificuldades para implantar a prática da *Igreja Viva*. Lá existe uma comunidade católica chamada de "Deus é amor". No relatório presente, compreendendo de outubro de 1969 a abril de 1970, apresentam-se as dificuldades para tal vivência. O texto-base foi visto como de difícil interpretação com os seus questionários, faltam lideranças para orientar os ciclos de estudos, pouca participação dos que acompanhavam os estudos, falta de noção de dinâmica de grupo, a localização e a existência de outras reuniões na mesma ocasião que concorriam com essas. Os pontos positivos apresentados foram o enriquecimento da experiências da comunidade, o despertar para os trabalhos em equipe, o valor do leigo na Igreja de hoje, o conhecimento da Comunidade de Base, o valor da participação dos trabalhos da Igreja, a mudança de vida das pessoas e a disposição em servir aos outros no cotidiano (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Relatório da Ação Pastoral Arquidiocesana, 1970).

Percebeu-se em algumas regiões um despertar para a questão da conscientização dispondo de elementos para uma noção de classe.

> Este mês o que temos a registrar de mais interessante é: o trabalho de conscientização junto aos pescadores que, continuam interessados pelos problemas de classe, especialmente a ineficácia da diretoria. As reuniões quinzenais foram bastante frequentadas e aos poucos a participação nos debates se vai tornando uma realidade. Dos ataques a diretoria que no início das reuniões de mês passado era a tônica dominante gradativamente estão passado a análise dos problemas que mais afetam a classe. Na última reunião do dia 23, conforme fora exigido pelos pescadores, foi feita a prestação de contas dos dois anos passados. No silencio passivo das primeira reuniões estar sendo substituído por perguntas que apesar de muita agressivas mostram interesse. Alguns pescadores já tem a coragem de apontar certas falhas e irregularidades da diretoria em plena assembleia e que dantes não acontecia, apenas comentavam nas calcadas. Procurando ter o máximo cuidado para não assumir a, as irmãs tem enfocado a necessidade escolha de candidatos capazes de assumir a diretoria nas próximas eleições de junho. Este trabalho está sendo feito especialmente através de um pequeno grupo de pescadores para que conscientize aos outros (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Relatório da Ação Pastoral Arquidiocesana, 1970).

As comunidades vão despertando para o valor da prática política e consciente na comunidade. Surgiram também certa noção de classe onde a luta pelos direitos e pela identidade do grupo ficam evidentes.

No mesmo relatório se percebeu a necessidade de se continuar a propagação dos aspectos religiosos. Como não existem ainda os parâmetros curriculares do ensino religioso

nesse período, com uma postura mais ecumênica ou dialogante com outras experiências religiosas, a predominância e a de que as professoras continuem solicitando aulas de catecismo para todas as professoras se prepararem mais adequadamente.

O relato de um evento como o incêndio em um terreiro de cultos afro-brasileiros em um domingo em Pitimbu mostrava, segundo o mesmo relatório, a preocupação da convivência com o outro. A casa ardia em chamas e o idoso permanecia dentro da casa. As pessoas viram, saíram da Igreja e prestaram os devidos socorros àquele senhor. A freira que coordenava o grupo pedagogicamente perguntava o porquê de se colocarem dessa forma com membros de outros credos.

> O Sentido do OUTRO foi testemunhado aqui em Pitimbu quando em um domingo irrompeu um incêndio tremendo em uma palhoça de um pobre velho. Era domingo e havia uma demonstração de "xangô" no pavilhão. Todo mundo estava a participar da festa. Ao grito de alarme, todos correram e sem se preocupar com os trajes "domingueiros" se lançaram as chamas para salvar não somente o pobre velho, assim como a casa vizinha que já ardia em chamas. No dia seguinte quando de propósito uma irmã comentou, lastimando porque eles se lançaram ao fogo com a roupa de festa a resposta foi pronta: "mas irmã, onde estava o Amor de irmão que a senhora nos diz que é perdão, é compreensão é serviço?" (IR MARIA NILZA MONTENEGRO, 30 de abr. 1970).

Percebemos que, já em 1970, apesar de modelos pouco dados ao diálogo ecumênico, como é o caso das Missões de Frei Damião,

um trabalho estava sendo feito para efetivação do diálogo religioso e a prática de uma educação pautada na experiência da tolerância. É importante destacar que Mari, cidade onde estava sendo realizada uma dessas missões populares, *a Ação Pastoral Igreja Viva* planejou uma programação diferenciada aproveitando a ocasião em que se encontravam diversas pessoas. *(A) Missão geral de Frei Damião nos dias 5 a 9 de março de 1970. B) Aproveitar as missões para fazer um encontro com pais e jovens, nos dias 6 e 7 as 20hs, na Igreja e no Grupo Escolar Estadual respectivamente.*

Em Serra da Raiz, em sete de setembro de 1969, a agente de pastoral Maria José Amaral escreve:

> Pe. Everaldo,
> Tenho a dizer-lhe que iniciamos esta semana o trabalho de difusão do Plano Igreja Viva em nossa paróquia. Conseguimos organizar 8 grupos aqui na cidade, incluindo homens, senhoras, moças e jovens. Além dos trabalhos de grupo, estamos cuidando de uma rua denominada da Palma, onde residem famílias paupérrimas, levando as mesmas algo no sentido do Igreja Viva. Conforme orientação de nosso vigário as cidades Caiçara e Lagoa de Dentro já estão se movimentando nesse sentido. Sem outro assunto para o momento, Maria José Amaral (AÇÃO PASTORAL IGREJA VIVA, relatório de Serra da Raiz, 1969).

Podemos também afirmar o nascimento de uma *ética do cotidiano*. João Batista Libânio refletiu sobre a necessidade de pensar o *cotidiano* como lugar da construção de uma *ética*.

Levinas, por sua vez, já afirmava: "Positivamente, a partir do momento que o outro me olha, sou responsável por ele [...]. Sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros, até mesmo por sua responsabilidade" (LÉVINAS, 1982, p. 95). Percebemos que o lugar do rosto do outro como nos lembra o filósofo judeu é um lugar epifânico. O *rosto do outro* me interpreta, se desvela a mim e ao mesmo tempo se estabelece como algo a ser contemplado. O rosto do Outro é a certeza de que não há eclipse na ética do cotidiano.

Libânio, o teólogo, evidencia que o *rosto do outro* me tira das experiências individualistas.

> O Sagrado identifica-se com a face do Outro, sobretudo do pobre, e nos acorda do sono individualista. Nele está inscrito o Infinito, o Transcendente que ultrapassa todo poder humano. Estabelece-se o princípio da alteridade na gestação do nosso modo de proceder. Já não fazemos única e exclusivamente o que nos apetece segundo o bel-prazer. Interfere a face do outro que nos questiona, nos interpela e está a pedir-nos cuidado (LIBÂNIO, 2012, p. 16).

Outro aspecto relevante foi a compreensão de que o isolamento do eu não oferece o nascimento de uma ética[82]. Em sua concepção, a sociedade atual luta contra a existência do rosto do outro. "Tal rosto deve ser banido ou no mínimo afastado.

[82] A origem da palavra ética remonta a dois aspectos: o da práxis e o da convivência. Ambos em seu sentido primevo atentam para a necessidade de pensar numa ação comunitária.

Some à face do outro. Apaga-se a ética. Vale o provérbio: longe dos olhos, longe do coração" (LIBÂNIO, 2012, p. 118).

A Paróquia das Neves, Catedral, também se destacou por sua atuação. Seus relatórios se caracterizam pelo zelo e detalhes em informações. A Paróquia de Neves, na verdade, na época era bem maior do que nos dias atuais significando afirmar que o raio de atuação compreendia os bairros de Mandacaru, Treze de Maio, Tambiá e Varadouro.

Segundo o relatório do dia 18 e 19 de novembro de 1968, podemos perceber uma compreensão eclesiológica onde os homens pertencem à uma única família.

> A Igreja viva é união de todos os homens crentes que descobrem seguindo o reino de Deus nas suas diversas atividades.
> A Igreja de Deus não uniformiza nem enquadra os homens num bitolamento artificial, mas os encaminha para a realização de sua própria vocação.
> A preocupação nova que deus dá aos homens é que no exercício de sua vocação eles tenham uma visão de mundo interior (visão comunitária) isto os leva a não se sentirem como seres isolados, mas integrados e necessários para a felicidade do mundo interior.

A compreensão que os agentes de pastorais possuem sobre o *educado*r é a de que ele é alguém que ajuda a todas as pessoas a encontrar seu lugar no mundo.

> O educador é, exatamente, aquele homem que ajuda os outros homens a se encontrarem em sua vocação. Com eles descobrem o relacionamento que existe na diversificação de suas vocações. Revela-lhes numa realidade concreta de vida o sentido da sua complementariedade na construção da felicidade do universo (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, relatório da Ação Pastoral Igreja Viva, 1968).

A atuação que *Ação Pastoral Igreja Viva* realizou em Guarabira também foi responsável por suscitar na comunidade algumas críticas ao modo como eram preparadas as reuniões e o lugar onde era realizado. Os encontros aconteceram em julho de 1969 e os participantes revelaram que o local escolhido não era o melhor para conduzir a reunião. O encontro aconteceu no Colégio Nossa Senhora da Luz que tinha à frente da coordenação uma congregação de freiras. O desejo que elas possuíam em participar dificultavam a participação dos demais agentes de pastorais e causavam certo constrangimento aos leigos.

> Pontos negativos
> - nenhum (1 grupo)
> Falta de colaboração de alguns membros de grupo
> Falta de pontualidade de alguns cursistas
> Pouca duração do treinamento
> Pouco tempo para esclarecimento de dúvidas
> Conclusões pouco claras no primeiro dia
> O treinamento deu orientação mas não treinou monitores
> O tempo chuvoso,
> Não haver orações para iniciar a assembleia
> Palavras difíceis nos relatórios...
> O local- pois no colégio o povo não fica à vontade, tudo é de certo modo controlado pelas religiosas...

> A grande atuação das religiosas nos círculos, recreação e liturgia, impedindo os leigos de assumirem (PAROQUIA NOSSA SENHORA DAS NEVES relatório da Igreja Viva, 1969).

Contudo, nessa mesma avaliação os aspectos positivos se sobressaem.

> Pontos positivos
> A colaboração dos jovens,
> A bondade do vigário e das religiosas no serviço de lanche,
> O local,
> As exposições e os trabalhos dos círculos,
> A disponibilidade das extesionistas,
> A recreação,
> A presença do Pe. Everaldo – dando vida à liturgia e à recreação.
> A boa disposição e entusiasmo dos cursistas,
> Os esclarecimentos dados,
> A boa organização do horário,
> A pontualidade dos cursistas,
> Os assuntos debatidos,
> As coragem e participação dos jovens,
> A liturgia – missa bem participada,
> A conscientização que o treinamento despertou na turma (PAROQUIA NOSSA SENHORA DAS NEVES relatório da Igreja Viva, 1969).

Para resolver o inconveniente causado pelo "excesso" de participação das irmãs nessa ocasião, o encontro foi concluído com a seguinte resolução enunciada por alguns participantes: "SUGERIMOS que o próximo encontro seja no grupo escolar "Carlota Bairreira" *onde os leigos poderão assumir mais conforme foi visto nos pontos negativos".*

Em Guarabira, os leigos apresentam também algumas dificuldades para uma melhor atuação da *Igreja Viva*. Dentre elas,

segundo o relatório de 1969, a dificuldade de trabalhar com a metodologia da Igreja Viva com "analfabetos", choque ou indisposição e a revolta contra os ricos. De 30 de julho a 1 de agosto desse mesmo ano atuaram como extensionistas a Ir. Maria Stella de Barros Lima, Ir. Batista e Ir. Marlene. A missão era apresentar a *Igreja Viva* para os grupos eclesiais existentes em Guarabira.

Em João Pessoa, a paróquia das Neves efetivou a inscrição de 54 pessoas para participarem em três finais de semana seguidos no bairro de Mandacaru, contudo, apenas 23 concluíram o curso.

Paulo Freire atenta para a necessidade de diálogo entre os homens. Sem essa relação entre os diferentes é impossível existir um processo de conscientização.

> Não se chega a conscientização por uma via psicologista, idealista ou subjetivista, como tampouco se chega a ela pelo objetivismo, por todas as razões a que já fizemos referência.
> Assim como a tomada de consciência não se dá nos homens isolados, mas enquanto trava entre si e o mundo relações de transformação, assim, também somente aí pode a conscientização instaurar-se.
> A tomada de consciência, como uma operação própria do homem, resulta, como vimos, de sua defrontação com o mundo, com a realidade concreta, que se lhe torna presente como uma objetivação (FREIRE, 2015, p. 103).

O processo de conscientização é compreendido como um processo sem neutralidade. É uma postura política bem

demarcada comprometida com a instauração do novo. Para boa realização do projeto, a Arquidiocese contava com um trabalho dirigido às massas e outro dirigido a grupos menores.

> Para os trabalhos em pequenos grupos será necessário) que os responsáveis (clero, religiosos e leigos) constituam os diversos grupos ou equipes a serem conscientizados. II) a escolha dos responsáveis por cada grupo. III) marcar os dias e locais de trabalhos. IV) escolher o pessoal auxiliar para fixar cartazes, secretariar os grupos e fazer quadros murais sobre os temas.
> Para o trabalho em "massa" será necessário) um grupo de pessoas que introduz os problemas para esclarecimento das homilias e pregações. I) um grupo responsável pelos cantos e distribuição dos textos da missa.
> II) um grupo de pessoas que converse depois com o povo para colher suas impressões e opiniões (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Relatório da Ação Pastoral Arquidiocesana, 1970).

A responsabilidade principal da arquidiocese seria montar uma equipe que circulasse por toda a região arquidiocesana formando agentes de pastorais com tal perspectiva.

> Uma equipe extenisionista estará a disposição das comunidades para assistir a acompanhar todo o trabalho, onde e quando for solicitada. Esta equipe terá também com função estabelecer contato com o Pároco u os responsáveis de grupos para informa-los da organização e do encaminhamento das atividades. O arcebispos estará eventualmente presente em qualquer lugar onde se realiza o trabalho, acompanhando e animando seu clero e povo, no esforço de conseguirem sua meta: uma Igreja Viam fermento na grande massa do mundo que se constrói (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, Relatório da Ação Pastoral Arquidiocesana, 1970).

Acerca das lutas enfrentadas pelos agentes de pastorais se percebeu a coragem de tematizar sobre política e questão social em pleno período de ditadura. O Pe. Everaldo Peixoto revelava que as pessoas trabalhavam com a missão de formar consciências sem medo de enfrentar as perseguições.

A Ação Pastoral Igreja Viva possuía uma preocupação também com a formação da juventude. Era a compreensão de uma educação do jovem para o jovem. Na região do Centro em dezembro de 1969, onze jovens haviam se comprometido em atuar em grupos de jovens ou junto à alfabetização de adultos.

Dom José em entrevista a Giacomelli recordou que a CEPLAR assumiu uma função fundamental nas práticas de educação popular da Paraíba e foi substituída em alguns lugares pelo MEB. Contudo, não percebia ainda que era exatamente dentro dos âmbitos eclesiásticos ou sob sua égide que elas eram executadas.

> O programa CEPLAR já estava terminando e quando eu cheguei em João Pessoa. Os líderes já ou estavam presos ou fugiram e os padres que lhe davam apoio estavam já destituídos. O que havia ainda era o MEB, mas não existia em João Pessoa, mas sim em Campina Grande, em Pato e em Cajazeiras. Depois da CEPLAR, foi o MEB que continuou, mas bem desfalcado, pois o governo fazia muitas restrições. Vários dirigentes do MEB foram detidos, foram presos, ouvidos e não puderam mais atuar no MEB, porque eles eram pagos com recursos que vinham do governo. Eu ainda tive contatos e audiências com Jarbas Passarinho, quando ele era Ministro ds Educação. Neste tempo eu era presidente do MEB. Todos os anos passaram-se uma dificuldades

> para a agente conseguir que o Ministério da Educação aprovasse o projeto de custo do MEB, e sem verba o governo não dava para o MEB continuar aquela ação toda. Aos poucos o MEB foi de certo modo se descaracterizando. Aquela turma verdadeira, que tinha uma mística de desenvolvimento popular, foi sendo presa, foi se mudando. Então foram entrando elementos novos e já num período no qual a "revolução" do 1964 agia num esforço de desmontar as organizações populares... Em João Pessoa, porém, não atuou o MEB, porque o instrumento do MEB era o rádio, e quando o MEB chegou a Paraíba, comprando quatro emissoras, uma para cada diocese, o arcebispo meu antecessor, achou que não convinha continuar com a emissora e a vendeu, o MEB autorizando... Assim, o MEB não teve mais instrumento de ação em João Pessoa, mas continuou nas outras dioceses (Depoimento de Dom José Maria Pires a Gabriel Giacomelli, 1999).

Dom José também recordou a Giacomelli sobre a atuação da Cruzada ABC (Ação Básica Cristã) no território paraibano. Embora não sendo uma experiência que emerge das práticas arquidiocesanas, é importante notar a visão do arcebispo acerca do movimento presente em grande parte do país[83].

---

[83] A Cruzada ABC foi uma Campanha Educativa para alfabetização de jovens e adultos com repercussão em muitas regiões do país no período de 1966 a 1970. A Cruzada ABC visava criticar e contestar política e pedagogicamente o Sistema Paulo Freire. O objetivo da Cruzada, antes mesmo do golpe, era contrária a todas a ações da CEPLAR e de movimentos que se alinhassem ou tivessem as mesmas intuições presentes na esquerda brasileira. Segundo Scocuglia, muitos padres da Arquidiocese da Paraíba (com um perfil mais conservador) apoiaram diversas iniciativas da Cruzada no território da Arquidiocese nesse curto período. Na fala de Dom José se percebe que o arcebispo talvez não tenha se recordado da presença de padres e provavelmente de outros católicos em tais práticas educacionais. É importante recordar que grande parte do clero apoiou o Golpe e outros se mantiveram firmes em apoiar a administração dos militares ao longo dos anos.

> Também a cruzada ABC eu não conheci. Tinham mas era tão pequena em João Pessoa que não aparecia na imprensa e não tinha nenhum contato com a Igreja Católica. Era campanha só de alfabetização. Eu não tive nenhum contato com ninguém da Igreja Batista na época. A cruzada ABC não atuou na área social, pelo menos no meu tempo (Depoimento de Dom José Maria Pires a Gabriel Giacomelli, 1999).

Seguindo a mesma intuição presente em seu bispado na Paraíba um movimento como a Igreja Viva deveria fazer o deslocamento do Centro para a Margem. Dom José recordou também que a Igreja Viva era como uma "Kombi" que conduzia os educadores do Centro para a Margem. Esse foco e novo campo de atuação dos padres e agentes de pastorais se caracterizava por uma entrega dos mesmos a tarefa de educar.

> Igreja Viva era uma Kombi, levando Pe. Everaldo, Pe. Loureiro, Pe. Jackson – todos três deixaram depois o ministério – e, uma freira, a Irma Ester, e duas leigas uma italiana, Rosa, Crippa, e uma alemã da AFI. Este grupo de seis pessoas saía visitando paróquias e lugarejos, começando ali a Igreja Viva, Chegavam em um lugar, ficando um, dois, três dias reuniam em grupo, passava uns livrinhos, com as reuniões preparadas. As noites faziam celebrações e iam para outra parte. Periodicamente voltavam naquele lugar para refletir com a turma (Depoimento de Dom José Maria Pires a Gabriel Giacomelli, 1999).

A compreensão de Dom José sobre educação foi expressa na entrevista que ele havia concedido a Giacomelli. Dom José acreditava que a prática educacional deveria ser feita com o povo e não para ele.

> Falando de educação, e educação popular, acho que na matriz de tudo isso está nessa questão de se colocar toda a força da educação no próprio povo. Foi o que fez Paulo Freire e foi o que a gente encontrou e tentou chegando na Paraíba. .. Houve diversos acontecimentos que na época foram na mesma direção. O sistema de educação de base pelo rádio, que foi promovido no mordeste, por exemplo, que não fez só alfabetização. Foi educação de base, a alfabetização entrando como um dos elementos da educação, e vindo, exatamente num momento oportuno... Não se começa com a alfabetização, mas com a educação. As pessoas, a partir do que elas fazem e do que elas conhecem, vão colocando suas experiências e essas são colocadas em diálogo com os conhecimentos formais. E a educação consistiria na sistematização disso, e devolvendo a riqueza da vida para que seja fonte de nova vivencia. Então esse é o processo que vem de lá: primeiro a gente escuta, reflete, elabora, devolve. Os que receberam essa devolução, também vão refletir, reagir, e fica então esse processo. Paulo freire dizia isso assim: ninguém educa ninguém. As pessoas se educam na medida que elas entram em contato (Depoimento de Dom José Maria Pires a Gabriel Giacomelli, 1999).

A presença de religiosos e religiosas no movimento era um sinal de que amplos setores da igreja haviam aderido à nova perspectiva de evangelização e educação. É interessante perceber também que a frequência de tais agentes em comunidades das mais diversas era uma realidade que atingia todo o território da arquidiocese da Paraíba. De acordo com o João Francisco de Souza, a ditadura possibilitou surpreendentemente a ação conjunta dos vários seguimentos da Igreja e de outros setores da sociedade.

> Impressionante a importância de o pessoal poder falar, poder dizer, manifestar. Mais importante porque em plena ditadura. Talvez populista, mas naquele momento era o único espaço para reflexão crítica, ou para um pensamento e uma fala pessoal. E período fértil de contato da Igreja com os progressistas do país. Esta fertilidade foi se perdendo, pois a luta une e esconde as divergências. No momento de abertura teve um momento de retomada das diferenças (Depoimento de João Francisco de Souza a Gabriel Giacomelli, 1999).

De acordo com João Francisco de Souza era frequente as visitas às comunidades e às escolas. O agente de pastoral na ocasião percebia as lacunas presentes na formação das professoras em várias unidades escolares merecendo destaque para as escolas do município de Santa Rita[84].

> Visitava-se as escolas, com um encontro quase todos os dias com as professoras e sábado e domingo com as catequistas. Eu percebi depois que elas não tinham condição nenhuma para dar ensino religioso. Não que eu ache a doutrina fundamental, mas se era essa a atarefa delas, elas estavam com muitas dificuldades... Por exemplo, eu fiz roteiros para as crianças que elas gostaram, mas quando voltei para a avaliação pedindo então como foi? Elas não sabiam porque uma coisa de religião deve estar no coração e não no livro. Não tinha jeito de trabalhar com roteiros. Assim eu optei por trabalhar com assuntos da vida delas, para a formação delas... depois elas passavam issom para com as crianças... eu tinha regularmente encontros de dois três dias para a formação de lideranças entre as professoras e o pessoal das paróquias. A gente tinha um jornal das professoras. *A voz das professoras*... fizemos pesquisa sobre o que ganhavam .. eles ganhavam menos

[84] Santa Rita, cidade situada na região metropolitana de João Pessoa, até os nossos dias se destaca por uma série de irregularidades no campo educacional sendo recorrente até os nossos dias os contínuos atrasos nos pagamentos dos professores e servidores públicos do município.

> do que era legitimo. O prefeito de Santa Rita não gostou e nos proibiu de entrar nas escolas. Foi para ele as ele nos acusou de comunistas... você pode ensinar as suas ideias comunistas onde quiser, mas não aqui nas nossas escolas. Lutávamos muito nessa conscientização sobre os direitos (Depoimento de João Francisco de Souza a Gabriel Giacomelli, 1999).

De acordo com Dom José, durante a ditadura militar, muitos agentes de pastorais e educadores foram presos.

> Muitas pessoas da Igreja foram detidas, na época da ditadura, pelo próprio trabalho da Igreja. Na maioria eram agentes de pastoral. Um caso foi o de uma professorinha do interior, da paróquia de Mogeiro, que era na ocasião a dirigente da comunidade. Ela foi presa na casa dela, e levada para a Polícia Federal. Foi interrogada durante o dia todo, soba a acusação de que estavam fazendo reuniões, e que havia pessoas de fora interferindo. Então, queriam saber que é de fora que estava orientando as reuniões.
>
> Ela disse: é ninguém de fora não. – pois o vigário, o Pe. João Maria Cauchi, que eles procuravam banir do país – Ele apoia a gente, mas não é ele que prepara as reuniões com a gente. É o bispo então? Ele só dá o Centro de Treinamento, que coloca à disposição sem cobrar nada, e às vezes coloca à disposição também o dinheiro para as passagens. Não! Tem alguém de fora! Quem é?
> Aí a Anunciada teve um estalo – Dom José contando, ficou entusiasmado, num misto de admiração e alegria – Agora... quer saber quem é de fora? O senhor quer saber quem é de fora que nos está orientando...? é isso mesmo fala, fala...
> Olha, para o senhor pode ser de fora, para nós não é. Quem orienta a nós é Nosso Senhor Jesus Cristo.
> Ela é magrinha. Foi pega pelos braços dizendo: Você está abusando de mim.
> Estou não; estou não senhor. O que estou falando é verdade. Para entender isso precisa ter fé. O senhor não entende porque não tem fé.

> O cara era inteligente, e diante dessa resposta não fez pergunta nenhuma e a libertou. O carro na frente a levou logo ao Centro e lá ela, cansadíssima nos contou como foi a coisa (Depoimento de Dom José Maria Pires a Gabriel Giacomelli, 1999).

De acordo com o Pe. Everaldo Peixoto, as paróquias em que a Ação Pastoral Igreja Viva obteve mais sucesso foram as que se concentravam no interior da Arquidiocese. O povo se unia em vista de uma evangelização onde o que de fato importava era a prática educacional articulada com o mundo da vida. Os atos que eram realizados carregavam um colorido que apontava para práticas de Educação Popular repleta de sentido, visões cosmológicas carregadas de sentido para atenuar as dores e sofrimentos cotidianos e, ao mesmo tempo, conferir novo respiro à vida da educação popular no estado.

O relato que segue apresenta uma visão de um evento marcada pela concepção de libertação onde a vitória se alcança mediante à luta, a conscientização e intervenção na vida das pessoas.

> As paróquias onde o trabalho da Ação Pastoral Igreja Viva teve mais evidencia foram, por quanto eu lembro, Areia, Remígio, Itabaiana, Mari., Mogeiro, Guarabira, Alagoa Grande, (com o Pe. Cornélio), Serraria, Serra da raiz, Mamanguape.. poderia ser interessante pesquisar o que aconteceu em Mogeiro oi em salgado de São Félix.
> Lembro uma experiência importante daquele movimento que aconteceu em Itabaiana quando uma comunidade toda se mobilizou na frente da repressão militar. Cento e tantas pessoas foram para lutar por duas pessoas injustamente perseguidoras

> da comunidade de Mogeiro, oi de Salgado de São Félix, e que o delegado e o juiz de Itabaiana chamaram sob a acusação de movimento subversivo dentro da comunidade. A polícia foi lá, mas o povo foi ao redor pedindo para ir junto com eles, pois eles diziam: Não são só eles os responsáveis, mas todos nos.
> Cercando o carro, formaram uma procissão, uma Romaria, e foram todos até Itabaiana. Mas, quando a turma chegou na cidade, o Juíz não estava esperando. Com efeito, na hora marcada, ele constatou o atraso e se foi embora. Aquele gesto foi uma coisa bonita; nunca vimos antes uma atitude dessa na nossa Igreja. Eles pediram ajuda, cansados com uma caminhada daquela com fome. Não tinham nada para comer, e com muita chuva. O delegado arranjou uns alimentos, e o povo decidiu voltar a pé, ainda com muita chuva, mas com muito fervor. O delegado, ficando com medo, conseguiu um dinheiro para algumas lamparinas para a volta, pois já era noite.
> E lá na volta, uma cena parecida a uma cena bíblica. Logo saindo da cidade a chuva começou a ser pesadíssima, mas eles iam a frente, com cânticos e ladainhas. Tiveram que atravessar um riacho que, por tanta agua pega, apavorava, especial, entre para as crianças e as pessoas velhas. Ficaram com medo de passar., então alguém inventou: Vamos passar como os hebreus passaram pelo Mar Vermelho? Cada um dá a mão um ao outro...” Resolveram assim fazer uma corrente de pessoas, rompendo a correnteza da água e cantando atravessaram.
> É um sinal de como o pessoa interpretou e entrelaçou vida e fé. Luta e sofrimento contra a firmeza de muitos. Nunca vi coisa tão bonita. E o que significava aquilo? Foram bem evangelizados, não é? Anunciaram o poder de Deus contra todas as oposições, que foram muitas (Depoimento de Everaldo Peixoto a Gabriel Giacomelli, 1999).

A narrativa presente no depoimento de Everaldo Peixoto revelou o tom mítico e um modo de reler a história dos hebreus a partir do momento vivido. Esse exercício estava na vida da comunidade e era capaz de produzir alívio para os momentos mais difíceis.

É importante notar que religião e processo de conscientização não constituem nesse caso nenhuma oposição. Para os agentes de pastorais, o ato de evangelizar só possuía sentido à medida em que se tornava uma mensagem libertadora para as pessoas e, ao mesmo tempo, se configurava de forma concreta na vida. Assim, surge um novo modo de conceber o cristianismo. A religião deixa de ser vista pela Arquidiocese um mecanismo que prepara para o além e se preocupa com o "aquém". Sem negar a dimensão transcendental do ser humano, a Arquidiocese por meio de seus agentes foi responsável por conceber uma identidade religiosas as pessoas onde o tom ingênuo dá lugar a crítica social e a experiência religiosa se torna parceira das lutas e dos sonhos.

Assim, mais do que pensar a religião como "opio" do povo, alienação ou refúgio, o caso arquidiocesano se constituiu uma experiência nova pautada na libertação e transformação da vida das pessoas. Mas, uma pergunta pode surgir acerca do relato mítico apresentado acima: o modo de conceber e ler a realidade a partir de uma narrativa épica de hebreus que possuem quatro mil anos que nos separam cronologicamente deles não constitui uma visão ingênua dos fatos? O mito não deveria ser abandonado para que o homem esclarecido possa alçar voos mais racionais? Adorno, filósofo da Escola de Frankfurt, nos apresenta a validade

dos mitos para explicar fatos e situações das quais não conseguimos exprimir com toda a intensidade em outra linguagem.

Narrar nossa vida a partir de outras narrativas faz com que nosso modo de falar se enriqueça com as palavras e as vozes dos outros.

3.4 Outras vozes da Educação popular na Arquidiocese da Paraíba

Nesse último item deste capítulo, queremos destacar ainda algumas ações que tiveram um papel fundamental na história das práticas de Educação Popular da Arquidiocese da Paraíba. Apresentaremos as experiências de Maria Anunciada (Mogeiro) e José Comblin (Pilões e Serra Redonda). Cada um desses agentes possuem peculiaridades que fornecem perfis distintos do educador popular.

Maria Anunciada era uma professora que, provavelmente, fez seu curso por correspondência na época, mas possuía uma sabedoria e metodologia popular bastante singular. Seu saber estava à disposição da vida da comunidade de Mogeiro. Em entrevista com Gabrielle Giacomelli, ele recorda, por exemplo, que ela estudava e trabalhava e a noite ainda acordava suas

irmãs para repassar o que tinha apreendido durante o dia. Além disso, Anunciada conhecia seus direitos e se alimentava de uma força que fazia com que ela não temesse ameaças de ninguém[85].

O testemunho de Maria Anunciada expresso no texto de Giacomelli e de Dom José Maria Pires revelam a preocupação com mudanças substanciais e, ao mesmo tempo, a consciência comunitária.

> Nós chegamos lá, em João Pessoa, e começaram a interrogar. Era eu, Joaquim Severino, Seu Inácio Simão, Tereza e Severino Dezoito. Nós cinco, a primeira vez. Lá, eles começaram a perguntar as coisas; perguntaram coisas que eu não sei nem a linguagem deles. Linguagem muito alta que eu não entendia o que é que estavam perguntando.
> Eu dizia: o que é que o Senhor está perguntando? O que é? Ela agora endoidou? Ela agora não sabe nem o que estou perguntando? Ele dizia assim. E foram muitas perguntas. Agora, só que a maioria das perguntas era para descobrir Pe. João Maria, ou Dom josé Diácono. Eles perguntavam: quem se reúne com vocês lá. Eu respondia: São os trabalhadores.
> E quem é o chefe? Lá não tem chefe não. O chefe dos trabalhadores é a fome que eles passam lá, é o roçado que eles plantam e o proprietário bota o gado dentro para comer, depois que a lavoura já é grande. É isso que faz a gente se reunir. É o foro alto demais. É ser obrigado a toda semana dar um dia de graça para o patrão. É isso qe faz a gente se reunir.
> Que é o líder? A cabeça de lá? A cabeça de nosso trabalho, da nossa discussão, é a Bíblia, é Jesus Cristo. Jesus é quem nos guia.
> Aí, teve uma hora que ele não aguentou vendo que eu, aquela simples figura, não dizia nada. Havia uma gravador ligado na mesa, e eu sabia que a máquina estava gravando tudo o que que

[85] Dom José Maria Pires sempre recordava que Maria Anunciada não temia as ameaças de militares, enquanto os universitários tremiam de medo diante do opressor.

> dizia. Ele levantou-se, foi por trás de mim, me pegou por aqui e me disse: Você vai falar, você vai dizer que é o chefe, ou eu lhe mando pra escarrar patera.
> Você fale a verdade! Você não sabe que você pode morrer, não? Eu posso lhe dar um fim! Desse jeito. E eu disse: você pode mandar quanto quiser. Mas use de justiça. E aí ele insistia mais – que é o chefe: você vai descobrir o chefe. Você vai só vai se livre da gente quando descobrir o chefe! Eu já disse ao senhor, e o repito tantas vezes quanto o senhor quiser. O chefe dos trabalhadores é Jesus Cristo. O senhor veja lá na Bíblia, que o Senhor encontra tudo o que tem pra se viver (Depoimento de Maria Anunciada a Gabriel Giacomelli, 1999).

Nas palavras de Maria Anunciada se percebeu que as convicções religiosas serviram de argumentação para atuação na vida social e comunitária. Dom José ao recordar o testemunho por ocasião do título de *Doutor Honoris Causa* pela UFPB destacava que a chave de interpretação para compreender o que acontece dentro da comunidade é tornar-se membro dela. Somente quando se é comunidade, envolvido no cotidiano das pessoas e percebendo suas necessidades é que é possível compreender a existência de posições como a de Maria Anunciada[86].

---

[86] De algum modo o texto evoca um princípio presente nas comunidades cristãs primitivas: só compreende a páscoa, ou a Ressurreição de Jesus, quem está dentro da comunidade eclesial. Essa perspectiva presente na fala de Maria Anunciada revela a pertença a uma comunidade local tendo um líder (mediador) bem presente que são os ensinamentos de Jesus. Na sua perspectiva só entende, vive e celebra tal mistério quem tem fé na comunidade. A comunidade se torna o lugar da partilha das mesmas convicções sonhos e projetos.

Percebemos também que os militares ao interrogarem Maria Anunciada e outros membros da comunidade manipulam a interpretação bíblica para desconcertá-las, mas, mais uma vez, a agente de pastoral revela o domínio daquilo que se tornou central em sua vida.

> Ele [o soldado] então me pegou assim e disse: Vocês já venderam tudo o que vocês têm pra dá-los aos pobres? É o que a Bíblia manda, não é? Que vendam tudo e o deem? Eu disse: o que a gente vai dar, se a gente não tem? O que a gente tem pra dar é um quil ode feijão, e um quilo de milho; e um cozinhado de batata e macaxeira, quando a gente planta. A gente não tem que dar não, Senhor. O que a gente tem já é tomado. É tomado porque além da gente trabalhar, pra deixar uma grande pastagem no campo, paga mais o fora da terra em que trabalhamos (Depoimento de Maria Anunciada a Gabriel Giacomelli, 1999).

É importante também destacar que a noção que Maria Anunciada possui sobre o papel do cristianismo não se parece com uma prática ultrapassada, *a-crítica* e indiferente da realidade. A partir do conhecimento que possui da realidade e da Bíblia, a freira destacou a importância de perceber em Jesus um líder pacífico, mas não indiferente a dor dos mais pobres e excluídos de sua época.

> Outra coisa também que lembro dessas prisões, é quando eles diziam: e que história é de Bíblia é esta que vocês estão despertando o espírito de luta no povo? Que qualidade de evangelho é este que vocês leêm? Aí eu disse: doutor, a Bíblia, Jesus Cristo, não veio trazer a paz não. O senhor sabe que Jesus

> Cristo bateu, até bateu de chicote, quando encontrou aquele povo no templo. Roubando lá no templo, ele bateu. Mas isso eles não querem ouvir não, eles não querem saber. Inclusive tudo isso está na Bíblia. E também disse que: Jesus Cristo disse que veio para que todos tenham vida, e tivessem em abundância. E qual é a abundância que os pobres têm? Que botam um roçado, plantam e quando a lavoura está deste tamanho o proprietário vai e solta o gado dentro, e manda botar o roçado em outro lugar! Que nesse ano fizeram isso comigo. A lavoura, feijão, macaxeira, milho era deste tamanho. E botaram o gado dentro, ali na Graciana, e eu fui trabalhar lá junto do terreno que os meninos trabalhavam na Guararema. Assim que qualidade de direito é esse? Quer dizer que você lê a Bíblia para despertar o espirito de luta no povo? Não senhor, não é isso que a gente está fazendo. É o que você acabou de dizer agora!
> E disse assim para mim: Cadê você não diz que Jesus Cristo manda que quando te derem uma bofetada de um lado dais o outro lado? Cadê que não disse isso? Eu só dizia o que sabia que Jesus Cristo disse que não trazia a paz, mas sim a espada; que Jesus Cristo disse que veio para que todo o mundo tivesse vida e a tivesse com abundância. Jesus Cristo foi quem disse que orar sem ação não vale nada. Então é essas coisas que a gente lia (Depoimento de Maria Anunciada a Gabriel Giacomelli, 1999).

De acordo com a leitura que Anunciada faz da Bíblia, percebeu-se uma compreensão bastante nova acerca da leitura de um texto que, até então, era visto como que responsável pela acomodação e quietude. Recordando o texto de Ronilson Pacheco (2016), teólogo protestante, a Bíblia não é um livro de brancos para brancos, ou produzido nas elites intelectuais,[87] mas um livro

[87] As tradições responsáveis pela elaboração de texto vetero-testamentário e neo-testamentário é bastante ampla, contudo se deixa perceber claramente a presença de camadas populares na elaboração do texto ou de quem era solidário para com esse universo.

de oprimidos que se tornam protagonistas e contadores de sua própria libertação.

O cotidiano dos agentes de pastoral dessa Arquidiocese foi marcado pela experiência da esperança e da rebeldia. Tais virtudes, acentuam o caráter subversivo daquilo que é posto para a comunidade. A esperança se alimenta da subversão e do desejo de transgredir todo sistema de opressão.

A partir dessa compreensão também percebemos que a mensagem do evangelho não se assemelha a um discurso doutrinador pertencente à uma elite religiosa, mas a concepção que se possui é a de que o texto é vivo e subversivo. Desse modo, o Evangelho é visto como palavra de transgressão, boa-notícia para os que nada ou pouco possuem e má notícia para quem deve retomar o caminho de conversão[88].

Percebemos que a religião, nesse caso o cristianismo católico, expressa uma postura distinta daquela apresentada por alguns

[88] O tema da conversão se articula a uma compreensão de práxis onde não se reduz a mera projeção da vivencia das virtudes morais, mas antes se coloca como uma prática de vinculação e articulação junto as camadas populares. O termo conversão em sua origem hebraicas apresenta a ideia de retomada de caminho. Na concepção grega (*metanóia*) implica numa mudança de mentalidade. Na concepção apresentada acima, conversão indica traçar um itinerário com o mundo dos pobres e excluídos. Para Enrique Dussel, a conversão indica uma tomada de consciência frente a voz daquele que sofre por algum tipo opressão. "Adquirir consciência de nossa culpa pelo mal alheio, nossa culpa pela sua infelicidade, desde quando se escuta a sua voz, é a origem da conversão." (DUSSEL, 1994, p. 52).

sociólogos e filósofos da religião. Longe de se constituir como "ópio do povo", a religião desempenha nessa ocasião o lugar do encontro com a experiência de esperança, projeto, sonho e futuro estabelecendo espaços de solidariedade e uma mútua estrutura solidária.

José Hailton, professor emérito da Universidade Federal da Paraíba, apresenta uma leitura distinta que nos provocam algumas salutares inquietações. De acordo com o professor, que participou ativamente da vida arquidiocesana durante a década de 1970 e 1980, a Igreja sempre possuía uma linha muito tênue entre vanguardismo e educação popular. A leitura que o professor faz acerca dos fatos por sua vez não deixa de perceber também o protagonismo dos agentes de pastorais leigos e a sabedoria do povo com a sensibilidade que lhe é peculiar. José apresenta de forma veemente o conhecimento do povo que apresenta seus conceitos com simplicidade, mas ao mesmo tempo, com bastante densidade. A compreensão antropológica presente nas camadas populares foi representada pelo Sr. Raimundo, da favela da Matinha no bairro de Jaguaribe, remetendo à compreensão de que o ser humano consolida sua vocação nesse mundo à medida que se relaciona uns com os

outros. É a alteridade quem é capaz de promover o ser humano e ao mesmo tempo fazer com que ele progrida.

> Eu tinha muita coisa escrita do Sr. Raimundo, da favela da Matinha. Ele dizia: homem só homem com outro homem. Se você pegar as pessoas ainda hoje de nível superior, elas não vão entender a profundidade daquilo que ele falou. O que ele quer dizer com isso? Ele queria humanizar, ele queria unidade, ele queria formar um bloco. Ele percebia que o grupo estava desarmonizado e precisava se harmonizar (Depoimento de José Hailton ao autor em 14 de junho de 2016).

Ao falar do Sr. Raimundo, José Hailton ainda retoma a importância da vida em comunidade e dos caminhos que a educação popular devem trilhar para serem fortalecidas e se renovarem. A comunidade deveria ser expressão da doçura e da união e, por essa razão, ele retomava a seguinte memória: "*Vamos fazer mel igual cortiço de abelha. O que quer dizer é a unidade e a qualidade da convivência em comunidade. Veja a profundidade cientifica de pessoas semi-analfabetas*" (Depoimento de José Hailton ao autor em 14 de junho de 2016).

Outra personagem importante para as práticas de Educação Popular é Pe. José Comblin[89]. O teólogo belga, que há muito habitara no Nordeste brasileiro se destacou por sua inserção junto às comunidade eclesiais e proporciona um enriquecimento de experiências em educação popular como o caso das associações de leigos, do Seminário Rural de Serra Redonda e da Associação Casa da Árvore. É provável que tal teólogo seja em tempos recentes no país a maior expressão da articulação entre um fazer teológico e a práxis cotidiana.

Seguindo a compreensão de que a ação evangelizadora deveria estar mesclada com a prática de educação popular, José Comblin inaugurou um modo de fazer teologia que considerava as experiências de piedade popular e apresentava o chão da realidade como lugar próprio da produção teológica.

José Comblin iniciou seus trabalhos na Paraíba a partir das equipes de *Teologia da Enxada* e alguns outros colaboradores (religiosos, leigos e padres). A compreensão que Comblin possuía era de que seu trabalho deveria contribuir na formação dos

[89] José Comblin chegou no Brasil após a expulsão por parte do governo do Chile em agosto de 1980. Desde 1972, José Comblin desejava retornar ao Brasil, mas não era possível. Nesse mesmo ano, ele se estabelece na Paraíba, mas ainda continua com a necessidade de renovar seu passaporte a cada três meses, revelando que ainda era visto como suspeito de marxismo ou algo do gênero. Antes de sua ida ao Chile, o teólogo esteve a serviço da Arquidiocese de Olinda e Recife, mas foi expulso do país em 1972.

agentes de pastorais presentes nas CEBs para consolidar uma Igreja que valorizasse o protagonismo dos pobres.

Outra ação importante a ser feita era a de retomar as práticas missionárias considerando a riqueza da ação evangelizadora do Pe. Ibiapina. Tal experiência, se contrapunha às práticas protagonizadas pelo Frei Damião, sobretudo, nos ambientes rurais durante a década de 1980. O projeto funcionou e surgiu a AMINE (Associação dos Missionários do Nordeste) com tanta veemência que atingiu vários estados do Nordeste.

Posteriormente, surgiu o Curso da Árvore com a preocupação de fortalecer as comunidades eclesiais por meio de suas lideranças. De acordo com Mônica Mugler, José Comblin acreditava inicialmente que as comunidades eclesiais deveriam se preparar para efetivar a Reforma Agrária e este curso seria a resposta viável para essa realidade.

> Um segundo projeto considerava o fortalecimento das comunidades eclesiais de base através da formação de suas lideranças, inicialmente voltado para o mundo rural. A sociedade vivia mudanças e avanços no campo e na cidade: a reforma agrária abria nova perspectivas, a urbanização crescia, tecnologias modernas abriam novos campos de trabalho e serviço variados. Tudo isso exigia a liderança de camponeses cristãos bem formados e convictos na fé. As comunidades eclesiais de base teriam um papel importante na consolidação da Reforma Agrária, na fixação da população no campo. Assim se organizou um projeto de formação

> sistemática com uma metodologia criativa e adaptada para preparar quadros para as comunidades cristãs. Surgiu, então, o Curso da Árvore (MUGLER, 2012, p. 174).
>
> O terceiro projeto do teólogo foi a criação de um Seminário Rural preparando padres para atuar junto às classes populares e absorvendo a sabedoria presente no povo. O projeto se inspirava no modelo presente em Talca, no Chile, e nas práticas da Teologia da Enxada presentes em Tacaimbó e Salgado de São Félix. Inicialmente, o seminário deveria ser fundado na Arquidiocese de Olinda e Recife, onde Dom Helder era bispo e seu amigo pessoal[90]. Dom Helder sabia que demoraria apenas mais cinco anos à frente da arquidiocese pernambucana, então, sugeriu a Dom José e Dom Marcelo (na época bispo auxiliar da Arquidiocese da Paraíba) que tal experiência se estabelecesse em solo paraibano.

A primeira instalação foi no Sítio Avarzeado, localizado em Pilões, próximo à cidade de Guarabira. O Seminário Rural foi fundado, portanto, em 25 de janeiro de 1981 e tinha na equipe formativa o Pe. José Comblin, Pe. Jorge, Raimundo Nonato, João Batista, Maria Emília e Pe. Leonardo. Após um ano, o seminário foi transferido para Serra Redonda.

---

[90] É importante recordar que Comblin foi coordenador de Pastoral de Olinda e Recife na época em que Dom Helder era seu bispo antes de seu exílio. Além disso, outro fato importante para a instalação do Seminário Rural no estado de Pernambuco era o fato de que tal solicitação havia surgido por meio dos próprios seminaristas do ITER (Instituto de Teologia do Recife) ainda em 1972. A argumentação dos estudantes era a de que o seminário tradicional elaborava um saber distante da realidade das pessoas e por essa razão deveria se acentuar novas experiências e práticas que acentuassem novos métodos, sujeitos e destinatários da mensagem evangélica.

Os alunos do seminário eram do meio popular e de povoados simples de todo o Nordeste. O modo como viviam era marcado por grande simplicidade e pela presença junto às comunidades rurais. Os seminaristas estabeleciam a seguinte programação: durante a manhã trabalhavam na terra e à tarde participavam de aulas. Durante os finais de semana, eles realizavam a *pastoral da escuta* por meio da visita as famílias e comunidade rurais.

Evidentemente que muitos não permaneceram vivendo tais práticas. O próprio José Comblin fez a seguinte análise sobre aquele período.

> O que esses jovens vindos de povoados afastados da vida urbana, que nunca tinha saído da família, podiam pensar, sentir, querer? Alguns contaram algumas coisas dez anos depois. Mas quando estavam lá no Centro de Formação sempre nos davam respostas bonitas, devolviam-nos mensagem que nós queríamos dar-lhes e revestiam-se da personalidade que queríamos inculcar neles... Apesar de todos os nossos esforços, não deixava de ser um ambiente artificial (COMBLIN *apud* MUGLER, 2012, p. 176).

A experiência do Seminário também encontrou boa adesão de modo que, até nossos dias, alguns leigos que passaram pela instituição permanecem com as mesmas intuições e valorizando o saber popular. João Batista e Raimundo Nonato são referências sobre o assunto. Nonato, como é conhecido revela as particularidades do método e da pedagogia popular naquele espaço.

> Estes temas geradores surgiam da necessidade se fazer uma reflexão teológica no chão da vida das pessoas e partindo daqueles temas antropológicos que tocam diretamente a vida a e a cultura do povo. Aquilo que faz parte do cotidiano e a da história e que sua cultura promove. E era na busca desse sentimento e do pensamento popular que se encontrava a razão de ser e motivo das escolhas desses temas geradores. Se for fora da cultura daquele povo não atinge o ser. Se não tiver apoio e realismo dentro da cultura popular não terá sustentação de nenhuma forma e será apenas um escutar por escutar (Depoimento de Raimundo Nonato de Queiroz a Carlos Augusto da Silva Junior, 2014).

Dom José comunicou à Santa Sé o valor da experiência em um relatório quinquenal e de imediato veio a desaprovação desse mesmo órgão. O argumento por parte da instituição era de que o seminário não considerava a formação "clássica" presente na formação teológica de padres.

> O Relatório custou uma resposta de Roma bastante contundente. Esta iniciativa de formação do clero para o meio popular foge daquilo que é o mínimo exigido para a chamada *Ratio Studiorum* que é o documento que sistematiza o estudo de preparação do Clero. Então, aquilo que o Arcebispo da Paraíba apresentou não corresponde ao mínimo necessário prescrito por essa *Ratio Studiorum*. Então admira, dizia a resposta do Vaticano, admira que essa iniciativa tenha surgido se ela não chega nem perto daquilo que se deseja para ser padre. Depois Dom José Maria Pires acolheu porque ele era muito aberto as críticas e muito mais ainda do Vaticano. Então quando ele trouxe essa notícia para nós, pensávamos que ali estava dando fim (Depoimento de João Batista Magalhães Sales a Carlos Augusto da Silva Junior, 2014).

Com o fechamento do Seminário Rural surgiu o Centro de Formação Missionária, que funcionou nesse mesmo lugar. A ênfase dessa formação era, sobretudo, no protagonismo do leigo de várias regiões do Nordeste.

Alder Júlio se recordou das experiências formativas proporcionadas pelo Seminário ainda em Pilões.

> Nonato fazia contato eu ia de Arcoverde para Campina grande de Campina grande até Arara e de Arara o Pe. Leonardo, que ia num jipe forte, ele levava até o Avarzeado no município de Pilões. Evidentemente não chegava até a casa, por que a gente tinha que andar, levantava a calça por conta do lamaçal até chegar à casa em que estavam aqueles jovens nordestinos. Se não me engano a primeira turma eram doze. Era o Pe. José Comblin, João Batista, Nonato, Pe. Raimundo e Maria Emília (Depoimento de Alder Júlio ao autor em 2016).

A ideia de um Seminário Rural, segundo Alder Júlio Callado era a compreensão de que o presbítero deveria considerar a realidade do povo. "Os estudos deveriam ser a partir da realidade dessa gente" (Depoimento de Alder Júlio ao autor, 2016). É importante tal constatação, pois, historicamente, os seminários se preocupam em constituir como uma vasta sementeira para preparação de presbíteros "recrutando" jovens e extraindo-os da realidade. A compreensão de José Comblin e também de outros formadores é a de que o povo, as pessoas, o cotidiano da vida rural possuem forças suficientes para formar lideranças

articuladas com as experiências religiosas e as práticas de educação popular. Essa compreensão estabeleceu uma atitude de profundo respeito e reverência diante daqueles que se propõe a evangelizar como membros da hierarquia eclesiástica.

Em 1985, Paulo Freire permaneceu durante uma semana nesse seminário o que fez com que possibilitasse trocas de experiências e, ao mesmo tempo, se estabelecessem um aprendizado recíproco no campo da educação popular. Além disso, a figura de Paulo Freire ajuda ainda mais a testificar que a perspectiva adotada por esse seminário estava na direção certa.

Fotografia 4: Seminário de Serra Redonda com a presença de Paulo Freire e Pe. José Comblin, 1985

Fonte: livro Paulo Freire: Educar para transformar, 2005

Alder Júlio Calado recordou que a experiência de fechar o Seminário Rural em 1989[91] não foi fácil para Dom José, mas surgiu a inspiração de fundar um *Centro de Formação Missionária (CFM)* com maior riqueza do que mesmo o seminário, pois ampliou o campo de atuação dos agentes de evangelização. Nessa nova compreensão se percebeu a capacidade de estabelecer estratégias para superar dificuldades com a hierarquia eclesial e ao mesmo tempo renovar as esperanças contando com as mesmas intuições e motivações. Por outro lado, tal situação revela algo mais profundo: a instituição em sua mais alta cúpula não estava aberta ao acolhimento de um saber que considerasse a vida das pessoas e/ou experiências religiosas presentes no cotidiano.

Jose Hailton nos revela também em seus relatos que a Instituição como tal sempre teve suas reservas para com a adoção de práticas de Educação Popular. Estaria José Hailton asseverando de forma exagerada a sua crítica? Na verdade, o professor que teve a oportunidade de conviver com a sabedoria das pessoas mais simples estabeleceu que a Instituição, como tal,

[91] Em 1988, o vereador de Serra Redonda Rodrigo Borges, fazia duras críticas a preparação dos padres nesse seminário. Na sua concepção, aquele espaço estava preparando uma guerrilha para se contrapor ao governo brasileiro. Em 05 de fevereiro desse mesmo ano, Dom José foi aos jornais e rebateu as críticas e afirmou que as práticas deles eram marcadas por duas ferramentas (ou armas): a Bíblia e uma enxada. Fonte: Jornal O Momento 05 de fevereiro de 1988.

teme a força do povo e permanece inquieta e insegura diante de tais questionamentos e, por essa razão, é preferível compreender que setores, por vezes reduzidos, por vezes amplos, é que aderem à proposta de trabalhar com o povo. Na verdade, o chão da vida das pessoas é que possibilita o estabelecimento do novo e do inaudito, ao passo que a maior parte da Instituição persegue sua autoconservação.

Nesse ponto, percebemos a necessidade da Igreja se reinventar em suas práticas e modos de falar. Por acaso os dogmas não nascem da experiência do *sensus fidelium* da comunidade? Não seria exatamente a comunidade o agente responsável pelo passo primordial e necessário para a elaboração teológica? Fica evidente, portanto, que a premissa primeira de qualquer dogma (opinião) é a apreciação relevante do povo. Ele é quem formula, divulga, propaga e celebra tal experiência. Negar a ação do povo em tal processo é subtrair uma missão e princípio que lhe foi conferido desde as primeiras experiências do cristianismo.

Percebemos, portanto, que tais vozes são uma representatividade de tantas outras de agentes de pastorais, educadoras e educadores que se dispuseram a elaborar práticas de educação popular novas, dinâmicas e marcadas onde surgia

um novo olhar, um novo protagonismo e uma nova metodologia em instituição milenar e, que ao longo do tempo, sentia dificuldades em romper as barreiras que estabeleceu para se defender de seu próprio destinatário.

As práticas de educação popular na Arquidiocese vão se consolidando com sujeitos oriundos das camadas mais humildes e, concomitantemente, de núcleos religiosos. Podemos perceber também que progressivamente as práticas de educação popular efetivadas por tais atores considerarão não apenas a produção de saberes, mas também uma postura política que vai se consolidando com a compreensão de que a educação popular deve estar vinculada à defesa dos direitos humanos.

CAPÍTULO IV: AS PRÁTICAS DE EDUCAÇÃO POPULAR DA ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA E A DEFESA DA DIGNIDADE HUMANA

As práticas pastorais da Arquidiocese da Paraíba não ficaram indiferentes às violações dos Direitos Humanos no território que compreendia a sua área de atuação. Dessas ações nasceu uma verdadeira prática de Educação Popular articulada com a luta pela defesa dos Direitos Humanos e Sociais[92].

De acordo com Mauro Passos (2006, p. 18), a pauta presente nas CEB's, mas também em outros movimentos religiosos, era a defesa desses direitos. Logo após o AI-5, alguns setores da Igreja Católica sentiram a necessidade de aprofundar a defesa de tais direitos propiciando o nascimento das *Equipes de Promoção Humana*, *Centros de Defesa dos Direitos Humanos* pelo país.

Podemos perceber que em tais grupos houve a união das práticas de educação popular com a reflexão da defesa de tais direitos. No Brasil, de 1946 a 1964, houve uma ampliação dos

[92] Sabemos que uma das principais preocupações da Educação Popular é a articulação entre saber e popular e educação em Direitos Humanos. Atualmente, uma das discussões mais pertinentes é a de que o povo deve estar ciente dos Direitos Humanos e Sociais.

direitos sociais[93]. O Golpe de 31 de março de 1964 iniciou um processo de negação de tais direitos culminando com a *Constituição* de 1967 e a presença de vários Atos Institucionais.

A Constituição de 1967 apresentou um programa de supressão da liberdade de publicação de livros, periódicos ou qualquer outro tipo de propaganda caso viesse a questionar ou criticar o governo. Além disso, houve um verdadeiro cerceamento da liberdade e do direito de se reunir como associação. A polícia poderia inclusive decidir qual melhor local para realização de tais reuniões. Muitas organizações populares sofreram a experiência de um desmantelamento ocasionado pelos militares violando Direitos Humanos e Sociais.

Norberto Bobbio assinala que os Direitos Humanos[94] são direitos históricos. Isso significa dizer que, por mais fundamentais que sejam tais direitos, eles nascem a partir de certas circunstâncias e se caracterizam pela defesa de liberdades

---

[93] Dentre os Direitos Sociais que começam a vigorar nesse período, podemos destacar algumas seguranças defendidas pela Constituição de 1947. Dentre elas: o salário mínimo condizente com as necessidades do trabalhador e sua família, participação do trabalhador nos lucros da empresa, proibição de trabalho noturno a menores de 18 anos, assistências aos desempregados, direito de greve, liberdade de associação profissional ou sindical, criação da Justiça do Trabalho (HERKENHOFF, 2011, p. 84).

[94] Bobbio considera os Direitos Sociais como Direitos Humanos de segunda geração. Há também a noção, ainda que vaga, de Direitos de Terceira Geração. Esses por sua vez concernem a relação do homem com a natureza. (BOBBIO, 2004, p. 5)

(novas) diante de antigas posturas, de "velhos poderes" (BOBBIO, 2004, p. 5). O "elenco" dos Direitos Humanos foi modificando e isso acontecerá sempre por conta da historicidade própria dos Direitos. Bobbio expressa que hoje, mas também em pleno período militar, o grande problema que envolve os Direitos Humanos não é sua fundamentação ou a teorização, mas sua proteção (BOBBIO, 2004, p. 23).

Além da importância substancial dos Direitos Humanos faz-se mister perceber que a Educação Popular se torna a educação própria para efetiva reflexão desses direitos. A educação popular nessa perspectiva não pode ser confundida como a pretenciosa doutrinação que torna os sujeitos passivos diante das violações de seus direitos, mas autêntica manifestação de um saber que nasce do povo e, de forma crítica, se propõe a refletir e defender tais direitos (MELO NETO, 2007, p. 432).

Na Arquidiocese da Paraíba, a criação dos movimentos com a perspectiva de lidar com a questão dos Direitos Humanos remonta a um destinatário concreto: o *pobre* e *oprimido*[95]. Assim, nasceram movimentos com uma clara preocupação em efetivar

[95] Dom José Maria Pires recorda que por ocasião da criação do Centro de Defesa dos Direitos Humanos, a Igreja Arquidiocesana se estabeleceu ainda mais ao lado dos pobres (PIRES, 1980, p. 187).

práticas de educação popular junto às camadas mais afastadas da sociedade articulando a defesa de Direitos Humanos e Sociais.

4.1 O anúncio do Evangelho como promoção do ser humano e as práticas de Educação Popular

Em 1971, surgiu a Equipe de Promoção Humana. A Equipe era vista como a "menina dos olhos" da ação pastoral de Dom José Maria Pires. Mas, mais do que um projeto episcopal, podemos perceber a força do laicato e ouros religiosos atuando *junto* e *com* as comunidades desse território.

O trabalho realizado pela equipe de *Promoção Humana* contava com o protagonismo de agentes de pastorais como Maria da Salete Horácio da Silva, Genaro Ieno Neto, Glauce Ieno, Elisabeth Cartier, Ir. Tony van Ham e Ir. Marlene Burgers, além de outros agentes de pastoral. Contudo, é importante perceber que o trabalho realizado com as camadas populares não se tratava de uma posição vanguardista, mas uma reflexão que nasceu com as comunidades e acabou por promoverem tomadas de posições distintas ao longo da vida.

Em 1973, Dom José Maria Pires escreveu Carta a Pe. Afonso Gregory, diretor da CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), solicitando que esta Equipe possa inserir-

se ainda mais nas práticas sociais e de *Educação Popular* da Arquidiocese da Paraíba. Na concepção do Arcebispo e da Equipe era necessário que se aprofundasse a ação na área de saúde, educação e promoção rural.

Na área da saúde, podemos perceber a preocupação dos agentes de pastorais envolvidos nessa comissão. Glaucia Ieno , Ir. Tonny van Ham, Elisabete Cartier, Ir. Marlene Burgers e Maria da Salete eram enfermeiras que atuavam diretamente junto às comunidades em ações educacionais populares com preocupações que incidiam no campo da saúde.

Eram elas as responsáveis por um trabalho de conscientização em torno de hábitos mais saudáveis, da redescoberta do saber popular e também na necessidade de se cultivar uma postura crítica diante da realidade.

Em 1972, a Equipe de Enfermagem que atuava dentro da *Equipe de Promoção Humana* treinou algumas camponesas para atuação junto às comunidades. A aplicação de subsídio mimeografado junto à essas comunidades era uma constante. No primeiro subsídio, havia uma explicação de como se organizava o território paraibano por meio de suas regiões e ações educacionais e pastorais.

O programa que deve ser executado dentro do mini posto de saúde, há espaços para reflexões e críticas ao momento experenciado pela comunidade. Enquanto se apresentou o modo de cuidar de todos os instrumentos, ferramentas da área de enfermagem, também se apresentaram temas como moral, conscientização e responsabilidade. O tratamento para com o paciente ou enfermo deveria ser feito considerando três aspectos: sua vida física, sua dignidade e sua vida espiritual. A respeito do tratamento com o doente, o texto apresentou a responsabilidade que o técnico em enfermagem formado pela *Equipe de Promoção Humana* possui.

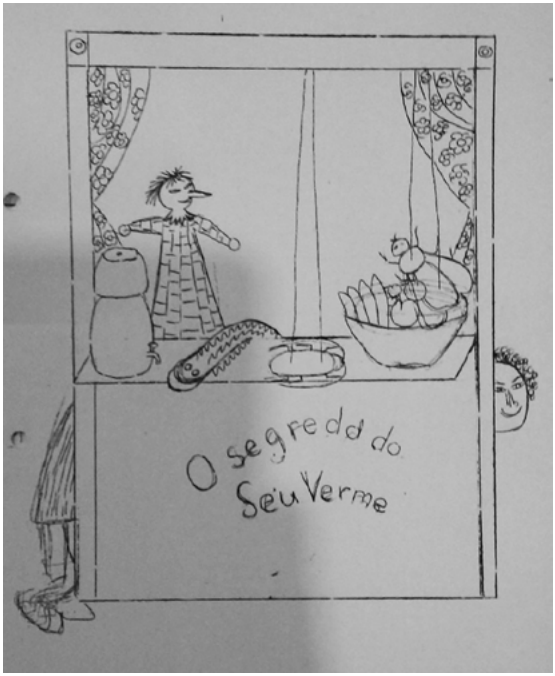
> A dignidade da pessoa humana vem do fato dela ser feita a imagem de Deus. Mesmo que o homem seja criminoso ou viciado, mesmo que ele se esqueça de sua dignidade, eu devo esquecê-la. A delicadeza com que eu trato um mendigo, um viciado, um criminoso, deve-lhe lembrar sua dignidade. Muitas vezes isso comove profundamente e é o começo de sua reflexão, de sua conversão. Diante de mim não deve haver diferença entre um doente pobre e um doente rico. A diferença entre dois doentes é a que estabelece a gravidade de seu estado. Ao doente mais grave, devo dar cuidados mais frequentes, maior atenção, maior dedicação. (RELATÓRIO DA EQUIPE DE PROMOÇÃO HUMANA).

Para dinamizar essa ação popular, a Equipe de Promoção Humana elaborou uma peça teatral tentando conscientizar as pessoas sobre o valor da educação e de um processo de cuidados pessoais. Era a própria comunidade que deveria criar consciência

sobre sua realidade e buscar alternativas para melhor convivência com eles.

A peça teatral *O Segredo do Seu Verme* explorava a educação para hábitos mais saudáveis[96] e tinha como destinatários as crianças e adultos das comunidades.

Fotografia 5: Capa do folheto da Peça Teatral O Segredo Seu Verme



Fonte: Arquidiocese da Paraíba - Equipe de Promoção Humana.
João Pessoa, 26 de maio de 1976

[96] Nessa pratica não havia aquele tom de campanhas hígidas panfletadas por órgãos do governo durante outros períodos, mas se caracterizava com a noção de que o ser humano deve dispensar cuidados para si, promovendo saúde. Genaro Ieno Neto nos recorda que a equipe possuía verdadeira ojeriza àquela compreensão difundida por órgãos de saúde oficiais.

Para uma melhor educação das crianças também foi elaborado um material por Genaro Ieno. Um dos textos explica o que é o reforço para ser aplicado às crianças. O professor Genaro apontou que o reforço é bastante utilizado por todos os que lidam com educação, mas há experiências distorcidas dessa ação.

Maria da Salete Horácio da Silva[97] nos revelou as motivações que a conduziram ao trabalho junto à *Equipe de Promoção Humana* nos relatando suas motivações para atuar nas comunidades com um trabalho de conscientização. Sobre a experiência de Mucatu, Salete se recorda dos trabalhos realizados naquela comunidade, mas também das constantes ameaças vividas naquele espaço. O clima de hostilidade era permanente em Mucatu.

> Em Mucatu, o dono lá colocou um revolver para matar a gente. Apontou um revólver e disse eu lhe mato. Eu vou lhe matar agora. Eu disse: mate. Quando ele pegou o revolver eu recuei. Era num ambiente que a gente criou. Pra mim, foi. A gente saia se entregando a Deus. A gente saía e não sabia se voltava porque foi muita perseguição.

[97] Maria da Salete Horácio da Silva atuou em várias pastorais da Arquidiocese da Paraíba no período de Dom José Maria Pires. Foi freira na cidade de Bayeux, e destacou-se pelo zelo para com a questão da saúde junto as comunidades rurais e urbanas nesse território. Além disso, é enfermeira, mestra em Serviço Social e Doutora em Enfermagem. Trabalha atualmente com a comunidade de doentes de hanseníase em Bayeux.

Enquanto trabalhava com comunidades indígenas em Rio Tinto e Baía da Traição, Salete sofreu a incompreensão por parte de alguns líderes locais e a perseguição por parte da polícia federal.

> Com os índios eu comecei a discutir o estatuto indigenista. Estava entrando uma destilaria com empresário de Pernambuco. Com estatuto eu perguntei vocês conhece esse documento. Eles responderam eu nunca vi. Porque aqui a FUNAI nunca mostrou isso a vocês? Vocês tem direitos. Olha aqui o direito de vocês. A gente fazia reunião, de manhã, de tarde, de noite, qualquer hora, até meia-noite a gente fazia. Aí eles se organizaram fizeram uma equipe para demarcar a terra.
> Aí foi que começou [risos] teve um dia que eu tava em casa e recebi uma intimação da polícia federal para comparecer tal hora, tal dia pra depor. Eu disse tá certo. Mas quando chegou essa intimação. Foi porque dias antes, na semana santa de 81, eu não esqueço nunca, eu estava lá visitando, uma quarta ou quinta-feira da semana santa e de repente, chega alguém na casa do cacique Severino Fernandes e disse: "Dona Salete a polícia federal vem lhe pegar". Eu disse: "Pegar por que? Eu não roubei. Qual o crime? Se eu tô só assistindo vocês aqui?"
> [uma menina disse:] "Cuidado que eles! Dizem que vem aqui hoje ti pegar. Só terminou a menina dizer isso. Quando eu vi. A polícia federal não tinha aquele carrão que tinha aquelas lâmpadas lá em cima. Tinha uma subida e uma descida. Quando eles vinham eu vi aquela lâmpada. Eu disse é verdade. Corri pelo beco, me escondi na casa de seu Severino Fernandes. Mas que esconderijo? A casa do povo tem uma porta na frente e outra atrás. Uma que vi a outra.
> Eu fiquei num quarto. Aí eu ouvi só os pneus cantar. E as portas do carro abrindo de uma vez só pra fazer barulho. De revolver. Armados. Aí disseram: cada Dona Salete? [Salete então disse a uma criança pouco antes da polícia chegar] Quando eu corri eu disse você não sabe onde estou. Quando perguntaram onde ela estava, uma menina respondeu, ela estava aqui, acho que foi visitar os doentes. Aonde? [a menina respondeu] E eu sei? Sei não. Aqui tem muita gente, ela visita muita casa. [o policial falou]

> Porque a gente quer ter uma conversa com ela e entregar um documento a ela. E eu vendo tudo. Porque era tudo pertinho. Um viu e disse o carro dela deve ter passado por aqui. Ela deve ter entrado nessa casa. Eu disse meu Deus, se esse homens entram nessa casa. Aí, o cacique não tava em casa. De repente, me bateu uma febre de bater o queixo. Aí diga quem me salvou? Foram as crianças. As acrianças que me salvaram. Umas diziam assim dona Salete, a polícia tá aí. Meu filho, não diga que estou aqui. Vá chamar seu pai, sua mãe, todo o povo da aldeia pra vir para cá, pra frente dessa casa. Rapidinho. Corra. Ai chegava outro. A polícia que pegar a senhora. Quer levar presa. Vá chamar sua mãe, seu pai. Aí ficou assim, cheio de gente. Eles cercaram eles. Aí um perguntou vocês querem levar dona Salete porquê? Ela não rouba, não mata, tá nos ajudando. Ai começou a brigar, a discutir alto, um pegou uma faca ia cravar um por trás. A sorte minha e dele foi que chegou outro cacique pegou no punho dele e disse não deixe. A partir daí eles pegaram o carro e do jeito que chegaram eles saíram.

Salete se recorda da ação que desenvolveu em Mucatu, Taquara[98] e nas comunidades indígenas. Mucatu foi, certamente, uma das comunidades com maior atuação da *Equipe de Promoção Humana.* Quando lemos os relatórios presentes no Arquivo Eclesiástico podemos perceber o volume de informações concernentes à atuação desse grupo por meio de relatórios, fotografias e material produzido *com* e *para* o povo das comunidades. A profusão de textos existentes sobre a atuação nesse espaço revela a maturidade da equipe e a preocupação em

[98] Comunidades de maior atuação da Equipe de Promoção Humana. Ambas estavam localizadas no município de Pitimbu.

manter viva a memória sobre os acontecimentos daquelas comunidades.

Fotografia 6: Maria do Socorro, educadora-educanda em Mucatu – Alhandra – 1978

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Paraíba

Com o relato de Maria Salete, destacando sua atuação em regiões desse território, podemos perceber aquela preocupação que Paulo Freire sempre deixava transparecer em seus escritos: a necessidade de uma nova pedagogia acompanhada de uma leitura crítica da realidade.

> A leitura crítica do mundo é um *quefazer* pedagógico–político indicotomizável do *quefazer* político-pedagógico, isto é, da ação política que envolve a organização dos grupos e das classes populares para intervir na reinvenção da sociedade. A denúncia e o anúncio criticamente feitos no processo de leitura do mundo dão origem ao sonho que lutamos. Este sonho ou projeto que vai sendo perfilado no processo da análise crítica da realidade que denunciamos está para a prática transformadora da sociedade como o desenho da peça que o operário vai produzir e que tem em sua cabeça antes de fazê-la está para a produção da peça (FREIRE, 2000, p. 47).

A atuação da equipe de *Promoção Humana* fazia com que as práticas daqueles agentes de pastorais girassem em torno da Educação Popular, de prática de saúde popular e de um processo de conscientização política.

Em 1974, surgiram algumas dificuldades para que camponeses permanecessem em suas terras na zona rural de Alagoa Grande. Em Carta endereçada a Dom José, Joanna Maria da Conceição (Joanita Azevedo) pedindo proteção à Equipe e ao Arcebispo[99].

[99] A carta está transcrita mantendo a fidelidade do modo em que foi redigida pela autora.

> Senhor Arcebispo Dom Joze Maria Pires, eu peço ao Senhor porque no mez passado eu estava trabalhando depois eu sobe que eles vam tomar as terras onde eu trabalhando i chegou seu Cisso e um rapas da equipe cubando os terenos onde eu trabalho depois eu sobe que eles vam tomar os terenos onde eu trabalho como e que eu vou viver com as minhas sobrinhas Dom Joze Maria pelo amor de Deus não deixe que eles tome eu peço que o Senhor faça um arrendamento para mim eu estou com 60 e 1 annos morando na mesma caza onde nassi. Já tive grande prejuízo da estrada feita por dentro de meu sitiu em novembro eu mandei uma carta para o senhor falando do prejuízo da estrada não cei se o senhor recebeu desde aquele dia não tive mais sossego. Que Deus o guarde Dom Joze Maria Pires.
> Joanna Maria da Conceição ou Joanita Azeve (EQUIPE DE PROMOÇÃO HUMANA - correspondências. Carta de 18 abr.1974).

Em 1976, a Equipe de Promoção Humana dedicou parte importante de seu tempo a um trabalho de estruturação do posto daquela comunidade. O programa presente para realização previa uma estruturação por faixa etária da comunidade e de acordo com os interesses presentes naqueles espaços. O relatório nos revelou a seguinte estratégia:

- Programar com membro s da Equipe de Promoção humana um planejamento para cada faixada população a ser atingida e acompanhar o desenvolvimento desse planejamento.
- Promover encontros de capacitação e de conscientização para os animadores dos grupos de base.
- Partir para uma dinâmica de trabalho que incentive o máximo a participação consciente dos indivíduos nos grupos de base.
- Incentivar formas de organização comunitária que sirvam como instrumento educativo, visando aumentar a capacidade de decisão e de poder de indivíduos.

- Promover assembleias para debates e decisões dos problemas da comunidade.
- Participar das reuniões e outras atividades dos grupos (EQUIPE DE PROMOÇÃO HUMANA- relatório de 1976-1980).

O documento acima é datado de 03 de dezembro de 1976 e apresentou, claramente, a preocupação de iniciar um trabalho de alfabetização junto aos zonais da Arquidiocese da Paraíba. Assim, apresenta-se o plano:

> A partir de março de 1977, será iniciado nos Zonais interessados um trabalho de conscientização através da Alfabetização. Os monitores que se apresentarem serão treinados para a realização de projeto e receberão o devido acompanhamento durante o andamento do mesmo (EQUIPE DE PROMOÇÃO HUMANA- relatório de 1976-1980).

Para nós, está claro que nessas iniciativas não havia apenas a preocupação de alfabetizar ou doutrinar as pessoas do ponto de vista ideológico ou religioso. Na verdade, percebemos a pedagogia do oprimido sendo efetivada nesses espaços.

Nesse relatório fica patente o alerta que Paulo Freire faz à necessidade da existência de uma prática de Educação Popular onde o objetivo seja a transformação de seus sujeitos e de suas realidades.

> Nessa situação de opressão forja-se nas massas populares, através da ideologia dominante, todo um tipo de alienação, de acomodação e de passividade, levando-as a assumirem inconscientemente os padrões e os valores do opressor. Frente a essa situação de

> opressão, como definir o papel da educação no processo de mudanças sociais? A educação popular deve ser de caráter eminentemente crítico, ajudando as massas trabalhadoras a se comprometerem conscientemente com o processo de libertação. A dimensão pedagógica desse tipo de educação, consiste justamente em partir do nível do consciência em que se encontra a população a ser atingida (FREIRE, 2010, p. 27).

Para os membros da Equipe de Promoção Humana, somente uma educação pautada numa pedagogia libertadora é que poderia promover mudanças estruturais na sociedade, mas também no cotidiano das pessoas que conviviam em comunidade. Por isso, é importante destacar também o que eles concebem como pedagogia libertadora.

> A *Pedagogia da libertação* é a pedagogia da mudança estrutural, exigindo uma educação de e com o povo, desenvolvendo o crescimento crítico, consciente e criado do mesmo. Incentivando novas formas de participação social vivendo uma mudança política (RELATÓRIO da Equipe de Promoção Humana 1976-1980).

Poderíamos questionar se um projeto tão amplo conseguia ser acolhido em todas as regiões da Arquidiocese. Certamente que existiram dificuldades para que elas fossem implantadas, contudo, algumas ações foram importantes para uma melhor ação dos agentes de pastoral. Na verdade, o projeto se inicia junto às comunidades que estão formadas a partir dos territórios pertencentes ao patrimônio da Arquidiocese da Paraíba. Por

exemplo, as Comunidades de Gurinhém, Gavião e Taquara possuíam uma programação semelhante, mas com suas especificidades. Nas três comunidades se percebeu a importância de apoiar a luta dos agricultores naqueles espaços. Na comunidade de Gavião se fala em inserir a vida da Escola na comunidade. Em Taquara, se percebeu a colaboração na Equipe de Evangelização e na Equipe de Saúde.

Na verdade, tal projeto se inseriu num programa de *Educação Popular* da Arquidiocese da Paraíba que nasceu graças à percepção dos membros da Equipe de Promoção Humana junto às comunidades do Avarzeado, Gavião, Taquara, Gurinhém e das visitas realizadas em outras áreas dessa circunscrição religiosa. O plano iniciou apresentando os elementos para um trabalho de educação popular e suscita a reflexão em torno da questão da formação de classe e de uma mudança do processo de tomada de consciência crítica e política. O texto presente aponta para a dura realidade do mundo do trabalho rural e o sistema capitalista com suas imposições.

> As massas populares, no campo e na cidade vivem sob uma forma de dominação e dependência, perpetuada pelo sistema capitalista que concentra a propriedade dos meios de produção e consequentemente o controle dos meios de processo produtivo das riquezas nas mãos das elites.

> A existência de uma minoria que concentra a riqueza, o poder e o saber depende da existência das massas trabalhadoras, que as reproduzem como força de trabalho. Somente integrando os indivíduos num processo de promoção social não exterminará a marginalização em que vive o povo. Só mudando as estruturas, só criando novas estruturas, acabar-se-á com a marginalização social, efeito e condição ao mesmo tempo dessa mesma estrutura (RELATÓRIO da Equipe de Promoção Humana 1976-1980).

O trabalho realizado pela Equipe de Promoção Humana registra também os pormenores da vida em comunidade ou da vida cotidiana. Sebastião Geriz escreveu uma breve Carta a Dom José relatando um possível roubo tendo como suspeito um certo Zé Pequeno. A Carta que poderia simplesmente revelar o fato de ter desaparecido 700 cruzeiros em agosto de 1973 terminou revelando o zelo da equipe de Promoção Humana pela região da Comunidade do Gavião e de Taquara. Além dos membros dessa comunidade esperarem ansiosamente pela visita do epíscopo aquele local novamente, revelou o cotidiano e o modo como os membros dessa equipe são vistos pelos donos de engenho da época.

> O Sr. Nicodemos esteve aqui já por duas vezes procurando saber se realmente vamos ficar com o material do engenho. Respondi-lhe então, que ia consultar o senhor. Aguardo, portanto, sua resposta sobre o caso. Para lembrar-lhe, a compra do material fica em torno de 840.000,00 (oitocentos e quarenta mil cruzeiros). No dia 2 de setembro iremos fazer uma reunião com o pessoal do Avarzeado. Tomamos conhecimento que o Sr. Nicodemos andou dizendo na vizinhança que ia um pessoal

> comunista tomar conta do engenho. Toda equipe envia-lhe um abraço. O amigo: Geriz. (CARTA da Equipe de Promoção Humana a Dom José Maria Pires, João Pessoa, 24 ago.1973).

Em resposta a Sebastião Geriz e a Equipe de Promoção Humana, Dom José escreveu uma carta em 18 de janeiro de 1974 aprovando as práticas realizadas pela Equipe de Promoção Humana e ressaltando o valor da necessidade de ampliar a Equipe. De acordo com Dom José, essa prática pastoral é um modo de efetivar um processo mais amplo de modificação das estruturas sociais. O arcebispo escreveu também que, à medida que o povo adquire maior consciência de suas potencialidades, direitos e de sua força transformadora, mais necessário se torna a figura do agente de pastoral para assessorar a Equipe.

> Estamos tentando esse estilo de evangelização com gestos e palavras. O trabalho junto aos agricultores – que você conhece – é expressão desse esforço. No momento, levamos avante projetos de alfabetização, saúde e ação comunitária em quatro áreas, a saber, Taquara, Gurinheim, Gavião e Avarzeado. À medida que as comunidades tomam consciência de seu próprio valor, a presença da Equipe se torna mais e mais necessária como assessoria. Daí a urgência de ampliá-la com mais quatro elementos e um veículo. Esperamos que aos poucos as comunidades possam assumir os encargos de manutenção desses serviços. Por enquanto isto não é possível. Eis porque estou lhe escrevendo o projeto anexo com o pedido de que você o apresente e recomende a alguma entidade que possa financiá-lo pelo espaço de cinco anos (1974-1978) a contar de março próximo quando entrarão em ação os novos elementos que estamos contratando (CARTA de Dom José Maria Pires a Yolanda, Equipe de Promoção Humana, 18 jan.1974).

A atuação desse grupo não ficou demarcada apenas em uma área, mas em várias regiões da Arquidiocese. A ação consistia num trabalho que tocava o cotidiano das pessoas por meio de questões que envolviam a saúde, a educação e a luta pela permanência na terra. Assim, antes mesmo de existir o CDDH, esses agentes de pastorais já lutavam e sonhavam com a efetivação dos direitos.

Além desse trabalho programado junto às comunidades rurais, podemos perceber também que grande parte da atuação dos membros da equipe se articulava na defesa dos Direitos Humanos e Sociais. Os habitantes da fazenda Tabu sofreram com o problema da desapropriação das terras e o mau uso dessas terras para a agricultura. Em Carta escrita pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Pitimbu, cento e treze agricultores escrevem a missiva endereçada ao Ministro Alysson Paulinelli solicitando a desapropriação das terras.

A fazenda Tabu e a fazenda Mucatu foram espaços de tensões para a luta pela desapropriação das terras. Ambas sofreram com o poder por parte da família Ludgren. Para resolução dos problemas ficou patente a participação dos moradores daquela região num processo de tomada de decisão diante da realidade de opressão experimentada por eles.

Nessa conquista, o papel da *Equipe de Promoção Humana* foi decisivo. Além da Equipe, havia a figura do Frei Hermano José que recorda os fatos vivenciados naquela época.

> Aí passaram quinze dias e aí [os moradores da região] vieram [e disseram:]. "Frei a gente quer se reunir, celebrar uma missa"... e aí a gente começou. Voltando, acompanhando e aí aconteceu Mucatu, a luta de Mucatu, Herculano Lundgren, a família Lundgren que são os donos daquela região. Herculano querendo vender a terra de Mucatu.
> Antônio Amanso que era chefe do sindicato e na casa de Manuel Frade, mas a gente visitava, reunia e celebrava até conseguir a desapropriação. Vimos que foi uma grande vitória. Inclusive se discutiu muito o jeito que era pra comprar, se era pra lutar. Inclusive, Genaro deu uma boa ajuda de reflexão de não fazer *pelo* povo, mas que o povo dentro das condições da lei, que *era melhor lutar* pela desapropriação do que comprar em nome da diocese ou outro pretexto. Foi muito importante essa reflexão. E se conseguiu a desapropriação em 1976. Aí foi uma vitória e os usineiros ali, começaram a ficar muito preocupados. Questão da Tabu, da usina Santa Tereza chegaram capangas e o testa de ferro, Luís Venâncio, Luciano Venâncio, e outro chegaram representando a usina de Santa Tereza e Nossa Senhora das Maravilhas, Capim de Cheiro, Tabu, Camuçim e a gente continuou acompanhando as comunidades com todo o risco.

Frei Hermano se recorda das perseguições presentes naquelas comunidades por parte de capangas e policiais. Ao conversarmos com o religioso ele nos recordava a metodologia aplicada com a comunidade. Não fazia parte de seu projeto como vigário da Paróquia de Nossa Senhora da Assunção em Alhandra, apenas evangelizar naquele espaço como mais um religioso. Para

ele, era necessário estar *com* as pessoas e partilhar seus sonhos e conquistas.

O frade franciscano também lembra que, em grande parte, não foi compreendido por confrades de sua congregação. Por vezes, ele se percebia mais aceito entre pessoas de outras denominações religiosas, ou até mesmo sem nenhuma participação religiosa institucional, a exemplo de Wanderley Caixe. A leitura que Frei Hermano faz da época é a de que houve uma grande proximidade entre os ideais marxistas e a teologia da libertação na prática, e em suas posições políticas. O frade reconheceu que muitas dessas iniciativas só foram possíveis graças à iniciativa de Dom José Maria Pires em convidar pessoas de outros estados para iniciar esse trabalho com essa perspectiva.

O frade percebia graças à uma provocação do epíscopo, que o convento de Jaguaribe (João Pessoa) ainda estava muito fechado para acolher os pobres e oprimidos que lutavam por sua libertação e, por isso, iniciou um trabalho intenso de formação com as pessoas oriundas das regiões onde os franciscanos atuavam na Arquidiocese (Alhandra, Pitimbu, Caaporã, Mata Redonda, Jaguaribe, Cruz das Armas). Para isso, era necessário iniciar um trabalho de alfabetização e conscientização. Embora reco-

nhecendo que o processo de conscientização em sua perspectiva era anterior ao processo de alfabetização propriamente dito.

> Como alfabetizar? Lembrando Paulo freire. A metodologia *com* e *a partir do* povo. Tinha grupos de alfabetização que a gente formava e apoiava.
> A gente fazia no convento e a gente convidava as pessoas que estavam na luta, mas não sabiam ler e escrever. A consciência política era anterior ao letramento.
> A gente admirava o marxismo, a coragem, a solidariedade, a gente sentia que tanto o Wanderley, Júlio César, Genaro, eram pessoas engajadas. A gente compreendia que estava junto. Era tudo o compromisso com o povo. Percebendo quem está oprimido e quem está libertando. A gente agia no nome de Deus, não era doutrina, era prática do evangelho. Se tínhamos amigos eram exatamente esses. Tinha padre que não tinha essa sensibilidade pelo pobre, pelos direitos, pela luta. Talvez essas pessoas eram mais amigas de caminhada de que outros.[Mais] do que padres, bispos, religiosos (Depoimento de Frei Hermano ao autor em 13 de maio de 2016).

O clima de perseguição era constante nas propriedades de Mucatu e Tabu. Frei Hermano revelou que havia uma cumplicidade entre os "capangas" daquele local e os policiais daqueles municípios. Havia punição para os camponeses que lutavam pela desapropriação a ponto de recolherem seus instrumentos de trabalho caso viessem a denunciar os capangas ali presentes.

> Tinha o Biu da moto, um capanga muito temido pelo povo e a polícia sempre ao lado dos grandes. Não tinha essa de... o povo ia denunciar e chegava a polícia e tirava os instrumentos de trabalho do povo. Em vez de desarmar os capangas, eles tiravam

> os instrumentos do povo. Eles estavam sempre na casa dos latifundiários, da usina (Depoimento de Frei Hermano ao autor em 13 de maio de 2016).

Mas, há um fato que marcou toda aquela movimentação no campo em Mucatu. Para Frei Hermano, sua experiência religiosa se dava por meio de uma práxis libertadora. Não havendo oposição entre educação e evangelização. Ambas, para o frei, faziam parte de uma mesma realidade.

O Frei revela também uma experiência que o impactou por ocasião da demolição de casas e plantações dos moradores de Capim de Cheiro. Era a experiência de um grupo de protestantes que foi trazido enquanto ocorria a demolição de casas e hortas da comunidade.

> A gente chegava em Capim de Cheiro. Eram as máquinas da usina de Nossa Senhora das Maravilhas derrubando as casas, derrubando as plantações e tinha um grupo de crente dizendo: Aleluia!!! Isso me tocou tão profundamente que a violência de massacrar os irmãos e os crentes cantando: Aleluia!!! Eles vinham de Goiana acompanhando os usineiros cantando aleluia. Quando eles começaram entrar devastando a terra do povo. Até que ponto né? Os usineiros têm os evangélicos como a religião que eles mais apoiam (Depoimento de Frei Hermano ao autor em 13 de maio de 2016).

Nos jornais do estado circulou a notícia de que a Capela de Mucatu havia sido destruída por tratores em dia de domingo. A Capela funcionava como centro de reuniões, para encontros de catequese, aulas de alfabetização, posto de saúde. Para dispersar

os camponeses presentes em Mucatu, eles destroem o espaço que funcionava como uma das referências para a comunidade.

A Capela de Mucatu era uma pequena casa de taipa construída pelos moradores de Mucatu no sistema de mutirão desde 15 de fevereiro de 1953. Era lá que aconteciam as celebrações religiosas, atendimentos na área de saúde e reuniões com temas religiosos e políticos. À medida que o povo de Mucatu se organizava, a Capela era vista pelos proprietários das terras como um *temível escritório*. Podemos entender que essa capela foi destruída porque, na verdade, ela não só representava o espaço religioso, mas também se transformava o lugar da subversão. A destruição desse espaço possuía duas finalidades: aterrorizar a população de Mucatu e a desarticulação dessa comunidade.

Fotografia 7: Igreja e Centro de reuniões de Mucatu
O Jornal *O Norte* publicou esta fotografia com a seguinte legenda:
O temível escritório.

Fonte: Jornal *O Norte*, 18 jun.1975.

Mas, porque temer um povo tão simples com estruturas tão modestas? Vejamos algumas das razões: esse centro funcionava como lugar de reflexão permanente e nele estavam expostos os elementos de uma práxis libertadora. A capela fundada em 1953 não havia representado até então nenhum perigo para os proprietários daquelas terras. Contudo, quando o povo começou a se organizar surgiram as perseguições e indisposições em

continuar com a presença dos religiosos e dos camponeses atuando nesse espaço.

Após traçar seu itinerário intelectual e seu envolvimento com as questões sociais e políticas, o Prof. Genaro Ieno, um dos membros da equipe de Promoção Humana, nos revelou seus primeiros contatos com a obra de Paulo Freire.

> E lá no Uruguai em Montevidéu encontrei em uma livraria o Pedagogia do oprimido de Paulo Freire em espanhol. Comprei esse livro e devorei o livro e acho que na época li bastante vezes e disse nossa mãe. E como Paulo Freire falava muito em conscientização, consciência, a etc... então me ajudou a pensar psicologia como uma prática. Pensei em pedagogia, claro, mas na época quis trabalhar com elementos para transformar a realidade. A partir daí as práticas de educação popular passaram a ser minha referência. Aí comecei a psicologia sempre tendo como referência Paulo Freire. E, em 1972, 1973, eu fui trabalhar num hospital psiquiátrico em Guarulhos e nós não tínhamos nenhuma referência para trabalhar com as pessoas a não ser Paulo Freire (Depoimento de Genaro Ieno ao autor em 8 de março de 2016).

Em 1975, Dom José escreveu uma Carta sobre o desejo que a Arquidiocese possuía em ajudar os moradores da Fazenda Mucatu mostrando que os primeiros destinatários desse espaço deveriam seus habitantes. Na Carta, estão muito claras as dificuldades financeiras pelas quais os camponeses passavam. Não conseguiam financiamentos por meio dos bancos oficiais e por essa razão não conseguiram adquirir aquelas terras.

Resolver o problema por meio da compra do terreno de Mucatu traria alguns inconvenientes posteriores. A compra do terreno por parte da Arquidiocese só poderia ser feita em situação extrema[100].

> A compra traz problemas difíceis e para os quais são não estamos encontrando saída. Em nome de quem seria a compra? De cada morador? Não é possível. São 164 famílias. Da Arquidiocese? Não me parece bem e nem ela teria direito de opção entre outros pretendentes. A opção é em favor dos moradores. Em nome de uma Associação deles? Mas esta associação está ainda em organização e não teria estrutura para uma transação desse vulto. Como seria a administração? E a assistência para fazer o empreendimento render? A pergunta mais séria, porém, é com relação ao valor transformador de um negócio dessa natureza. Se agora se compra essa propriedade com dinheiro estrangeiro, quando surgirem outros casos semelhantes, (e já surgiram) teremos condições de encaminhá-los do mesmo modo? Se não, a solução da compra só resolverá a situação de 164 famílias, se resolver, mas criará um problema muito sério para os milhares de famílias outras que se acham em situação pior. Como vê, minha resposta não responde as suas indagações mas deixa claro que o temor de que a pressa em querer responder a situação de Mucatu prejudique o lento caminhar de um povo que só conseguiu uma primeira vitória (a de permanecer na terra contra a vontade dos poderosos) porque esteve unido e foi orientado para defender seus direitos com os instrumentos legais que dispomos (Carta de Dom José Maria Pires a Yolanda, 4 nov.1975).

---

[100] Além desse texto de Dom José, Genaro Ieno também nos relatou o valor do povo descobrir a própria organização e não confirmar práticas assistencialistas. A terra ganharia muito mais sentido para o povo se ele se organizasse para conseguir seu espaço de moradia e trabalho.

A carta de Dom José confirmou aquilo que havia sido refletido por Genaro Ieno e por Frei Hermano. Não bastava apenas conceder o Direito à terra, mas era preciso compreender essa conquista como uma prática mais abrangente e, ainda mais fugir de um modelo assistencialista. Isso de fato, era dificílimo, pois a Instituição Católica também carrega uma longa tradição de evitar os conflitos e ao mesmo tempo porta uma série de práticas assistenciais. Mucatu foi uma demonstração da mudança de paradigma pela qual os agentes de pastorais, leigos e religiosos, estavam sendo convidados a passar.

As questões que envolviam tomadas de posições diferentes e uma nova postura diante da situação agrária na área que compreendia os destinatários da ação da Arquidiocese foi tema dos encontros do clero e de agentes de pastorais ao longo de 1975. Em Carta de 18 de agosto de 1975, percebemos a urgência de uma convocação dos religiosos para perceber o valor de se envolver nessas lutas. Em anexo a essa carta seguia o questionário:

1) Converse com os trabalhadores rurais sobre quais as situações mais embaraçosas na suas vidas de trabalhadores.
2) Converse com os dirigentes sindicais sobre as situações mais embaraçosas na vida dos trabalhadores.
3) Converse com os assalariados da cidade (operários, pequenos funcionários, comerciários, professores, mecânicos, domésticas, pescadores, pedreiros e serventes, jardineiros, etc.), sobre quais as situações mais embaraçosas em suas vidas de trabalhadores.
4) Converse com os dirigentes sindicais urbanos sobre a situação dos trabalhadores assalariados da cidade.
5) Procure identificar as situações conflitivas que existem nas relações de trabalho tanto no campo como na cidade, se possível com sua equipe de trabalho.
6) Você se acha suficientemente informado para esclarecer os trabalhadores para procurarem uma solução legal para aqueles conflitos? (CARTA DA EQUIPE DE PROMOÇÃO HUMANA, 18 ago. 1975).

Em 1976, Dom José agradeceu a uma entidade que ele a denominou de *Amigos da Bélgica*, a quantia de sessenta e três mil cruzeiros[101]. Considerando as necessidades presentes nas comunidades rurais, surgiu um planejamento para uma atuação em Educação Popular de forma sistemática e carregando essa expressão. Era necessária segundo, a *Equipe de Promoção Humana*, uma intervenção considerando as deficiências no campo educacional e o problema de uma conscientização política mais intensa. Saber, *poder* e *riqueza* eram elementos a serem compartilhados por todos, por essa razão a *Equipe de Promoção Humana* se preocupava com os membros das comunidades.

[101] O valor equivalente hoje seria de cerca de cento e sessenta e sete mil reais.

Alagoa Grande foi um dos exemplos dessas práticas de alfabetização por meio da educação popular. Em 1971, já existia uma parceria com a ANCAR e Arquidiocese da Paraíba visando a alfabetização daqueles grupos. No treinamento feito em Alagoa Grande havia sete professoras que se propunha a alfabetizar seguindo a cartilha do Mobral (Treinamento de professoras para alfabetização – Alagoa Grande – Março de 1971).

Em 1972, a Equipe de Enfermagem que atuava dentro da *Equipe de Promoção Humana* treinou algumas camponesas para atuação junto às comunidades. A aplicação de subsídio mimeografado junto à essas comunidades era uma constante. No primeiro subsídio, havia uma explicação de como se organizava o território paraibano por meio de suas regiões.

4.2 Pequenas Comunidades Inseridas (PCI's)

Antes de avançarmos na nossa reflexão acerca do destaque da Equipe de Promoção da Mulher convém destacar a experiência das pequenas comunidades inseridas formadas por religiosas ou religiosos em grande parte do nordeste brasileiro. A intuição é problematizada por Valéria Rezende ao colocar em cheque a origem da vida consagrada junto às comunidades de uma forma mais radical.

> Quem tiver visitado com frequência, nos últimos trinta anos do século XX, povoados, aldeias ou bairros populares na periferia das grandes cidades do Nordeste, do Brasil e provavelmente de qualquer outro país da América Latina, certamente terá encontrado sinais da presença ou passagem de pequenos grupos de freiras de diversas Congregações religiosas católicas que, "vivendo no meio do povo", estão na origem de muitas iniciativas que ajudaram grupos da população mais pobre a descobrir o caminho da organização, seu próprio valor e seu potencial de ação para transformar as condições de sua vida. Do mesmo modo, quem pesquisar, junto aos membros das comunidades pobres organizadas e junto aos militantes dos diversos movimentos populares, que se multiplicaram no mesmo período, buscando identificar os fatores que os fizeram despertar para a ação social organizada, também encontrará muitas vezes a presença discreta e paciente dessas irmãs como marcos em suas biografias (REZENDE, 2002, p. 11).

O livro *A vida rompendo muros: carisma e instituição* de Maria Valeria Rezende nasceu a partir da necessidade de registrar as diversas experiências de religiosas presentes no Regional Nordeste II[102]. Como ela mesma reconheceu nas páginas iniciais de seu trabalho, o fato de catalogar, registrar e analisar todas as experiências se tornou uma tarefa árdua e, ao mesmo tempo, quase impossível considerando a vastidão de todo o regional e da quantidade de freiras existentes nesse período nessa região.

---

[102] O Regional Nordeste compreende as dioceses presentes nos estados de Alagoas (Maceió, Penedo e Palmeira dos Índios), Paraíba (Paraíba, Campina Grande, Guarabira, Patos e Cajazeiras), Pernambuco (Afogados, Pesqueira, Olinda e Recife, Petrolina, Garanhuns, Nazaré da Mata e mais recentemente Salgueiro) e Rio Grande do Norte (Caicó, Mossoró e Natal).

As inquietações presentes nessa obra indicam duas perguntas fundamentais: Seria o Concílio Vaticano II o responsável pelas grandes mudanças ocasionadas na vida religiosa ou teríamos outros elementos que apontariam para essa mudança de postura e de foco na ação evangelizadora? E a crise na vida religiosa presente nos últimos anos teria sido ocasionada por fatores internos ou externos a esses grupos?

A história da vida consagrada de mulheres no Brasil conta com peculiaridades desde o período colonial. De acordo com Maria José Rosado Nunes as freiras viviam, predominantemente, à experiência de fuga do mundo desde as origens coloniais de nosso país.

> Os fundamentos organizacionais tinham como base a ideia da "separação do mundo", a *fuga mundi* dos antigos. O ideal religioso exprimia-se na negação de valores, comportamentos e normas correntes na sociedade; os costumes conventuais e as formas de comportamento das religiosas deveriam ser diferentes para marcar essa distinção com "o mundo". Os modos de vestir-se; os pesados hábitos religiosos, inspirados nas camponesas europeias em muitas congregações; os altos muros rodeando a área conventual, e mesmo os colégios; os horários rígidos; as exigências de silêncio às refeições; a obediência estrita; as penitências; enfim, tudo isso criava um mundo à parte cheio de mistérios que povoavam a imaginação de quantos se acercavam das religiosas (NUNES, 2003, p. 497).

Para a referida autora, o período em questão apresentava a possibilidade de um reordenamento na vida eclesial e na vida dos

conventos, sob o influxo das mudanças institucionais e da sensibilidade pastoral presente nas mulheres.

> As alterações sofridas pela vida religiosa feminina nas décadas de 1960 e 1970 seguiram então de perto, em certo sentido, o que se passou na Igreja na mesma época. Os objetivos propostos no processo de "renovação" dos conventos não incluíam a ideia de uma "opção pelos pobres", nem o deslocamento para bairros pobres ou regiões rurais mais isoladas e afastadas. Buscava-se uma solução para a crise interna da vida religiosa, através de uma série de modificações nas estruturas da vida conventual e na sua ação social.
> A década de 70 marcou significativamente a Igreja Católica no Brasil. Politicamente, após um primeiro momento de entusiasmo com a instalação dos militares no poder, ela passou a integrar o movimento civil de resistência ao regime ditatorial militar (NUNES, 2003, p. 501).

Em alguns lugares, as mulheres (religiosas) conseguiram uma maior atuação junto aos postos de decisão num segmento marcado pela presença restritamente masculina, como é o caso da Igreja Católica[103]. Contudo, percebem-se em tais mulheres uma doação radical à fé em que partilham, mas também no serviço junto ao povo.

Evidencia-se assim, uma mudança de lugar em muitas situações. Uma boa porção das freiras viviam em conventos e trabalhando junto às escolas formando, na maioria das vezes, os

[103] Neste ponto, convém destacar a ação pastoral desempenhada por uma série de freiras na Arquidiocese de Natal. Em muitas ocasiões, elas coordenavam trabalhos pastorais e administrativos naquela Igreja Particular.

membros da classe média brasileira. Com essa nova experiência, percebemos a coexistência de modelos distintos visibilizando-se um novo modelo presente junto às comunidades compartilhando o seu cotidiano com toda a sua intensidade. É conveniente recordar, por exemplo, o testemunho de Maria Salete Horário da Silva (na época Ir Salete):

> Me recordo na época que queria ser freira, mas não queria ficar presa num convento não. Queria estar junto do povo, partilhando experiências com o povo e ajudando no que fosse necessário. Foi esse modelo de vida que achei importante para mim. Deus me livre de ficar prese num convento. A missão da gente só tem sentido quando colocada a serviço do povo (Depoimento de Maria Salete Horácio ao autor em 22 de abril de 2016).

De acordo com Valéria Rezende, as pequenas comunidades inseridas iniciaram um trabalho que retirou diversas freiras do lugar onde sempre estiveram que eram as escolas, hospitais e algo da vida paroquial.

> Assim, já nos anos 60 e primeiros anos 70, houve pequenas comunidades que como as outras partiram para bairros e paroquias pobres, que desde o início não se limitavam a trabalhos estritamente religiosos ou de "promoção humana" e se envolveram com lutas e organizações populares de resistência política, inclusive com atividades que tinham caráter clandestino, sob a ditadura militar instaurada a partir de 1964. Houve inclusive coleios e faculdades de freiras que, após o golpe militar de 1964, foram acusadas de comunistas e cercados ou invadidos pela polícia política (REZENDE, 2002, p. 114).

Na Paraíba, a chegada das irmãs que formariam tais comunidades se iniciou em 1969, três anos após a chegada em Recife. A consciência que tais congregações tinham sobre a realidade era reforçada pelo conselho de Dom José Maria Pires: "as irmãs não deveriam fazer *nada*, apenas *pesquisar a realidade*, *conhecer*, *reconhecer*, *reeducar-se*, *converter-se*" (in REZENDE, 2002, p. 122).

A compreensão de que as freiras agora deveriam experimentar o mesmo sofrimento do povo, alimentar-se do mesmo pão e viver as alegrias e angústias das comunidades, conferia às religiosas um caminho ascético novo e capaz de uma autentica adesão a nova experiência. É provável que muitas tenham se convertido a tal perspectiva adotando a vida do povo e os saberes elaborados por ele. Outras, porém, rejeitaram ou acolheram essa proposta apenas momentaneamente por ocasião do momento formativo.

Muitas freiras rejeitavam tratamentos diferenciados com relação à saúde, à locomoção e aos prestígios junto à instituição ou outras organizações. Era a compreensão de que não era possível ser "povo" pela metade. Com relação aos tratamentos convencionais da medicina ocidental houve uma verdadeira aversão aos remédios e tratamentos homeopáticos. Era a

redescoberta da medicina popular ensinando às "damas" como cuidar da saúde por meio de terapias que o próprio povo elaborou. Podemos exemplificar tal experiência por meio das práticas efetivadas por Salete Horácio junto à população indígena em Rio Tinto. Em diálogo com a ex-freira, ela retomou a memória de um momento decisivo nas práticas de educação popular aplicadas à saúde e constituídas pelos indígenas com ela. Elas são utilizadas por ela e depois elas voltam para a comunidade servindo a todos.

> Lembro que em certa ocasião, um índio estava com uma queimadura no braço e poucos dias depois ele estava curado. Então perguntei como você ficou curado tão rapidamente? Ele respondeu que colocava a pele do caju por cima da ferida e ela cicatrizava rapidamente. Como eu era enfermeira, fiz a experiência em casa e realmente deu certo. Posteriormente serviu como prova da minha tese de doutorado. Me recordo também que em certa ocasião, um jovem lá e Mandacaru tinha sido atingido por uma bala na perna e ele queria ficar curado, mas não podia ir ao hospital. Aí eu disse você tem que ter paciência. Ele entrava no quarto e ficavam os capangas dele do lado de fora com revolveres. Aí eu disse você tem fé? Ele disse que tinha então vamos rezar para ficar bom e daí com tempo ele ficou (Depoimento de Maria Salete Horácio ao autor em 22 de abril de 2016).

É evidente que existia paralelamente às PCI's ainda o antigo modelo de vida religiosa e em muitas ocasiões não eram incomuns as querelas entre os dois modelos dentro do espaço eclesiástico. A

percepção que cada uma possuía sobre a realidade acarretava conflitos entre comunidades que estavam situadas próximas.

Muitas congregações femininas chegaram à Paraíba com o intuito de se inserirem na vida do povo. Destacamos as Cônegas de Santo Agostinho, as Irmãs da Sagrada Família, as Irmãs Dominicanas e as Irmãs de Pe. Mazza. Todas estas congregações dispostas e inseridas no meio popular com práticas religiosas e educacionais.

Ir. Marlene Josefa[104] também possui um despertar vocacional semelhante e sobre seu testemunho apresentaremos a seguir em consonância com a sua prática junto às lutas das mulheres.

---

[104] Ir Marlene Josefa, também conhecida com Zefinha, é uma freira bastante querida por toda a comunidade de Mandacarú. Atualmente, ela continua sua atuação junto às comunidades mais carentes se colocando a serviço das pessoas nas mais diversas circunstâncias. Sua trajetória é marcada pela descoberta vocacional ainda muito cedo, mas não pretendia ser uma religiosa presa a um convento ou mosteiro. Para ela, a vivência em comunidade era sua maior dádiva. Após anos trabalhando como empregada doméstica em diversas residências de João Pessoa, Marlene Josefa realizou sua caminhada vocacional e confirmou aquele desejo que nutria desde a infância. A cerimônia de profissão de seus votos foi presidida por Dom José Maria Pires e teve uma acolhida calorosa na comunidade da Paróquia Sagrado Coração de Jesus (Mandacarú). A experiência de viver inserida em uma comunidade e não num convento expunha Josefa a inseguranças que geralmente as congregações não apresentam. O fato de viver como freira inserida apresenta uma radicalidade ainda maior na implantação de um modelo eclesial onde a Igreja se faz povo. Há poucos anos Josefa conseguiu sua própria casa com a ajuda da comunidade de Mandacarú que conta com a assistência dos padres jesuítas.

4.3 Movimento de promoção da Mulher e práticas de Educação Popular

Provavelmente, esse movimento, seus líderes e destinatários foram os que mais sofreram incompreensão nos espaços eclesiásticos. As atividades desse grupo tinham como destinatárias as prostitutas. Suas atividades eram por meio de reuniões, passeios, visitas encontros da equipe, festas de aniversário nos prostíbulos, momentos de oração e celebrações nesses espaços, confraternizações de natal e páscoa com a presença do vigário, encaminhamentos aos médicos, escola para crianças, alfabetização paras as prostitutas, festas de casamento, recreação, jogos, participação das prostitutas nas festas da comunidade, comemoração do dia das mães, são João, dia das crianças, reivindicação dos direitos das prostitutas como pessoa humana, publicação de documentos, divulgação dos fatos acontecidos na zona, visitas as prostitutas presas, restauração de casa, orientação sobre higiene e saúde, participação intensiva na CF (Campanhas da Fraternidade), reuniões com mães da creche, orientação psicopedagógica às crianças, participação das creches nas atividades das comunidade e vice-versa.

O grupo escreveu que em alguns casos não foi possível fazer o devido acompanhamento às comunidades para o devido esclarecimento sobre o movimento. O acompanhamento sistemático de prostitutas que deixaram a zona também não foi feito, pois havia dificuldades em sistematizar essas saídas e acompanhar as que viviam em nova situação.

Em meio às dificuldades ficou claro o que o relatório expressou sobre a pastoral naquele espaço.

> O confronto foi feito com relação aos meios: como fazer?
> Elas estavam se perdendo quando as mães denunciaram ao juiz que uma mulher ia levar várias crianças para o Rio para usá-las na prostituição.
> Houve denúncia ao público em uma festa das mães realizada na Igreja da Conceição através de dramatização.
> Alguns padres fazem suas denúncias através de suas pregações.
> Valorizamos na medida em que quando elas prestam seus serviços umas as outras.
> Quando adoece alguém do grupo das meninas, as outras mostram sua solidariedade resolvendo o problema das que se acham doente.
> Temos tentado despertar a descobrir as raízes do mal. Despertando a consciência crítica e política apesar de ser ainda insuficiente. O nosso grupo está sempre crescendo, pois estamos com outras cidades formando novas equipes. Com tem grupos que estão caindo, mas estamos tentando fortalecer.

Podemos perceber a partir dos relatórios existentes, as dificuldades que as agentes de pastorais enfrentavam ao longo de suas práxis pastorais e educacionais. Havia dentro do espaço eclesiástico um forte preconceito para com essa nova ação

pastoral. Contudo, a experiência propiciou práticas de solidariedade e de mudanças de vida em muitas daquelas que habitavam nos prostíbulos.

Fotografia 8: Celebração de Vinte anos da existência do Grupo. (1989)

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

A Ir. Marlene Josefa (conhecida como Ir Zefinha ou Marlene) atuou junto à Equipe de Promoção da Mulher durante os anos 1970 até os anos 1990. Sua atuação mereceu um destaque distinto, pois além de estar muito presente junto aos prostíbulos, Marlene se dedicava a um contato junto às famílias dessas mulheres. Marlene nos concedeu uma entrevista e nos revelou

parte do cotidiano dos prostíbulos e das práticas pastorais e de educação popular nesses espaços.

Antes de Marlene falar dessas experiências, elas nos relatou sua formação na Igreja e das dificuldades que tinha superado para se tornar uma referência religiosa. Marlene se recordou que viveu a experiência do pouco estudo técnico, da fome e da privação de direitos. Além disso, pelo fato de ser negra foi alvo de preconceitos durante sua infância e em outros momentos. Sobre seu desejo de se tornar freira ela nos apresentou a seguinte versão:

> Quando disse pro padre que quero ser freira, o padre disse você não pode ser freira, porque você é preta. Fiquei triste. Mas fui pra casa e disse e se você for freira vai ficar na cozinha. Depois conversando com outras pessoas e elas diziam tire isso da cabeça. Na época cantavam uma música: Dizem que em sessenta negro vai virar macaco, olha veja só: que grande confusão. Eu tinha uma raiva danada. Eu não sei, o povo canta. Era música de carnaval. Eu ficava encabulada. Eu encontrei amigos que foram me dando a mão. Eu ficava excluída. Eu mesma me excluía. Eu me sentia. Um colega vinha e dizia você é pessoa. Aí eu fui levantando a cabeça. Eu não vou mais ser freira de convento, mas quero ser freira do povo.
> Não sou freira de convento, leiga consagrada é outra coisa. Não sou freira, não visto aquela roupa, mas o compromisso que ela fez, eu faço. (...) Meu compromisso é grande por isso eu tô pra caminhar junto com o povo (Depoimento de Ir. Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016).

Na vida da consagrada, não há tantas dificuldades para própria manutenção, pois as congregações oferecem importante proteção e assistência para seus membros. No caso de Josefa Marlene, a Ir.

Nilza foi se responsabilizando por seus encargos socais considerando sua atividade principal como lavadeira. Depois de trabalhar na creche e como empregada em uma casa ela foi pagando pensando na futura aposentadoria.

> Quando fui apresentada por ele lá na zona, as mulheres perguntaram se ele queria um quarto. Ele disse: não! Essa daqui vai trabalhar com a gente, ela faz parte da equipe. Aí foi, apresentou eu à ela, foi aquela coisa toda. Aí muito bem. Ela me abraçou e tudo. Aí quando foi depois a gente foi pra Bayeux. Na creche e na zona de Bayeux. Eu conheci tudo. Todo o movimento. Na sexta-feira, a gente ia fazer visita na zona. Ia eu, Genaro, Paulo (psicólogo), Francisquinha e outras pessoas. Pra chegar tudo isso que eu tô chegando foi tudo com muito amor. Muito amor. Quando cheguei em casa, pensei, menino, aí que eu vô trabalhar mesmo. É aí que Jesus tá me chamando (Depoimento de Ir. Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016).

Poderia nesse lugar emergir uma prática libertária de educação popular? Marlene Josefa revelou que havia um rigor para a elaboração de relatórios de suas atividades nos prostíbulos. Era preciso um plano de atuação e ao seu término um relatório de suas atividades. Apesar das dificuldades na escrita, ela se propôs a fazer tal relatório com a ajuda de outros agentes de pastoral. *"Tudo o que tu faz, tu anota! Tal dia fez isso com as crianças! etc. aí eu fui fazendo até pegar a prática"* (Depoimento de Ir. Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016).

Nas quintas-feiras sempre tinha reunião, oração e avaliação dos trabalhos realizados sob a coordenação de Cláudio. Durante

as sextas-feiras, as prostitutas saíam às 14h, desse modo, os trabalhos com a Equipe deveriam terminar antes. Josefa percebeu que uma das dificuldades era a falta de leitura de algumas prostitutas. "Elas diziam: eu não sei ler não, não sei ler, nem escrever" (Depoimento de Ir. Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016). Após análise, ela propôs:

> É tão bom a gente aprender ler e escrever, porque quando a gente entrar num lugar a gente sabe onde está entrando. E elas diziam: é mesmo, né? É, é tão bom. Será que não é bom a gente aprender não? Aí eu disse: eu vou preparar umas aulinhas pra vocês. Que é pra gente aprender. Vinha uma, vinha duas, porque quando chegavam os freguês delas, elas iam atender o freguês. Mas, eu escondido delas, marcava hora e depois dizia a elas: Vem cá mulher, tu ganhastes quanto? Irmã, hum. Ganhei foi um xexo, não ganhava nada. Aí eu disse a ela: vamos ver como é que a gente vai se valorizar. Por que a gente tem que se valorizar. Tinha dia que ia sozinha de noite. Ali, na Maciel Pinheiro (Depoimento de Ir Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016).

Josefa dizia que elas apresentavam-na como a professora delas. A Irmã pediu um quadro na sala e falava para elas das *palavras-chaves* que elas mais usavam.

> Coloquei o quadro e disse pra que elas falassem a palavra-chave que elas mais gostavam. Elas disseram: Cama. Aí botava aquela palavra-chave: Cama. C-a-m-a. Vamos dizer agora: cama! Então pra gente aprender a se valorizar e saber onde que a gente vai entrar. Eu botava mesmo as *palavras-chaves*: Homem! Aí eu colocava a palavra como uma coisa muito importante. *Homem*. Enchia a boca da palavra *homem*. Pra ver o valor que vem aí. Pra gente se valorizar. Eu me valorizar! Será que a gente tem se valorizado? Tem! Muito bem! Ótimo!. Aí colocaram: Remédio! E depois colocaram: Cabaré. Palavras-chaves. Uma coisa que a gente ama: Cabaré. Agora, vamos ver como a gente vai valorizar isso aí. Aí dizia com a boca bem cheia (Depoimento de Ir. Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016).

Em *Alfabetização: leitura do mundo, leitura da palavra*, Paulo Freire destacou que todo processo de alfabetização deve ser crítico e marcado por um processo de conscientização. Além disso, Henry Geroux destaca que há em Freire uma pedagogia pautada na linguagem. Os *Círculos de Cultura* desempenham um papel preponderante na construção de uma concepção dialógica. "A linguagem é o meio para atingir uma consciência crítica, a qual, por sua vez, é o meio de imaginar uma mudança e de fazer opções para realizar transformações ulteriores" (GIROUX, 2003, p. 17). Para Freire, a linguagem e poder estão entrelaçados e proporcionam uma dimensão fundamental da ação humana e também para a transformação de seus espaços.

Além disso, na perspectiva de Freire, os educadores não devem trabalhar sozinhos, mas antes com eles elaborarem práxis e roteiros a partir de sua realidade. Nesse sentido, o uso do

universo vocabular, das ideias e peculiaridades de cada grupo pode proporcionar maior descoberta de conteúdos ou conferir-lhes novos significados.

> A utilização bem sucedida do universo cultural dos alunos exige respeito e legitimação do discurso deles, ou seja, de seus próprios códigos linguísticos, que são diferentes, mas nunca inferiores. Os educadores devem também respeitar e compreender os sonhos e expectativas dos alunos (FREIRE & MACEDO, 2013, p. 149).

De acordo com Irmã Josefa, a pastoral não tinha o objetivo de tirá-las de lá. Elas é que deveriam fazer o discernimento a partir de sua realidade se isso seria possível. Percebe-se que a preocupação era respeitar o processo, o caminho que cada uma estava realizando e se afastar de um discurso *proselitista*.

Josefa também se recordou da necessidade que elas possuíam de viver sua experiência de fé. A imagem de Nossa Senhora da Conceição, por exemplo, nunca tinha passado na Vila Gravatá. Questionada pelo porquê, a Ir. Josefa disse que isso iria mudar e, por essa razão, a comunidade deveria se organizar. Ela disse que era preciso limpar tudo, as frentes das casas, a casa, pois a santa passaria por lá. A irmã conversou com o Pe. Carlos Avanzzi que num primeiro momento ficou espantado com a solicitação, mas acabou concordando e isso se tornou um passo significativo de uma atuação cada vez mais frequente. Depois com a imagem, elas

fizeram uma grande festa. Posteriormente, Ir Veneranda colocou uma escolinha para alfabetizar os filhos das prostitutas.

A prática à vida sacramental era proibida e as crianças não podiam ser batizadas. Havia uma segregação por parte dos fiéis que excluíam as crianças do convívio eclesial. Depois disso, muitas dessas mulheres terminaram optando por deixar essa vida, assumindo funções mais simples no mundo do trabalho. "Elas se perguntavam: nosso futuro será sempre com homem?" e, hoje, segundo Josefa, elas ocupam espaços importantes e suas filhas já estão nas universidades. Casaram-se com outros parceiros e refizeram a história. Josefa recordou que o desejo das prostitutas era de que o destino de suas filhas fosse outro. "Havia uma delas que dizia: eu sou dessa vida, mas minha filha eu não quero!" (Depoimento de Ir Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016).

> Eu ia com elas pra catedral. Todas compostas. Pra Igreja composta. Elas diziam: a gente vai pra igreja e fica o povo tudo olhando pra gente. Aí eu dizia não liga não. O povo olha pra todo mundo. Ia duas, três, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove. Eu dizia: minha filha está escrito na testa: eu moro no cabaré? Ninguém tem, ninguém tem. Elas iam comigo. Teve uma época que eu disse: não sei se é porque fiquei apaixonada por elas que eu quis morar lá. Paulo viu que eu tava bem dentro, Paulo conversou comigo pra eu não confundir as coisas. Porque elas contavam tantos problemas, que era em mim que elas mais confiavam (Depoimento de Ir. Marlene Josefa ao autor em 13 de maio de 2016).

Paulo, o coordenador da Equipe, conversou com ela dizendo que era necessário que ela cuidasse mais dela. Ela ia trabalhar, mas carregava consigo todas as experiências vividas na zona, com seus sofrimentos e tentando buscar soluções para resolver esse sofrimento.

Josefa revelou que esse trabalho era visto como uma perda de tempo. Essa evangelização e práticas de educação popular junto às mulheres era como se fossem ineficazes. As mulheres precisavam do amor e de alguém sem medo, segundo Josefa. Quando ia à noite para o prostíbulo, elas vinham e traziam a freira até os Correios, quando ela morava junto ao "Dezoito andar". Os padres que mais apoiavam tais iniciativas eram Frei Hermano, Frei Anastácio, Pe. Luís Couto, Frei Moisés e Pe. Alfredo (em Cabedelo). A freira revelou que fez diversas novenas de Natal e do mês de maio, às 16 h dentro dos cabarés. Elas rezavam, cantavam e louvavam dentro do meretrício.

Existiam rixas entre elas ocasionadas pela disputa por conta de "programas". "Uma cortava a cara da outra e eu dizia: O que foi isso? Por causa de homem?" (Depoimento de Ir. Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016). Josefa revelou que muitas apanhavam dos parceiros e nada recebiam pelos programas realizados.

Em certa ocasião, Josefa constatou a presença de um congregado mariano no cabaré e este se admirou com sua presença:

> Agora, teve uma vez que eu fui lá. Eu tava lá fazendo visita. Aí chegou um homem. Ele me conhecia. Aí ele disse: a senhora tá fazendo aqui o que? Aí eu disse pra ele: você tá fazendo aqui o que? Ele era congregado mariano. Aí ele perguntou de novo: você tá fazendo aqui o que? Eu disse: eu tô fazendo visita. Aí perguntei: e você tá fazendo aqui o que? Aí ele disse: eu sei lá. Ele teve que inventar uma história. Meu trabalho lá era diferente. Olha, não vá dizer a ninguém que me viu por aqui. Eu disse: faz de conta que eu não te vi (Depoimento de Ir. Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016).

Josefa afirmou que elas estavam ali por conta da condição social. Ela dizia que aquela vida não pertencia à elas. Era muito sofrimento. Na maioria das vezes, as jovens ali presentes eram do interior do estado e haviam sido expulsas de casa por que haviam se envolvido com seus namorados.

Dom José sempre deu apoio ao *Movimento de Promoção da Mulher*. A sede era no Palácio do Bispo e era estruturado em meio a um planejamento pastoral mais amplo. Aos poucos, as creches foram perdendo espaços para creches de prefeituras. Com isso, houve um enfraquecimento das pastorais. As meninas iam para o Bom Pastor. Lá elas se encontravam com reuniões, brincadeiras e laser. O nome do Jornalzinho era *Recadinho da Vida.* O jornalzinho era mensal.

De acordo com Josefa, o que ela achava mais importante era a narrativa do fato da vida. Josefa propôs fazer um jornalzinho com as histórias de superação e dificuldades.

> Do grupo surgiam umas que se diziam militantes. Ainda estavam na vida, mas já estavam com outra postura. Havia uma que foi do movimento de promoção da mulher, se promoveu, trabalhou de carteira assinada. Vivia lá dentro e foi tirada de lá. Foi trabalhar em creche. Para fazer comidas para crianças de carteiras assinada. Outra morava dentro do foco. Já foi funcionária do Bom Pastor. Tem duas filhas lindas. Essas duas meninas hoje estão casadas. Todas acompanhadas do Movimento de Promoção da Mulher. Mulheres que saíram de lá, quando me encontram é uma festa (Depoimento de Ir. Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016).

Irmã Aurélia trabalhou com as prostitutas em Bayeux. Aurélio, professor da UFPB, também fazia parte da equipe. De acordo com Josefa, esses intelectuais ajudavam a equipe na parte formativa. O Centro de Defesa dos Direitos Humanos ajudava em algumas situações vinculadas à parte jurídica. Para Josefa, havia um respeito à condição na qual elas estavam inseridas. Segundo ela, esse respeito era necessário considerando que era daquele trabalho de onde tirava seu próprio sustento.

De acordo com relatório escrito em 1978, as prostitutas escreveram que os anos de 1977 e 1978 foram bastante importantes para elas, pois se sentiram valorizadas como pessoas, as pessoas as convidavam para passeios, festas e as

outras pessoas também se faziam presentes em suas vidas por meio de visitas e das festinhas que elas realizavam. Foram anos em que elas tiveram aulas de alfabetização e aprenderam a ler.

De acordo com as prostitutas, as formações que receberam fez com que elas tivessem melhores relações entre elas e ao mesmo tempo despertassem para o valor de conversas consideradas por elas como mais sadias (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, avaliação do movimento de promoção da mulher, 1978).

A partir da interpretação que elas fizeram daquele ano, apresentaram também os fatos considerados mais importantes para seu cotidiano. Em tais gestos há uma marca de simplicidade, misturado com mudanças em suas vidas.

> Cinco prostitutas saíram da zona. Participação na escola informal na zona, Preocupação das meninas umas com as outras, Terço rezado nas casas das prostitutas, Casamento de uma prostituta, Visitas das equipes, Passeio a praia,
> Sentido de ajuda mútua entre as meninas em ocasiões difíceis, Comemorações doas aniversários nas pensões, Uma menina aprendeu a fazer flores na escola e outra aprendeu a ler, Visita do arcebispo a zona, Participação das prostitutas numa noite de maio,
> Encaminhamentos de alguns casos ao Centro de Defesa dos Direitos Humanos, Visita do padre as pensões, Participação de um membro da equipe no III Congresso de Educação pré-primária (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, avaliação do movimento de promoção da mulher, 1978).

A *Equipe de Promoção da Mulher* revelou que a maior dificuldade era a incompreensão por parte das pessoas consideradas religiosas e pertencentes a movimentos eclesiais. Sobre o acompanhamento de pastorais junto às prostitutas, destaca-se também, o trabalho realizado em outra diocese: Crateús. Sobre esse trabalho João Fragoso nos relatou:

> A catequese não era um ensino da doutrina, mas uma pratica de vida. Foi feita uma experiência de lá com prostitutas. Dom fragoso não gostava do termo prostituta, mas prostituídas. Foi feita uma escola de alfabetização para elas. O Pe. Alfredinho Kuhnz que foi morar no meio delas (Depoimento de João da Cruz Fragoso ao autor em 17 de março de 2016).

De acordo com esse mesmo relatório arquidiocesano, as prostituas são presas por qualquer motivo, o que reforça a marginalização a que estavam submetidas. Mas, ainda assim, se percebeu um crescimento de sua atuação e emancipação por meio do modo como operam as relações no cotidiano. O mesmo relatório revelou também que elas estavam nessas condições não porque tinham feito essa opção como programa de vida, mas por conta da falta de emprego e da exclusão por conta de alguma situação afetiva em suas casas em momento anterior.

No relatório também é manifesto a posição da Promoção da Mulher com relação aos homens. Isso acontece, sobretudo, com o

grupo de Santa Rita que de algum modo privilegiou essa atuação junto aos homens que frequentavam tais estabelecimentos.

É notória também a presença daqueles que sempre estavam presentes junto ao movimento em situações especiais. De acordo com esse relatório se destacam: o Pe. Fernando Abath, o Pe. Maurício Terrano, Frei Afonso Horácio Leite, Genaro Ieno, Ayla Rocha, Dom Antônio Fragoso e Dom José Maria Pires.

No relatório das atividades desenvolvidas no ano de 1981, há uma narração dos fatos da vida das prostitutas ao longo desse ano.

1. Maria, morava na Vila Gravatá; então fez um curso de auxiliar de servente, passou a estar trabalhando a Maternidade, convenio com a LBA faz três anos. Mesmo assim, com este emprego ainda vai ao cabaré.
2. Outra menina, Netinha trabalha no comércio como costureira, mora na Vila Gravatá. É ela quem sustenta a casa, pois seu homem é bem novinho; ela tem duas filhas.
3. Edileuza era uma menina muito contente tinha muitos filhos ela tomava muita cana, não almoçava; teve o 2° filho teve muito trabalho para gerar; com o tempo arranjou o 3° filho a doença foi aumentando; foi internada levada pelas colegas; ficou em quarto de isolamento; depois a doença não teve mais jeito. De tanto remédio, e cana que ela tomou, veio a morrer; todas as colegas dela ficaram com muita pena; mandaram rezar missa, todo mês.
4. Edileuza era uma menina muito boa, não negava nada ao Movimento todos os seus filhos estão com sua irmã em Recife.
5. Vera Lúcia é uma menina da zona, ela tomava muita cana apanhava bastante; morava na pensão de Dona Biu; é natural da cidade de Dona Inês. Tem dois filhos, não sabia ler, então ela pediu para a equipe ensinar a fazer o nome dela: depois arrumou um homem, este homem morou com ela um ano

depois se casaram, mora no Roger; ele trabalha no comércio e ela trabalha na Prefeitura como servente; nunca mais tinha se encontrado com ela,; mas sempre pergunto por ela as meninas. Outro dia, saindo da Creche, nos encontramos; ela veio a mim e perguntou: "Você é Marlene? Eu disse ou sim; " ela falou: você não está me conhecendo? Está gorda e bem diferente.

6. Este é um dos fatos importantes. Ela perguntou se eu ainda estava neste Movimento, eu disse que sim ela ainda me disse: "se não fosse você eu ainda estaria naquela vida de cabaré".

Percebemos que no relatório escrito por Marlene Josefa, temos os indícios das experiências de mudança de vida e ao mesmo tempo de permanências na mesma situação. Contudo, o mesmo relatório destaca que as prostitutas acompanhadas pela equipe de promoção da mulher, terminam buscando ajuda, reivindicando seus direitos junto à instituições da época como o *INPS*, *INAMPS*, as prefeituras, hospitais, escolas, *Centro de Defesa dos Direitos Humanos*, Juizado de menores.

O trabalho desempenhado pela *Equipe* era marcado por uma atuação que buscava atingir toda a vida familiar e, sobretudo, a relação das mães e seus filhos. A criação de uma creche para assegurar a educação dos filhos foi uma alternativa que as prostituas reconheceram como fundamental para que elas pudessem trabalhar. A Equipe chamava a atenção para a necessidade de um maior respeito entre elas e delas para com seus filhos. Além disso, o mesmo relatório apontou para necessidade de

realização de curso de artes manuais, e cursos de política para retirada dessas pessoas dessa situação e ao mesmo tempo uma mudança no modo de ler a realidade.

Freire ponderou que um educador popular deve ser acessível às pessoas. Sua linguagem deve chegar às pessoas com facilidade. Por essa razão, deve ser recorrente o uso de parábolas, histórias, metáforas e outras expressões da língua (FREIRE, 2015, p. 64).

Acerca dos Direitos humanos é preciso refletir que suas origens se lançam a partir da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* em 1948. No caso paraibano, a defesa de tais direitos se constitui base da atuação eclesial por meio de dois organismos fundamentais: a *Equipe de Promoção Humana* e o *Centro de Defesa dos Direitos Humanos.*

Sobre os *Direitos Humanos* e sua relação com as práticas de educação popular podemos refletir a partir de Jose Francisco de Melo Neto, ao perceber que tais direitos são assegurados, mas há uma distância relevante de sua efetivação. A educação, portanto, se torna ferramenta para conquista e propagação desses direitos (MELO NETO, 2007, p. 429). Os *Direitos Humanos* devem ser compreendidos não apenas a partir de sua ampla parte cognitiva ou teórica, mas, principalmente, por meio de sua implantação no cotidiano.

Para efetivar esses anseios, segundo Melo Neto, é preciso pensar a partir da educação popular. Logo, a educação popular tem seu escopo a utopia de uma sociedade democrática, onde cada cidadão, sem exclusão de ninguém, possa exercer sua liberdade, exercer sua cidadania e a fomentar a igualdade.

A educação popular nessa perspectiva é capaz de fazer com que os Direitos Humanos sejam concretizados e possam atender aqueles aspectos negados nas sociedades. Na prática da Educação Popular existirá uma síntese entre aquilo que é considerado científico e aquilo que é considerado como elaboração das classes oprimidas. Assim, a base política que nasce da relação com os Direitos Humanos enfoca uma elaboração política, promotora da superação do silêncio das classes populares (MELO NETO, 2010, p. 434).

Também devemos pensar que a prática da reivindicação em torno de tais direitos nasceu a partir da experiência cotidiana. É no espaço do cotidiano que autonomia e emancipação se articulam.

> Ora, no cotidiano, as reivindicações populares vão se constituir como elementos educativos dessa educação e se concretizar como componentes dos Direitos Humanos. São as reivindicações gerais prls política nos grupos sociais e mesmo reivindicações pela educação política nos movimentos sociais e partidos políticos. Uma educação que vislumbra a mobilização e a organização de todo e qualquer processo que promova a participação das pessoas nos mecanismos de decisão. Os conteúdos e as práticas dessas reivindicações tornam-se efetivos como direitos humanos. (MELO NETO, 2010, p. 437).

4.4 O Centro de Defesa dos Direitos Humanos e as práticas de Educação Popular

O Centro de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH) foi fundado em 21 de abril de 1976 e possuía como objetivo assessorar juridicamente grupos religiosos, movimentos sociais e pessoas perseguidas mediante questões políticas, ou por conta das questões que envolviam a questão da terra. Já percebemos, a partir do item anterior, que muitas comunidades sofriam perseguições e eram expulsas de suas terras e era a *Equipe de Promoção Humana* quem assessorava tais grupos.

Ao fundar o primeiro CDDH do país, Dom José percebeu que a questão da defesa de tais direitos não era uma questão diminuta, mas fundamental no contexto da segunda metade dos anos 1970.

Dom José Maria Pires faz parte do grupo de bispos e teólogos que compreendia a necessidade de se apressar na defesa de tais direitos e também de cultivar junto às comunidades essa mesma noção. Percebemos que nesse período existiu uma prática de educação popular que acentuou claramente à luta e à defesa dos Direitos Humanos. A ação do CDDH era estar presente junto às comunidades para que ela fosse protagonista de seus direitos. O lugar de atuação do CDDH é bastante claro: são as comu-

nidades que sofrem com a perseguição da polícia e de jagunços em meio ao vasto território da Arquidiocese.

O CDDH tinha por objetivo defender o pobre e a reforçar um grito de denúncia contra as atrocidades do regime por meio da prática de protestos onde a não-violência[105] era a marca identitária do grupo.

> Cristo assume a defesa do pobre. Pobre, no sentido bíblico, não é apenas o que não tem poder econômico; é todo aquele que se sente esmagado ou humilhado, é aquele que não tem voz, nem vez; aquele a quem não se dá atenção e cuja presença mais incomoda do que agrada; pobre é todo aquele que não têm direitos. (...) A boa atuação do CDDH concorre também para que possamos pôr em prática dois princípios de ação que nossa Igreja adotou, a saber, a não violência e a não clandestinidade. Por princípio, não aceitamos a violência (PIRES, 1980, p. 172).

Para o CDDH, os Direitos Humanos e os Direitos Sociais são uma única realidade indissociável de ser almejada e proposta no cotidiano das pessoas. Mais do que enveredar por meio de uma longa reflexão teórica a equipe do CDDH, vislumbrava a defesa dos direitos por meio do acesso aos direitos básicos para todo ser humano.

---

[105] A prática da não-violência foi uma das grandes bandeiras da Equipe de Promoção Humana e do CDDH. O texto que encontrou ampla repercussão nos meios populares tornou-se parte integrante da Cantata para Alagamar. Os versos refletem com fidelidade em que consistiam os mandamentos da não-violência. "Primeiro é nunca matar; Segundo, jamais ferir; Terceiro, estar sempre atento; Quarto, sempre se unir; Quinto, desobediência das ordens de sua excelência" (Uma Cantata para Alagamar, SOLLA).

> Na bandeira dos Direitos Humanos devem estar gravadas as palavras que serviram de lema à Campanha da Fraternidade deste ano; "Justiça e trabalho para todos". E os empunham essa bandeira ou marcham a sua sombra comprometem-se a lutar, sem desfalecimento, para que a fome seja superada, para que todos tenham casa própria: ninguém mais em casa alugada! – para que cada família goze um mínimo de conforto e de possibilidade de lazer (PIRES, 1980, p. 164).

A leitura feita por Dom José e pela equipe acerca de tais violações está em duas estruturas que trabalham juntas: o sistema político e o modelo econômico. No caso brasileiro, podemos perceber que a política do PROALCOOL foi expressão dessa terrível articulação.

> Para sustentar o sistema econômico, o poder político tem que cercear a liberdade dos indivíduos, evitar o debate franco e aberto de questões julgadas importantes e impedir a participação direta do povo nas decisões. A sociedade é organizada não a partir daquilo que o pequeno grupo que tem o poder de decisão considera como interesse do povo. (...) Por isso é dever da Igreja proclamar os direitos inalienáveis da pessoa humana, direitos que não podem ser sacrificados por nenhum Estado, por nenhum sistema, por nenhuma doutrina. E, em consequência, ela deve denunciar as violações onde quer que surjam. Esse testemunho profético não se faz gratuitamente. A Igreja não deve esperar que o poder econômico ou seu aliado o poder político, por ela atingidos, se mostrem penitentes e submissos. Eles reagem tentando convencê-la a mudar de atitude e colaborar como força auxiliar. Caso contrário, assistirão contra ela suas armas e farão cair sobre ela o peso de sua força (PIRES, 1980, p.174)

De acordo com o *Relatório do Decênio (1966-1976),* O CDDH deveria preocupar-se, sobretudo, com questões que envolviam a

atividade jurídica, contudo o texto já deixa clara a preocupação de formar lideranças nas comunidades para servir de referência entre os grupos e realizar a articulação com o CDDH. Podemos perceber que a organização do Centro já apresentava isso muito claramente.

> O Setor Jurídico tem como objetivos específicos:
> a) Orientar juridicamente os casos de violação de direitos;
> b) Divulgação de leis ao nível popular através de cartilhas pelo boletim, etc;
> c) Intervir nos casos mais urgentes, quando solicitado;
> d) Acompanhar equipes pastorais, desde que solicitado, para orientação Jurídica e outros encaminhamentos legais; Em nível de proposta (a realizar);
> e) criar núcleos de Centro de Defesa dos Direitos Humanos nas comunidades
> f)habilitar pessoas das comunidades para que possam dar respostas aos
> problemas locais e/ou o contato com o Centro;
> g)Despertar autoridades ou órgãos responsáveis pela fiscalização da lei, da condição de intervenientes em processos e outros encaminhamentos que dependam de ação dos órgãos de justiça.
> O Centro de Defesa dos Direitos Humanos não se limita aos pontos abordados acima. É além de tudo uma ideia que se incorpora na realização do direito para promover o homem, subtraí-lo da injustiça que sofre sob o peso de estruturas sociais inadequadas e violadoras (ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA, relatório do decênio, 1976).

Para a criação do CDDH, Dom José contou com a presença de Wanderley Caixe como advogado deste órgão. Wanderley tinha sido preso político e Dom José ainda o conheceu na prisão. Após sua saída, Wanderley veio para a Paraíba e se tornou o advogado

do CDDH. O advogado dessa instituição tinha diante dele cerca de dois mil processos para serem analisados apenas no primeiro semestre de 1976.

Fotografia 9: Wanderley Caixe e os camponeses de Mucatu (1976)

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

Percebemos que o CDDH se tornou uma instituição de apelo jurídico, que se estabeleceu junto às comunidades por meio de encontros de formação e reuniões avaliativas da caminhada dessas comunidades. É por essa razão que o CDDH era visto como órgão subversivo por adeptos de uma experiência religiosa mais conservadora ou pelas elites do estado da Paraíba. Muitos interpretavam que os agentes de pastoral e educadores

presentes no CDDH estavam tentando implantar as ideias socialistas nas comunidades. Assim, o CDDH era compreendido como órgão subversivo e de tendência marxista.

As lutas que envolveram o CDDH foram muitas e, em todas elas, estava sempre a preocupação em efetivar os Direitos fazendo com que as pessoas não apenas buscassem amparo jurídico diante das perseguições, mas tornando-as cônscias de seus direitos. O CDDH foi responsável pelo nascimento de um movimento no ambiente eclesial com reconhecimento por amplos setores da sociedade paraibana e, ao mesmo tempo, um perfeito ambiente de ressonância dos anseios e desejos de diversas comunidades e pessoas que residiam na área delineada pela atuação da arquidiocese.

Certamente, nesses tais movimentos assinalados no presente capítulo estão os elementos de uma prática libertária e, ao mesmo tempo, a visibilidade de uma pedagogia libertadora onde o povo é o grande protagonista. Percebemos a força dos movimentos, mas eles estão a serviço das camadas populares e é por essa razão que eles existem.

Como vimos um dos lugares privilegiados desse campo de atuação foi Mucatu, zona rural de Alhandra. Nessa comunidade ficou evidente uma atuação pautada na luta pela defesa dos

Direitos Humanos. Mas não apenas esse espaço. Merece igual destaque a Grande Alagamar.

É importante destacar que Alagamar é capaz de conferir uma nova pedagogia também entre os líderes religiosos. Na grande Alagamar (situada em Salgado de São Félix e Itabaiana) percebeu-se a ação de agentes de pastorais, camponeses e do bispo no local. É uma pedagogia crítica, libertária e *nova* junto às comunidades rurais.

Nessa comunidade, a Igreja se fez presente por meio de membros diversos da hierarquia católica. Percebeu-se que o povo foi o grande agente de transformação do espaço, pois por meio da redescoberta dos Direitos, as lutas ganharam sentido. Foi necessária a presença de grupos como o CDDH para reforçar ainda mais as práticas educacionais existentes naqueles espaços, contudo, o povo da própria comunidade já manifestava seu desejo de transformação e se envolvia na luta pela permanência na terra.

É o nascimento de uma pedagogia da indignação diante das atrocidades ocasionadas em Alagamar e, ao mesmo tempo, o exercício de uma parte da Igreja que se desloca e se senta à mesa com os mais pobres para com eles reaprender a ser comunidade.

Fotografia 10: Dom Jose Maria Pires na Fazenda Maria de Melo (Alagamar)

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

Paulo Freire, em *Pedagogia da Indignação* evoca a necessidade e o direito de "sentir raiva" quando a dignidade humana é negada. Num mundo, onde as respostas já estão colocadas, e não há mais nenhuma necessidade de reflexão ou solução para os problemas. A história já aparece como determinada e pouco afeita às mudanças substanciais. Por essa razão, o autor fala que "ter raiva", indignar-se faz parte de uma posição ética e educacional.

> Tenho o direito de ter raiva, de manifestá-la, de tê-la como motivação para minha briga tal qual tenho o direito de amar, de expressar meu amor ao mundo, de tê-la como motivação de minha briga porque histórico, vivo a História como tempo de possibilidade não de determinação. Se a realidade fosse assim porque estivesse dito que assim teria de ser não haveria sequer por quer ter raiva. Meu direito à raiva pressupõe que, na experiência histórica da qual participo, o amanhã não é algo "pré-dado", mas um desafio, um problema. A minha raiva, minha justa ira, se funda na minha revolta em face da negação do direito de "ser mais" inscrito na natureza dos seres humanos. Não posso, por isso, cruzar os braços fatalistamente diante da miséria, esvaziando, desta maneira, minha responsabilidade no discurso cínico e "morno", que fala da impossibilidade de mudar porque a realidade é mesmo assim (FREIRE, 2015, p.89)

Dom José Maria Pires esteve bastante presente junto à comunidade de Alagamar. A Grande Alagamar é uma área que se inseriu nos municípios de Itabaiana e Salgado de São Félix, estando distante a cerca de 100 quilômetros de João Pessoa. Possuía 13 mil hectares e estava cadastrada no INCRA (Instituo Nacional de Colonização e Reforma Agrária) como latifúndio de exploração. Até 1975, o proprietário da terra era o Sr. Arnaldo de Araújo Maroja. Esse território era conhecido como "Grande Alagamar" por ser formado de 14 propriedades que formavam as "Fazendas reunidas de Alagamar". Eram elas: Fazenda Salomão, Várzea Grande, Urna, Mumbuca, Saco, Serra de São José, Sapucaia, Cavalo Morto, Furna dos Caboclos, Teju, Piacas, Maria de Melo e Riacho dos Currais.

Na área residiam cerca de 700 famílias de agricultores, que trabalhavam na qualidade de arrendatários. Eram cerca de 4 mil pessoas (CANTALICE, 1985, p. 35). O vínculo com a terra, o lugar das origens e do encontro de gerações se configurava como lugar de convivência, sentido e sobrevivência. A terra fornecia os frutos para os arrendatários a partir de sua experiência contínua de cultivo e colheita. Nela se cultivava as lavouras de subsistência, como por exemplo, o feijão, milho, fava e algumas fruteiras. Além dessas culturas, eles desenvolviam a pecuária extensiva criando animais de grande e pequeno porte que se destinavam ao consumo da comunidade e à comercialização. A cultura de expressão econômica em Alagamar era o algodão herbáceo (MOREIRA, 1997, p.796).

Com o falecimento do Sr. Arnaldo Maroja em 1975, as terras foram vendidas sem nenhum comunicado aos moradores daquela região. Os compradores dessas terras eram oriundos de Pernambuco, das cidades de Timbaúba e Macaparana. Após a compra das terras, os novos donos passaram a exigir a transferência desses agricultores para outros locais trazendo à tona os primeiros conflitos de Alagamar. Diante da recusa em sair desses espaços, os agricultores tornaram-se alvo das mais diversas violências empregadas por meio do foro, da destruição

de roçados por máquinas ou pelo pisoteio do gado; da substituição consequente do plantio dos arrendatários, por cana ou pasto; do ajuizamento de ações de despejo, entre outros, num claro aviso de que não lhes interessava manter as relações de trabalho vigentes. (MOREIRA, 1997, p. 803). Durante os anos de 1976 e 1977, Alagamar tornou-se um território de conflitos, mas também do surgimento de uma organização agrária.

Antes mesmo dos embates com os proprietários, as pessoas já possuíam uma boa organização. Contudo, o sofrimento do povo estava estampado em seu cotidiano ocasionado pelas arbitrariedades e ameaças por parte de proprietários e jagunços. Mediante à situação na qual estava inserido o povo dessa região, Dom José escreveu sua quinta Carta Pastoral com o título *Sobre o compromisso da Igreja com os fracos e oprimidos.* Nessa carta, Dom José descreveu as origens do conflito de Alagamar e lançou duras críticas aos novos proprietários afirmando que os moradores daquela região que ali residem há 30 anos possuíam o direito à posse da terra. O Arcebispo conclamou a Igreja a um compromisso maior com os pobres e afirmou:

> A Igreja da Paraíba tomou posição. Ela está do lado dos agricultores de Alagamar. E o faz por fidelidade ao Evangelho e por amor ao povo. Como Jesus, fizemos uma opção pelos oprimidos, embora reconheçamos que estamos ainda longe de levar as consequências mais pesadas desse compromisso. Mas,

> estamos caminhando nessa direção e o número dos que se comprometem com o povo cresce constantemente. Como Jesus Cristo, não somos contra os ricos. Mas somos contra a ambição de muitos deles que impedem o desenvolvimento dos pobres. (...) Os compradores de Alagamar não precisam daquelas terras para viver. Os agricultores que nelas residem e trabalham dependem delas para sua sobrevivência. O bem comum está, pois, exigindo que elas sejam desapropriadas. Sustentamos que a compra por dinheiro não pode ser a única, nem a principal fonte do direito de propriedade. A necessidade e o trabalho são títulos mais nobres e mais legítimos. Quem precisa da terra tem mais direito do que quem não precisa. Quem a cultivou com carinho e dela tira o sustento é mais dono do que aquele que tem dinheiro, mas "nunca plantou um caroço de nada". (...) A campanha dos agricultores e de seus órgãos de classe é para que se dê legalidade ao direito proveniente da necessidade e do trabalho. O Governo o fez em Mucatu, que tinha menor extensão e menor número de famílias. Pode fazê-lo com maior razão em Alagamar e em casos semelhantes até que uma nova legislação consagre o direito do fraco e do necessitado (PIRES, 1980, p.50).

Os camponeses tornaram-se protagonistas da luta por seus direitos e enviaram diversas cartas aos poderes constituídos denunciando as arbitrariedades cometidas contra os posseiros de Alagamar. Além disso, os agricultores se instalaram diante do Palácio do Governo na capital paraibana realizando protestos por diversas vezes.

Em 18 de outubro de 1978, os camponeses de Alagamar sofriam com a presença de capangas que representavam uma ameaça a qualquer tipo de organização comunitária. Nessa mesma data, foi enviado pelo Governador Dorgival Terceiro Neto um contingente de mais de 40 soldados para investigarem se

existiam armas, munições e capangas naquela região. Segundo os camponeses, os policiais nada fizeram com relação aos capangas dos proprietários. Na verdade, policiais e "capangas" estiveram juntos durante toda a tarde desse dia como velhos amigos (Jornal O NORTE, 08 de nov. de 1978).

Em 07 de novembro de 1978, por ocasião da vinda do Presidente da República Ernesto Geisel à Paraíba, os agricultores de Alagamar tentaram se encontrar com ele para relatar o drama no qual estavam imersos e denunciarem as atrocidades ocorridas em Alagamar. Os camponeses ficaram diante do Palácio do Governo à espera do chefe da nação, mas esse passou indiferente com relação aos manifestantes. Apesar de não terem conseguido audiência com Geisel, eles escreveram a seguinte carta que foi publicada no dia seguinte no Jornal *O Norte*:

> Fazendas Alagamar e Piacas, municípios de Salgado de São Félix e Itabaiana Pb [sic.]. Em 07/11/1978. Excelentíssimo Senhor Presidente da República General Ernesto Geisel: Nós somos moradores arrendatários nas grandes propriedades Alagamar e Piacas com as localidades: Salomão, Urna, Umari, Mumbuca, Serra de São José, Sapocaia, Cavalo Morto, Furna dos Caboclos, Tejú, Juá, Armador, Grota de São José, Forquilha, Caipora, Maria de Melo e outras que o povo está lutando. Também inclusive: Souza, Fazenda Campos, Baixio, Várzea Grande, Açude Novo, Onça, Riacho dos Currais. Somos 700 famílias cerca de 4.000 habitantes quase todos nascidos nesta propriedade espólio do senhor Arnaldo Maroja de Araújo que faleceu no dia 07/11/1975 e não tinha mulher nem filhos. E essas terras ficaram num testamento para ser vendidas e dividido o dinheiro com 42

> herdeiros sobrinhos do mesmo. Então o dr. José Valdemiro, seu parente e o administrador Arlindo Paulino venderam as terras sem avisar aos moradores arrendatários que sem notificar os novos proprietários estão dando despejos a nós. (...) Os novos proprietários invadiram nossas posses com cana de açúcar com cercas e com gado. Nós tiremos a cana e as cercas desocupemos nossas áreas. Onde nós pagamos foros tiremos o gado que destruía nossas lavouras. Arbitrariamente foram presos 4 agricultores pelo proprietário Antônio Galvão Cavalcante Filho. Também o novo proprietário José Veloso mandou prender 4 agricultores sem motivos algum.(...) Os proprietários contrataram pistoleiros para nos amedrontar. Mais somos nós que cultivamos e plantamos nestas 12.000 hectares de terras. No dia de 31 de agosto de 1978, o proprietário Antônio Galvão Cavalcanti Filho mandou os capangas dele arrancar 12 mil pés de mandioca dos agricultores que os trabalhadores haviam plantado nas posses deles e diz que não paga, está na justiça.(...) Então estamos pedindo a Desapropriação a Vossa Excelência que só assim podemos viver, trabalhando e pagando nossos direitos e criando nossos filhos. Assina: os moradores (Jornal O NORTE, 08 de nov. de 1978).

Os agricultores queriam a desapropriação das terras de Alagamar e também denunciar as torturas realizadas naquela região e, assim, escreveram um texto como uma espécie de coletânea das cartas endereçadas previamente ao governo do Estado.

> Primeiro o caso que aconteceu com o agricultor que se chama Aluísio, que foi brutalmente devorado [sic] pelo administrador da fazenda Piacas, de nome Antonio Miguel que se fazia acompanhar de três elementos, inclusive decepou a orelha de Aluízio. Queremos comunicar a Vossa Excelência que estas duas propriedades vivem invadidas com elementos que se dizem pistoleiros e o que nos parece que são mesmo. Inclusive o povo vive amedrontado com estes elementos estranhos até as crianças não querem ir à escola mais com medo dos tiroteios que eles vivem fazendo.
> O jovem Daniel, residente em Alagamar vinha de seu trabalho quando foi barrado por quatro elementos e logo sacaram do revolver forçando o jovem a descobrir aonde estava seu pai. Aí ele descobria ou eles atirava na sua cabeça.
> Pela quarta vez estávamos limpando doze mil pés de roça do roçado comunitário em Alagamar. Sem que nós esperasse o proprietário Antonio Galvão, junto com três capanga destruíram toda lavoura de todos os agricultores fazendo soltar o gado.(...) Temos outro caso. No dia 15 de setembro foi reconstruída uma casa de um agricultor em Piacas por ordem da Federação [FETAG]. Teve a tarde a presença da polícia de Salgado de São Félix dando voz de prisão no agricultor e proibindo a construção da casa. (Jornal O NORTE, 08 de nov. de 1978).

Em 08 de novembro de 1978, o Presidente Geisel desapropriou 2.000 hectares de terras em Piacas e Alagamar por meio do Decreto 82.614/78. A decisão de desapropriar essas terras foi vista por muitos como uma medida para conquistar votos, tendo em vista as vésperas das eleições parlamentares. Com uma quantidade pequena de terra para ser desapropriada só seria possível assentar 80 famílias de Alagamar. Dom José, ao tomar conhecimento da notícia, escreveu o seguinte texto para o Jornal:

> A declaração de utilidade pública para efeito de desapropriação de 2.000 hectares em Alagamar e Piacas é certamente **uma boa notícia.** Eu a considero, antes de tudo, uma vitória da união do povo. Se os agricultores não tivessem se unido desde o momento em que a fazenda começou a ser vendida, se não tivesse lutado juntos, certamente esta primeira vitória não teria acontecido.
> Disse que foi **uma boa notícia.** Ainda não foi uma **ótima notícia.** A desapropriação de apenas 2.000 hectares não vai solucionar a situação. São 700 famílias; mais de 4.000 pessoas. Os 2.000 hectares poderão atender as necessidades de cerca de cem famílias. E as demais? A não ser que o decreto de hoje seja o primeiro de uma série de outros que já estejam em estudos, aluta do povo de Alagamar terá que continuar até que seja desapropriada toda a área que é calculada em cerca de 13.000 hectares (Jornal O NORTE, 09 de Nov. de 1978).

Apesar da pequena desapropriação de 2.000 hectares decretada pelo Presidente Geisel, Alagamar só conseguiu na prática apenas 1305,57 hectares (MOREIRA, 1997, p. 813). O decreto promulgado pelo presidente não chegou a ser efetivado em sua plenitude. Mediante o não cumprimento desse decreto, os agricultores insistiam em permanecer em outras áreas da Grande Alagamar. As ameaças aos agricultores eram constantes e várias casas de moradores foram destruídas (O NORTE, 02 de dezembro de 1978). Além disso, os proprietários Roberto Viana Batista e Antônio Galvão Cavalcanti Filho incitavam os capangas Marçal André Barbosa, José Barbosa, Sebastião Inácio, Antônio Inácio e Severino Inácio a destruírem as lavouras por meio da ocupação do gado.

Em 15 de março de 1979, Tarcísio de Miranda Burity assumiu a função de governador do Estado. Para Dom José Maria Pires, o governo de Burity deveria ser responsável por mudanças substanciais na vida do povo mais pobres e às vésperas de sua posse, Dom José escreveu artigo e ressaltou a verdadeira missão do governador:

> No que toca a Paraíba, a Igreja estará contente se os novos dirigentes, tendo à frente o Prof. Tarcísio Burity, concentrarem suas forças em dois objetivos: perseguir a fome até expulsá-la das fronteiras do Estado e devolver a palavra do povo. Mesmo que não se construísse um só prédio e não se fizesse um palmo de asfalto, o Governo criasse condições de trabalho e alimentação para todos, teria sido certamente um benemérito de seu povo. Para isso, é necessário que o povo possa falar através de suas organizações de classe como os sindicatos, as associações de bairro e outras semelhantes. Mais do que com os técnicos e com os homens de seu partido é com o povo que o Governo deve dialogar. Essa mudança de interlocutores poderá provocar mudanças de metas e de programas o que significará para o Governo que ele estará entrando no caminho das verdadeiras reformas sociais e políticas que até o presente não se fizeram e que se tornam cada vez mais urgentes (Jornal O NORTE, 14 mar. 1979).

Percebeu-se, claramente, que Dom José propunha uma postura do Governador de comprometimento com as classes populares e seus anseios. O jornalista Carlos Antonio Aranha lançou a cartilha "*Os sem-terra: duas faces de uma luta*" relatando um posicionamento desse mesmo Centro por meio de Wanderley Caixe que para alguns era tido como o coordenador do CDDH:

> O coordenador do Centro de Defesa dos Direitos Humanos da Arquidiocese da Paraíba, Wanderley Caixe, denunciou que os policiais enviados para conter a violência nas áreas visitadas pelo governador Tarcísio Burity, inclusive abrindo postos de Polícia, não está lá para evitar a violência, mas para aumentá-la. "Os policiais se juntam aos capangas dos proprietários e praticam arbitrariedades" (ARANHA, 1981, p.02).

Segundo o Secretário de Segurança Pública do Estado da Paraíba Luiz da Costa Araújo Bronzeado, era necessária a implantação de um mini posto policial em Alagamar, para conter os ânimos dos camponeses dessa região. Para Bronzeado, Wanderley Caixe motivou e orientou cerca de duzentas pessoas a invadirem as propriedades e para conter essas iniciativas, segundo o Secretário de Segurança Pública, fazia-se necessária a presença dos militares de forma permanente.

No dia 28 de dezembro de 1979, a polícia se estabeleceu em *Caipora* com o objetivo de "tranquilizar" os agricultores de Alagamar. O CDDH relatou o evento marcado pela violência e a série de atrocidades cometidas pela polícia com o aval do governador e do proprietário Valdomiro Ribeiro Coutinho:

> No dia 28 à noite, a polícia enviada pelo Governador e pelo Secretário de Segurança chegou à localidade de Caipora com o objetivo de "tranquilizar" os agricultores e proprietários; para isso a polícia foi preparada com bombas de gás lacrimogêneo, fuzis, metralhadoras e cassetetes; "tranquilizou" os agricultores espancando homens, mulheres grávidas ou não, velhos e crianças. O resultado da ação tranquilizadora da polícia foram várias pessoas feridas, algumas tiveram que ser internadas com

> graves problemas de saúde, como noticiaram os jornais e rádios da cidade (Jornal O NORTE, 01 de jan.1980).

Nessa mesma data, Dom José afirmou naquele veículo de comunicação que o CDDH já estava tomando as devidas providências para cuidar dos feridos de Alagamar, mas ressaltou que acolheu 12 pessoas feridas no conflito e, que dois colonos, o Sr. José Faustino de Araújo sofreu politraumatismo craniano e o Sr. Manuel Faustino de Araújo permanecia internado por queixar-se de dores nas costas (O NORTE, 01 jan. 1980).

O Jornal *O Norte* do dia 30 de dezembro de 1979 publicou uma carta escrita pelos agricultores de Alagamar, Piacas, Caipora e Maria de Melo denunciando as atrocidades praticadas pelos policiais destacados pelo Secretário de Segurança pública Luiz Bronzeado:

> O jornal [Jornal A União] publicou ontem que a tarde havia um clima de maior tranquilidade, tanto da parte de nós agricultores, como da parte dos proprietários, que o destacamento policial enviado pelo secretário da segurança pública, Luiz Bronzeado, tinha conseguido a paz e a tranquilidade.
> Mas vejam como foi essa tranquilidade: quando os policiais foram chegando aqui foram logo tomando as facas peixeiras de nós moradores, até as que estavam enfiadas nas palhas da cozinha. Depois correu um boato de uma pessoa que a gente não conhecia, pensamos que foi um policial ou um jornalista , dizendo que o governador ia chegar naquela tarde em Caipora e que queria encontrar-se com todos nós que botamos o gado para fora do roçado. Então nós fomos para o lugar indicado. Chegando

> lá os policiais tomaram as facas de todos nós e deram 10 minutos para todos desaparecerem dali. Nós se afastamos um pouco, mas depois se juntar novamente. Depois que todos se juntamos convidamos os policiais para conversar um pouco. Vejam qual foi a conversa que os policiais veio conversar com a gente: Aqui não há reunião hoje a tarde; se vocês insistirem eu jogo três bombas em cima de vocês , disse os policiais. Disse isso e não contou história. Quando a gente viu foi a bomba caindo no meio de nós. A bomba quando estourou ninguém aguentou a catinga de uma fumaça que saía dela. Todo mundo saiu na carreira e os policiais empurrando a gente em cima da bomba para morrer com a catinga. Os policiais empurrou a gente, os policiais deram socos, os policiais deram pontapés, os policiais deram coronhadas de fuzis, os policiais apontavam com metralhadoras e fuzis para cima de nós, os policiais arrastaram e levaram o companheiro José Barbosa. Muitas pessoas saiu ferida, inclusive crianças, por causa da agressão dos policiais. As mulheres gritavam vendo seus filhos, esposos e elas mesma levando pau de polícia enviada pelo secretário de segurança pública, Luiz Bronzeado para levar a paz e a tranquilidade para Alagamar, Piacas, Maria de Melo e Caipora (Jornal O NORTE, 30 dez 1979).

O Jornal *O Norte* de 31 de dezembro de 1979, informou que no dia 29 de dezembro ocorreram diversas arbitrariedades praticadas por policiais. Em Alagamar se difundiu um clima de terror que se expressava por meio do uso de bombas de gás lacrimogêneo e pela presença de forte aparato militar. O mesmo jornal constatava a existência de alguns feridos e noticiava a morte de uma criança de apenas três meses de idade. Segundo esse periódico, Alagamar e, mais precisamente, a Fazenda Maria de Melo tinham algumas lideranças que propuseram a retirada

do destacamento policial dessa região e a saída do gado dos roçados desse território.

Os moradores alegaram nesse mesmo veículo de comunicação que os padres foram proibidos de realizarem seus atos religiosos ou quaisquer reuniões nessas propriedades. Henrique Paiva Magalhães, jornalista, desenhou uma charge que também foi censurada e publicada, posteriormente, pelo Jornal *O Momento* na edição de 20 a 26 de janeiro de 1980. A charge apresentava a *Madame Coorporation* [106]num acesso de fúria diante da presença de padres em Alagamar. Em meio aos gritos de incitação à violência, ela chama os padres de comunistas. Enquanto isso, os padres são presos por policiais.

[106] A *Madame Corporation* foi um personagem criado pelo jornalista para aglutinar todos aqueles que perseguiam as classes populares. As tiras eram publicadas no Jornal A União. Junto a essas charges se uniram outras publicadas anteriormente o que lhe causou a demissão do Jornal do governo do Estado.

Fotografia 11: "tira" de Jornal: Madame Corporation mandando a polícia prender os padres.

Fonte: Jornal Correio da Paraíba, 01 de janeiro de 1980

De acordo com Hobsbawm na América Latina, "Padres-marxistas" se envolveram de tal modo nas lutas políticas que consolidou um fenômeno novo onde os religiosos se colocavam em linha de frente participando de insurreições e revoluções.

> Apesar disso, fenômenos revolucionários, embora de um tipo-latino americano conhecido; a grande novidade, ao mesmo tempo intrigante e perturbadora para os da velha tradição católico-marxista, que apoiavam, e mesmo participavam e lideravam, insurreições. A tendência, legitimizada por uma teologia da libertação, apoiada por uma conferência episcopal na Colômbia (1968), surgia após a Revolução Cubana, e encontrara poderoso apoio intelectual no setor mais inesperado, os jesuítas, e na menos inesperada oposição do Vaticano (HOBSBAWM, 2005, p. 439).

No 01 de janeiro de 1980, por meio do Jornal *Correio da Paraíba*, O Secretário de Segurança Luiz Bronzeado, apresentava

a violência contra cinco policiais e responsabilizava a Arquidiocese pelos conflitos existentes em Alagamar. Para Bronzeado, os padres daquela região, de modo especial o Pe. Cornelius Smith e o CDDH da Arquidiocese eram provocadores dos conflitos em Alagamar (Jornal CORREIO DA PARAÍBA, 01 de jan. de 1980).

Com essa situação, os trabalhadores de Alagamar reagiram iniciando aquilo que ficou conhecido como o "Conflito de Alagamar". As formas de reação foram as mais diversas. Buscaram auxílio da FETAG e do CDDH da Arquidiocese da Paraíba (MOREIRA, 1997, p.181).

Em Alagamar, o proprietário e os policiais desconfiavam da atuação de agentes de pastorais ou quaisquer religiosos. Para os donos dessa propriedade os agentes de pastoral são incitadores de contendas, terroristas, clandestinos e ainda em alguns casos "agentes ilegais" de instituições internacionais. É importante recordar que Dom José conseguiu trazer para a Arquidiocese a Irmã Marlene Burgers. A referida freira foi presa no dia 25 de dezembro de 1979, com um camponês, o Sr. Cícero Tiburtino.

O agricultor foi preso com a acusação de desrespeitar a ordem da Secretaria de Segurança Pública do Estado que proibia expressamente reuniões de camponeses em Alagamar. A Irmã

Helena foi presa por ser funcionária do CDDH da Arquidiocese da Paraíba e na ocasião ser uma das organizadoras da reunião dos camponeses com esse mesmo Centro. Ambos foram levados para a carceragem do Município de Pilar. A Irmã Helena descreveu como foi aquele dia em que esteve presa na delegacia de Pilar:

> Fui presa na tarde de anteontem, em Alagamar, pelo Tenente Silva, do destacamento de Guarabira que, na oportunidade, estava armado com um lança-bombas. Na ocasião, ele disse que eu não podia me deslocar até o local onde se dava a reunião dos agricultores.
> (...) Não sofri nenhuma agressão física. Entretanto, o agricultor que foi preso na mesma oportunidade, pouco antes de mim, foi espancado a coronhadas de fuzil em Alagamar e quando foi levado para a cela em Pilar pelo delegado daquele local e o guarda que o auxiliava (Jornal O NORTE, 30 jan. 1979).

A Irmã Marlene ressaltou em entrevista ao Jornal que a figura de Dom José foi decisiva para a libertação de ambos naquele mesmo dia. Dom José entrou em contato pessoalmente com o governador Tarcísio de Miranda Burity para que aqueles agentes de pastoral fossem libertos. O jornal *O Norte* noticiou esses fatos, enfatizando a ação de Dom José nesse momento de tensão e o governador respondeu da seguinte forma:

> O bispo Dom José lembra que ao saber das duas detenções ficou preocupado e de imediato se comunicou com Burity. Este lhe informou que já havia dado ordem para que fossem postos em liberdade. Mesmo assim, Dom José informou que iria pessoalmente a Pilar para se certificar da libertação do casal.

> Burity, em resposta, pediu para acompanhá-lo. Em Pilar, por terem se antecipado, foram informados de que a ordem ainda não havia chegado ao destacamento policial (idem).

Os Jornais, *O Norte* e o *Correio da Paraíba,* de 04 de janeiro de 1980, apresentaram a mesma manchete sobre Alagamar. Ambos reforçam a ideia de que a ação do Secretário de Segurança Pública do estado era abusiva. Em Alagamar, ficou estabelecido pela Secretaria de Segurança Pública do Estado que não seria permitida a entrada de estrangeiros e para garantir que não houvesse manifestações populares foi enviado um contingente de 250 soldados que deveriam ficar de prontidão, munidos de um grande arsenal bélico. No *Diário da Borborema* desse mesmo dia, o Secretário de Segurança Luiz Bronzeado critica severamente a presença de padres e religiosas estrangeiras afirmando: "Estamos dispensando os serviços dos cleros importados, formados nas escolas do marxismo-lenilismo dos Conventos da Europa, porque eles é que estão induzindo o camponês a tomar uma atitude hostil, ilegal e revolucionária em Alagamar" (Jornal DIARIO DA BORBOREMA, 04 jan. 1980).

E continua no dia 05 de janeiro ao Jornal o Norte:

> Todos os religiosos da América Latina a serviço da Igreja, oriundos da Europa, tem preparação ideológica (falsa teologia), direcionada para a implantação do marxismo-lenilismo, o mesmo ocorrendo com os que se encontram nas áreas camponesas em litígio, do que ocorre na Fazenda Maria de Melo, distante seis quilômetros de Alagamar e Piacas (Jornal O NORTE, 05 jan. 1980).

Nessa posições políticas expostas acima, percebeu-se que "acusar" os religiosos de marxismo é um modo de expô-los diante da opinião pública, da vida religiosa e das autoridades políticas em pleno período de ações autoritárias realizadas pelos militares. Era comum Dom Helder se pronunciar sobre assunto da seguinte forma: "Quando dou comida aos pobres, me chama de santo. Quando pergunto porque eles são pobres, chamam-me de comunista" (CÂMARA, 2017, p. 123).

O governador Tarcísio Burity se posicionou por meio dos veículos de comunicação do estado e enfatizou que não iria apoiar a subversão no campo e a presença de estrangeiros que para ele estimulavam o conflito entre os camponeses da região de Alagamar com os proprietários de terra. Para o governador e também para o Secretário de Segurança, Alagamar não pode deixar de ter um contingente de policiais. Para o governador, a presença de policiais nessa região foi uma solicitação da

comunidade local para "evitar derramamento de sangue" (Jornal O NORTE, 05 jan. 1980).

> Ao Governo do Estado – declarou o Sr Tarcísio Burity – cabe manter a ordem pública e o estrito cumprimento da lei. E foi com esse propósito que, mesmo consciente de que a questão de Alagamar e Piacas somente poderá ser resolvida por decisão do Governo Federal, é que mandei para a área a polícia, com a recomendação expressa de, numa ação imparcial, evitar confrontos entre agricultores e proprietários. A paz e a ordem deveriam ser mantidas sem que o braço da força pudesse beneficiar qualquer das partes envolvidas no conflito (idem).

No dia 05 de janeiro desse mesmo ano, Dom José esteve com outros bispos em Alagamar. Os bispos eram Dom Helder Câmara (Arcebispo da Arquidiocese de Olinda e Recife), Dom Francisco Austragésilo (Bispo da Diocese de Afogados da Ingazeira) e Dom Manuel Pereira (bispo da Diocese de Campina Grande). Os bispos, juntamente com os agricultores, expulsaram o gado dos roçados. A expulsão dos animais era mais do que a retirada da grei presente naquela propriedade. Esse gesto constituía a defesa legítima do direito à terra para os agricultores e uma provocação aos policiais que assistiram à cena incólumes. Por conta dos conflitos existentes na região de Alagamar, Dom José era apresentado como *subversivo, provocador da ordem vermelha, comunista de sacristia e imitador de Fidel Castro* (IENO *apud* MOREIRA,1997, p.809).

Desta ação de Dom José junto às comunidades rurais da Grande Alagamar, podemos destacar a existência de uma série de fotografias que enriqueceram nossa leitura acerca do passado. As fotografias ou o texto visual nos possibilitaram uma série de interpretações sobre um determinado assunto que, por vezes, não é explorado pela linguagem verbal. Assim, nos esclarece Maurício Lyssovscy:

> A fotografia ou o desenho permitem uma penetração de significados por meio da memória espacial e da associação de imagens. O exercício de análise das fotografias estimula a percepção visual e habitua a enxergar na foto uma radiografia com sugestões de significados invisíveis que ultrapassam o enquadramento das duas dimensões (LYSSOVSCY, 2002, p. 43).

A imagem, portanto, tem por finalidade "garantir, reforçar, reafirmar e explicitar nossa relação com o mundo visual" (AUMONTE, Jacques: 1995). Assim, as imagens aqui expostas explicitam a ação dos religiosos e dos camponeses, permitindo-nos perceber uma série de ações simbólicas com repercussões na organização da própria comunidade. Na arte de fotografar, a prioridade por um ângulo, ou mesmo por um determinado tipo de ação, nasce de uma seleção que na maioria das vezes não se dá de modo arbitrário. Na verdade, como nos lembra Boris Kossoy, a fotografia revela uma visão do mundo do fotógrafo:

> O testemunho que é registro fotográfico do dado exterior é obtido/elaborado segundo a mediação criativa do fotógrafo. É por isso que o testemunho e a criação são os componentes de um binômio indivisível que caracteriza os conteúdos das imagens fotográficas. Qualquer que seja o assunto registrado na fotografia, esta também documentará a visão de mundo do fotógrafo. A fotografia é, pois, um duplo testemunho: por aquilo que ela nos mostra da cena passada, irreversível, ali congelada fragmentariamente, e por aquilo que nos informa acerca de seu autor (KOSSOY, 2002, p. 50).

Podemos destacar também a ação de Dom José Maria Pires com os agricultores. Alagamar foi palco de conflitos dos proprietários e das pessoas mais simples. Nesse espaço, Dom José permanece por alguns dias e se solidariza com as vítimas desses conflitos. Dom José nos relatou que em Alagamar havia uma situação de quase abandono das leis em defesa dos mais pobres daquele espaço. Em janeiro de 1980, os bispos do Regional Nordeste II, que compreendia os estados de Alagoas, Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte, estavam reunidos por ocasião de um encontro de avaliação e de estratégias pastorais e, eis, que acontece um momento de tensão profunda em Alagamar. Assim, Dom José nos revelou:

> Nós estávamos reunidos aqui, todo o Regional Nordeste II, quando chega alguém e diz: "olha, tem um bando de soldados, uns cem soldados, garantindo os proprietários para poder colocar o gado nas plantações deles. Aí Dom Helder que era presidente do regional diz: E nós vamos ficar aqui na nossa reunião enquanto o povo está oprimido assim? E discutiu o que

> vão fazer. E dom Helder disse vamos lá. Quem é que vai? Vai dom Helder que era o presidente do regional, vai dom Zé Maria por que tá acontecendo isso na diocese dele... vai Dom Manuel Pereira por que ele tem um programa de rádio Bom Dia Irmãos que todo mundo escuta e que é muito conhecido e vai Dom Francisco Austragésilo por que aqui no regional ele responsável pela pastoral rural.(...). Quando lá chegamos, já na primeira porteira estavam uns 156 policiais, Dom Helder foi o primeiro a descer.(...).aí o fulano[o policial] lá [disse]: Mas, Dom Helder o Senhor por aqui? Que alegria!!! O Senhor quer alguma coisa? O Senhor quer entrar aí? Quer visitar? Olhe o senhor conte com toda a nossa proteção. Então entrou eu e Dom Helder. Logo depois, entra os outros dois bispos. Depois veio um caminhão com padres e freiras e eles não puderam entrar (....) entrou só nós quatro. Aí o gado comendo a macaxeira do povo, o povo foi percebendo que estávamos lá então começou a sair gente de toda a parte. Antes não, eles ficavam nas casas e com medo. Agora, eles viram a gente e vieram. Aí Dom Helder começa a pregar pra eles, os mandamentos da Não-Violência: Primeiro: nunca matar! segundo: nunca ferir; terceiro: nunca ter ódio por que outro é seu irmão, etc... etc... (Depoimento de Dom José Maria Pires ao autor, em 01 de junho de 2011).

Ressaltamos que, nesse espaço, Dom José e os demais bispos exercem sobre a comunidade agrária uma espécie de intervenção. Pode-se perceber claramente por meio da fotografia que se segue à reverência do soldado diante de Dom Helder e dos demais bispos, compartilhando com outras pessoas de momentos de certa tranquilidade. Os bispos seguravam as manivas de macaxeira para expulsar o gado das terras de Alagamar. Os soldados que ali estavam possuíam armas de fogo e bombas de gás lacrimogêneo semelhantes às que foram lançadas sobre os camponeses no início do mês de janeiro desse mesmo ano.

Fotografia 12: Dom Helder Câmara sendo cumprimentado por um policial, Dom José Maria Pires e Dom Francisco Austragésilo de Mesquita segurando manivas

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba.

Dom José, juntamente com os demais bispos, havia percebido que grande parte da plantação dos camponeses daquela região estava sendo destruída pelo gado dos proprietários de Alagamar. A partir disso, Dom Helder perguntou aos demais o que deveria ser feito.

> [Disseram:] "E agora Vamos tirar o gado". Aí os policiais disseram: "Os senhores não podem fazer não". [E dom José respondeu:] "E vai deixar o gado continuar? Olha lá o gado comendo a plantação do povo". Aí o soldado respondeu: "Isso quem tem que fazer é o proprietário. Aí disse: ah, não adianta

> conversar com esse povo não". Aí Dom Helder pega uma manivazinha e começa a tocar com muito jeito o gado. E disse: "Olha gente, vocês toquem também, mas devagarzinho porque o gado comeu mandioca, se ele correr muito alguma rês pode sentir-se mal". Aí nós quatro cada um com uma manivazinha tangendo o gado. Aí foram formando grupos. Onde estava Dom Austragésilo, estavam um batalhão aí na frente. O policial gritou: "Aqui, não passa!". Dom Austragésilo disse: "Eu passo!" Austregésilo era brabo. Ele foi e passou no meio dos soldados. Só que ele ficou sozinho do outro lado. O povo não passou. Então ele voltou e disse vamos por ali. Eles contornaram onde estava a polícia e entraram também. Ora em questão de duas horas, duas horas e meia nós retiramos todo o gado das plantações. Eram mais de quinhentas reses (Depoimento de Dom José Maria Pires ao autor, em 01 de junho de 2011).

Os bispos haviam trocado seus báculos, instrumentos simbólicos de sua autoridade religiosa na esfera católica, por manivas de mandioca. Era a troca de um aparato simbólico por outro que seria utilizado por muitos participantes de Alagamar. Essa ação dos bispos, de algum modo, dava àquela comunidade uma trégua diante de tantos problemas e conflitos.

É importante salientar que após a entrada dos bispos em Alagamar, no dia 05 de janeiro, não foi possível a entrada de nenhuma agente de pastoral. Podemos exemplificar mencionado o Pe. José Diácono de Macêdo e a leiga Maria do Socorro Barbosa.

Chegando ao final do dia, os bispos deveriam voltar para as suas dioceses de origem e Dom José, como era o bispo da Arquidiocese da Paraíba, decidiu ficar em Alagamar e passar

alguns dias com os agricultores daquela região. É importante ressaltar que enquanto Dom José estava em Alagamar, os demais religiosos, por meio de uma decisão do governador, não podiam fazer quaisquer visitas ao local.

A foto que segue abaixo revela Dom José e os camponeses tangendo o gado com manivas.

Fotografia 13: Dom José e os camponeses de Alagamar com manivas para tanger o gado

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

O problema da terra proporcionou um deslocamento das pessoas da comunidade. Um gesto simbólico carregado de sentido fazia com que a comunidade não interpretasse o bispo como uma figura distante da realidade, de suas vidas e de seu

cotidiano. A ação de Dom José com os camponeses revelou uma parte da instituição que aderiu ao modo de viver em comunidade, sendo solidário com as lutas dos pobres. É interessante notar que a caminhada da Igreja, da instituição, da hierarquia não pode ser distante ou alheia aos sofrimentos das pessoas. Os sonhos dos camponeses devem ser apreendidos e aprofundados por aqueles que, a partir do Concílio, se expressam como membros do Povo.

Fotografia 14: Dom José Maria Pires com agricultor diante de um policial militar

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

Diante dos discursos e entrevistas do governador e da situação de Alagamar, Dom José pregou o chamado exercício da

desobediência civil. Em nota distribuída em toda a Imprensa da Paraíba, Dom José discorreu sobre a posição da Igreja Arquidiocesana em Alagamar.

O governador Tarcísio de Miranda Burity no dia seguinte ressaltava nos jornais que o problema de Alagamar não era uma questão de polícia, mas uma questão social. E criticou o posicionamento do Arcebispo sobre a *desobediência civil*.

> A propósito de nota distribuída pelo Sr. Arcebispo D. José Maria Pires, ontem divulgada pela imprensa, venho prestar a opinião pública os seguintes esclarecimentos:
> Concordo plenamente com o Sr. Arcebispo D. José Maria Pires que os conflitos sociais devem ser resolvidos pela não violência;
> Reafirmo a convicção de que o problema de Alagamar decorre da estrutura fundiária do País e que sua solução somente ocorrerá com a reforma da legislação pertinente. A questão de Alagamar não é caso de Polícia, e sim de caráter social, devendo merecer toda a atenção possível das autoridades, com vistas a impedir as injustiças sociais e a promover o atendimento do camponês pobre e sem-terra. (...)
> 8- fiz apelo pessoal ao Arcebispo D. José Maria Pires para que impedisse religiosos estrangeiros de participarem de reuniões em Alagamar, a fim de evitar que um possível incidente, resultante do clima de tensão existente, pudesse e possa causar dificuldades não só ao Governo do Estado mas também ao Governo brasileiro;
> 9-no primeiro dia deste ano, recebi em minha residência o Sr. Arcebispo D. José Maria Pires, que me informava ter sido detida na área conflitada a religiosa Marlene, de procedência holandesa. Numa demonstração de boa vontade, de crença na política do diálogo e em mais um gesto de colaboração com a Igreja, desloquei-me à noite com o Arcebispo para a cidade de Pilar, onde ordenei a Polícia libertar a religiosa. Em seguida, coloquei-a em meu automóvel, trouxe-a até esta Capital e mandei deixa-la em sua casa;

> 10- embora o Sr. Arcebispo D. José Maria Pires tenha me afirmado que, conforme sua interpretação do apóstolo São Paulo, nenhuma verdadeira mudança poderá ser feita sem sangue, acho que este não é o caminho acertado para que deseja, com sinceridade, que os problemas sejam resolvidos sem violência;
> 11- reitero que, apesar da diversidade de concepções de justiça social existente, o único caminho a ser seguido é o do cumprimento e do respeito à lei positiva, que é a expressão da vontade coletiva;
> 12- Não posso deixar de externar minha preocupação quando S. Excia. Reverendíssima, na nota ontem publicada pela imprensa, aconselha "a desobediência civil, com os riscos que ela comporta, quando se tratar de ordens claramente injustas e foram esgotados os recursos disponíveis para uma solução rápida e eficaz", mesmo por que os conceitos de justo, e de injusto e de "objeção de consciência" são eminentemente relativos e individuais, fora do padrão legal. O conselho do Sr. Arcebispo poderá provocar consequências imprevisíveis;
> 13- Espero, enfim, que o alto senso de equilíbrio, de prudência, de não violência e de império da razão, defendido e exercido pela Igreja em sua história, fundamente a minha certeza de que juntos, Arquidiocese e Governo do Estado, buscaremos a solução correta e justa para a proteção dos humildes, sem ferir, entretanto, o direito de ninguém (BURITY in O NORTE, 08 jan. 1980).

Mediante à proibição dos religiosos frequentarem Alagamar, o CDDH solicitou *habeas corpus* para os religiosos que foram presos e o salvo conduto para transitarem naquela área e denunciaram as posturas do governador do estado:

> A determinação do Exmo. Sr. Governador, à toda evidência, não encontra qualquer amparo legal, eis que a Constituição não distingue entre brasileiros e estrangeiros, corporificando, destarte, inequívoco atentado ao direito de ir e vir assegurado a todos os habitantes do Brasil. Em tais condições, para não se verem, outra vez, submetidos ao indevido constrangimento ordenado pelo Sr. Governador do Estado vêm os pacientes

> perante esta alta Corte de Justiça impetrar a presente ordem de habeas corpus preventivo, para o fim de lhe serem assegurados o direito de transitar livremente por todo o Estado da Paraíba, ressalvada naturalmente, a hipótese de domicílio privado ou de repartições públicas integrantes do sistema de Segurança Nacional. (Jornal CORREIO DA PARAÌBA, 12 jan. de 1980).

Depois de passados alguns dias, Dom José relata que o Governador Tarcísio Burity havia recebido um telegrama do Presidente Ernesto Geisel. E, assim, ele nos relatou:

> Volto pra casa... O Tarcísio Burity tinha recebido um telegrama do General Geisel dizendo que ele resolvesse a questão. Então o Tarcísio reuniu os proprietários lá e disse: "Olha nós tem que comprar aquela terra". [os proprietários disseram:] "Não, aquilo não é pra vender não. Aquilo é pra gente trabalhar. Nós vamos plantar ali cana, vamos criar gado, etc." Ele disse: "Olha aqui é a ordem do presidente da República." Todo mundo então silenciou. O Tarcísio então desapropriou a terra, o governo pagou o preço da terra e fez ali uma cooperativa (Depoimento de Dom José Maria Pires ao autor, em 01 de junho de 2011).

Mediante às pressões dos camponeses de Alagamar, a assistência jurídica do CDDH e a presença de Dom José nessas áreas de conflitos rurais, o Presidente Geisel iniciou um processo de desapropriação das terras na Grande Alagamar. A primeira delas foi a Fazenda Maria de Melo em 1980, o palco dos conflitos e local de convergência da ação das diversas fazendas da Grande Alagamar. Esta fazenda foi comprada com investimentos do Proterra/Funterra no mês de fevereiro desse mesmo ano. As

outras áreas da Grande Alagamar ainda passaram pelo menos seis anos para serem desapropriadas.

Dom José fez uma comparação entre o assentamento de Mucatu e Alagamar ressaltando a realidade social e a consciência política de cada uma delas.

> A diferença entre Mucatu e Alagamar é que Alagamar era um povo mais consciente. E também com mais autonomia. Em Alagamar todo mundo trabalhava bem a terra, plantava muita mandioca e macaxeira. Então eles tinham um certo recurso. Não viviam assim; não eram pedintes. Enquanto em Mucatu era o pessoal da cana. Eles não tinham nada. A terra não era deles. Eles não sentiam a mesma autonomia que sentia o pessoal de Alagamar. Agora, o projeto de Mucatu aconteceu também porque eles viram que na medida que o proprietário ia invadindo as plantações deles, arrancando as outras para plantar cana então isso realmente provocou uma série de ações que provocou a tomada de consciência (Depoimento de Dom José Maria Pires ao autor, em 01 de junho de 2011.).

Dom José ressaltou que foi por conta da organização popular que Alagamar e Mucatu conseguiram êxito. Nessas terras não foi apenas a figura de Dom José que era protagonista dessas reivindicações, mas também os camponeses e os agentes de pastorais pertencentes ao CDDH.

Na história da Paraíba, nunca um bispo havia se identificado com os problemas das classe populares. Dom José, como representante da hierarquia e membro do Colégio dos bispos, inovou estabelecendo um processo de novas ações para com aqueles que eram vítimas das opressões em áreas de conflitos

agrários e agente motivador de uma nova ação pastoral. Nesse ponto, merece um questionamento: qual a importância ou validade da função do bispo mediante esses conflitos e práticas de educação? O bispo, como outros agentes de pastorais devem estar inseridos nas comunidades, sentindo e vivendo o cotidiano do povo[107].

Em 1981, se iniciou também uma forte pressão com relação à comunidade da Fazenda Camucim. A Fazenda Camucim, situada no município de Pitimbu, ocupava segundo o INCRA uma área de 954,53 hectares. Até 1978, residiam em Camucim, cerca de 72 famílias de pequenos agricultores (cerca de 400 pessoas). Esses camponeses começaram a se instalar nessas comunidades e trabalharam nessas terras como moradores de condição (cambãozeiros).

As casas das famílias foram erguidas pelos moradores utilizando a madeira retirada da mata local, o barro e folhas de

[107]Desde o início de seu pontificado, o Papa Francisco tem dedicado seu itinerário religioso ao anúncio do Evangelho como mensagem libertadora e para isto ele apresenta qual deve ser o perfil do o epíscopo. O bispo na compreensão do papa jesuíta deve ser um homem do povo. "O Bispo deve favorecer sempre a comunhão missionária na sua Igreja diocesana, seguindo o ideal das primeiras comunidades cristãs, em que os crentes tinham um só coração e uma só alma (cf. At 4, 32). Para isso, às vezes pôr-se-á à frente para indicar a estrada e sustentar a esperança do povo, outras vezes manter-se-á simplesmente no meio de todos com a sua proximidade simples e misericordiosa e, em certas circunstâncias, deverá caminhar atrás do povo, para ajudar aqueles que se atrasaram e, sobretudo porque o próprio rebanho possui o olfato para encontrar novas estradas" (FRANCISCO, 2013, p. 31).

coqueiro. Não havia energia elétrica, nem água. O que eles plantavam, colhiam para a subsistência e o excedente era vendido. Mas, com a morte do dono da propriedade, surge o problema de forma semelhante ao que aconteceu em Alagamar. A prática do cambão foi substituída pelo foro.

Em 1978, a propriedade foi vendida para a Empresa Agroindustrial Tabu Ltda. O objetivo da empresa também era o cultivo da cana-de-açúcar. À medida que a usina tentava expandir a área de cultivo, as famílias instaladas na região revelavam a persistência em ficar naquele espaço. Por ocasião da compra do terreno foi dito que as famílias permaneceriam no mesmo lugar, mas isso não aconteceu (MOREIRA, 1997, p.119). Depois de várias querelas, as famílias começaram a receber ordem de despejo. Após sucessivas polêmicas envolvendo o nome da FETAG, os moradores orientados pelo CDDH, foram ao encontro do governador para resolução do problema.

> Em decorrência das ameaças de morte e de espancamento, os agricultores orientados por um dos representantes da Igreja Católica resolveram procurar mais uma vez a Fetag e, através desta encaminharem denúncias ao governo do Estado sobre os acontecimentos que se desenrolaram em Camucim, solicitando que medidas urgentes fossem tomadas para garantir suas vidas e a de seus familiares. Através do mesmo órgão, levaram a público os acontecimentos registrados na propriedade, denunciando o clima de tensão e violência ao qual estavam sujeitos (MOREIRA, 1997, p. 126).

Em meio à ação truculenta da polícia, as acusações frente ao governo estadual, surgiu nesses espaços a figura de Frei Hermano, o Advogado Júlio César e o CDDH como alvos da perseguição naquele território. Uma campanha difamatória seguiu tais personagens juntamente com a perseguição por parte de policiais e capangas.

Após a derrubada de uma escola por parte de "Biu da Moto" acompanhado de outros capangas e policiais, da prisão de agricultores e das constantes ameaças que sofreram ao longo de todo o ano de 1980 e 1981, os agricultores se reuniram e decidiram se instalar na frente do Palácio do Governo em João Pessoa e lá permaneceram durante vinte e três dias. As reivindicações principais eram a punição para Biu da Moto, para os policiais que agiram arbitrariamente e a desapropriação da terra.

Segundo os camponeses a Igreja e o Sindicato foram os principais responsáveis pela motivação e apoio nas lutas.

> Nós só tinha o sindicato, a Igreja e o povo do nosso lado. A Igreja ajudava a gente fazendo campanha, missa, pedindo colaboração do povo nas Igrejas. Se não fosse a Igreja nós não tinha condição. Tudo o que a gente tinha aqui ´tinha ido de agua a baixo, até a lavoura. A Igreja então ajudou muito e até hoje continua ajudando. Qualquer momento difícil ela corre em cima, discute os problemas com a gene e orienta as decisões. É por isso que Frei Hermano tem um processo que queimou cana junto com a gente. Por que pros ricos, os padres não pode ajudar pobre não. (Depoimento de Seu Zé Galego a Emília Moreira, 1997).

De fato, a presença da Igreja nesses espaços foi fundamental e, por essa razão, o governador escreveu que a Igreja incitava os moradores de Camucim. O Jornal O Norte, em 16 de dezembro de 1981, publicava uma matéria com os comentários do governador à ação feita por "instituições" junto a Camucim.

> Em entrevista coletiva ontem no Palácio da Redenção, o governador Tarcício Burity denunciou que elementos do clero e radicais de partidos legalizados como o PT ou clandestinos como PCB e PC do estão infiltrados na concentração que trabalhadores da fazenda Camucim realizam desde segunda-feira em frente ao Palácio, interessados em desgastar o Governo. Para ele, os agitadores ficaram covardemente na retaguarda, enquanto usam e abusam da boa-fé dos camponeses, orientando-os a ficar expostos a chuva e ao sol enquanto eles ficam em suas confortáveis residências (Jornal O NORTE, 16 de dez. 1981).

O governador comunicou em vários jornais que se sentia de mãos atadas diante da questão da desapropriação. Mas, um detalhe fundamental no que o texto do governador revela. Para ele, e certamente para outros, os camponeses eram manipulados. A resposta foi dada pelos próprios camponeses expondo a força do povo diante da violência e dos abusos. O título da matéria revela já em parte a postura dos camponeses.

> **Camponeses: não somos dirigidos**. Em uma carta as autoridades e a população, os agricultores da Fazenda Camucim, desde segunda-feira na calçada do Palácio, da Redenção, rebateram, ontem afirmativas do governo de que seus protestos têm a inspiração de "elementos da Igreja, do Partido dos

> Trabalhados, do PC e do PCdo B." No documento, os agricultores indagam: será que o governador quer dizer que nós e o nosso sindicato não temos cabeça para pensar e encaminhar nosso movimento dentro da lei?" (Jornal O NORTE, 17 de dez 1981)".

Diante do Palácio do Governo, o povo de Camucim permaneceu enfrentando o frio e o calor ao longo desses dias. Eram idosos, jovens e crianças. Todos sofriam mediante às convicções e sonhos que possuíam. Diante das incertezas e dificuldades enfrentadas, algumas organizações e instituições prestavam solidariedade para com os camponeses. Estavam presentes à ADUF/UFPB (Associação dos Docentes da Universidade Federal da Paraíba), as Associações de Bairro de João Pessoa, segmentos da imprensa paraibana e camponeses de outras comunidades a exemplo de Alagamar.

Em meio à ação profética dos camponeses diante do Palácio, surgiu um panfleto difamatório com a pretensão de causar confusão entre os camponeses e os órgãos eclesiais. O panfleto afirmava que a Arquidiocese possuía diversos terrenos que poderiam ser desapropriados.

> Na noite de anteontem e na manhã de ontem, folhetos contra a Ação da Arquidiocese da Paraíba foram distribuídos nas proximidades do Palácio do Governo, onde se encontram dezenas de camponeses. A distribuição dos panfletos eram feitas nas imediações do Pavilhão do Chá. Os mesmo falam das propriedades da Arquidiocese e de um grupo responsável que se identifica como sendo a Comissão de Defesa dos Direitos da

> Propriedade cuja sigla é CDDP com sede em local ignorado. Os folhetos iniciam dizendo que "Enquanto a Arquidiocese da Paraíba incentiva os camponeses de Camucim a se apropriarem das terras alheias, mantém suas propriedades na área rural. Seus moradores vivem em completa miséria.
> Quem quiser, pode conferir. E segue-se uma lista de 8 fazendas, um engenho, 7 sítios e outros patrimônios pretensamente da Arquidiocese, em municípios como Santa Rita, Alagoa Grande, Solânea, Gurinhém, Catingueira, Pitimbu, Pilões, Cajazeiras, Arara, Bananeiras, Barra de Santa Rosa, Sousa e Boaventura. Intitulado quem lidera os camponeses? O folheto ainda traz versos e um desenho, retratando um bispo, que diz "Terra da Arquidiocese não servem para os pobres não, é pecado" (Jornal O NORTE, 20 dez. 1981).

A panfletagem difamatória e a compreensão de que os religiosos interferiam no modo de pensar dos camponeses não abalou a parceria que já estava estabelecida. Pelo contrário, a partir de tal manifestação os populares propuseram a Dom José Maria que a Missa do Galo fosse celebrada não na Catedral, mas com eles na frente do Palácio do Governo, na Praça João Pessoa. A *Missa do Galo*, celebrada à meia-noite do dia 24 de dezembro, contou com a participação de mais de cinco mil pessoas. Certamente, nem todos que ali estavam possuíam vínculos eclesiais, mas todos possuíam sonhos e projetavam realizá-los na história. No dia seguinte à celebração, Dom José fez questão de fazer uma nota para ser distribuída apresentando que tal como aconteceu com Cristo, por ocasião de seu nascimento, o mesmo acontece com os moradores de Camucim.

> O Natal de Jesus foi parecido com os dos agricultores acampados sob tendas ou ao relento. Para Cristo, uma gruta foi a casa, uma manjedoura , o leito do primeiro sono. Saúdo com grande respeito os agricultores de Camucim que fizeram sua longa novena de Natal recordando a todos nós que não há lugar para Jesus em uma sociedade que oprime os pequenos. Aplaudo a maneira pacífica com que mantiveram durante todo o tempo da grande vigília (Jornal O NORTE, 25 dez. 1981).

Em 30 de dezembro, os camponeses pediram uma audiência com o governador entregando cartas assinadas por eles e por outras pessoas pedindo a prisão de *Biu da Moto*, a punição dos militares e a desapropriação das terras. Os camponeses perceberam que nada estava sendo feito até aquele momento e, por essa razão, solicitavam uma posição. É um momento de profunda maturidade na vida da comunidade de Camucim. Eles são agentes de sua própria libertação e enfrentam batalhas onde os adversários possuem forte representação e habilidade para intimidá-los.

Em 5 de janeiro de 1982, os camponeses decidem deixar a praça e voltam para Camucim. Os agricultores saíram da praça com a compreensão de que teriam áreas alagadas de várzea do Rio Abiaí e a superfície de manguezais para retirada de caranguejos. A proposta não foi efetivada e dois meses depois do retorno à comunidade, os agricultores eram mais uma vez desrespeitados em seus direitos.

A escola e outras casas foram demolidas e as campanhas de intimidação só aumentavam ao longo do ano de 1982 e 1983. Muitos camponeses foram agredidos, desestimulando a ação em defesa da permanência na terra. Ações de demolição de casas eram frequentes e o povo reagia buscando defender seu lar. Somente em 1986, é que o Estado adquiriu 964,5396 hectares de terra e nesse local foram assentadas 37 famílias (MOREIRA, 1997, p.138).

Frei Hermano se recorda dos momentos em que viveu junto à Comunidade de Camucim e nos falava o quanto essa comunidade havia sofrido. Mas, também ele. Foi Camucim um lugar marcado pelo protagonismo autêntico dos camponeses onde eles se colocaram em marcha realizando um novo deslocamento: *da margem para o Centro*. Nem que seja mediante às mais insalubres condições, ainda assim o movimento foi feito mostrando o povo como protagonista se sua própria história.

Fotografia 15: Camponeses da comunidade de Mucatu celebrando a desapropriação de terras

Fonte: Arquivo Eclesiástico da Paraíba

A fotografia acima revelou a alegria da conquista e o desejo de permanecer na terra. Percebemos que a foto possui uma pequena alteração do original em um cartaz, em que um jovem está segurando: "a união faz a força". A frase escrita posteriormente por alguém da comunidade ou da Equipe de Direitos Humanos é emblemática para revelar a ação conjunta de todos os envolvidos no processo de permanência na terra. Enquanto empunha suas ferramentas, o povo celebrava as conquistas com risos e a presença de um número expressivo de membros da comunidade.

Na história da Paraíba, nunca um bispo havia se identificado com os problemas das classe populares. Dom José, como representante da hierarquia e membro do Colégio dos bispos, inovou estabelecendo um processo de novas ações para com aqueles que eram vítimas das opressões em áreas de conflitos agrários e agente motivador de uma nova ação pastoral.

Da experiência do *conflito* emergiu uma pedagogia. É da vida, dos sonhos e das esperanças que surgem a reflexão sobre o saber popular. Por isso, podemos dizer que os conflitos existentes em tantas áreas dessa circunscrição religiosa motivam e impulsionam a ir adiante por conta dos sonhos das comunidades e das pessoas. O sonho se torna o referencial para articular, mesclado com o cotidiano, um novo saber e uma nova prática pedagógica. São os sonhos com toda sua força e pluralidade que apontam para ir sempre mais adiante.

> Um país se constrói da mesma forma como se constrói uma casa. E como se constrói uma casa? Por onde se começa? Antes dos tijolos, do cimento, dos ferros e das telhas, é preciso que haja desejo. Aquele momento quando alguém diz: "Quem bom seria se eu tivesse uma casa!" se o desejo bate forte, ele se transforma em Sonho. O Sonho é quando o desejo fica visível: a casa será amarela, terá uma varanda com rede, um jardinzinho na frente, uma cozinha gostosa, lareira...
> Essa casa é um Sonho. Mas não se pode morar numa casa sonhada. Os Sonhos, sozinhos, são fracos. Aí para transformar a casa sonhada em casa de verdade, o Sonho chama em seu socorro a Inteligência. A Inteligência é o poder que torna

> possível a realização dos Sonhos. (...) A gente sonha, e o Sonho põe a Inteligência para funcionar: e ela pensa a planta da casa, o custo, o financiamento, os materiais necessários, os pedreiros, a administração...Um país é uma casa grande onde construímos nossas pequenas casas. Um país é uma casa de casas... Constrói-se um país da mesma forma como se constrói uma casa. Com uma diferença. Para eu construir a minha casa, bastam o meu Sonho e a minha Inteligência. Mas, para se construir essa casa grande chamada país, é preciso que muitos sonhem o mesmo Sonho. Quando muitas pessoas sonham juntas o mesmo Sonho dessa grande casa chamada país, temos um povo. É o povo que constrói um país (ALVES, 2002, p. 15).

A contemplação do *sonho* (categoria presente no pensamento freireano) e a realidade na qual as pessoas enfrentam suas dificuldades cotidianas impulsionam para a pedagogia da indignação. O educador, nos recorda o pensador pernambucano, não é alguém que fica de "braços cruzados" esperando que a história seja alterada por outrem. A educação possui um caráter extremamente transformador e, por essa razão, não há motivos para isenção diante dos fatos e das situações presentes.

Freire nos esclarece que, quanto maior a inserção das pessoas em seu próprio mundo, maior o grau de reflexão e resolução dos problemas presentes na comunidade.

> Se a vocação ontológica do homem é a de ser sujeito e não objeto, só poderá desenvolvê-la na medida em que, refletindo sobre suas condições espaço temporais, introduz-se nelas, de maneira crítica. Quanto mais for levado a refletir sobre sua situacionalidade, sobre seu enraizamento espaço temporal, mais "emergirá" dela conscientemente "carregado" de compromisso

> com sua realidade, da qual, porque é sujeito, não deve ser simples espectador, mas deve intervir cada vez mais.
> Por isso mesmo a educação, para não instrumentar tendo como objeto um sujeito – ser concreto, que não somente está no mundo, mas também está com ele -, deve estabelecer uma relação dialética com o concreto da sociedade à qual se destina, quando se integra neste ambiente que, por sua vez, dá garantias especiais ao homem através de seu enraizamento nele. Superposta a ele, fica "alienada" por isso, inoperante (FREIRE, 2014, p. 83)[108].

Desse modo, podemos afirmar que durante tais experiências, diversos agentes de pastorais, camponeses e religiosos se dedicaram a unir a prática evangelizadora, o desejo ardente de educar e modificar o cotidiano da vida das pessoas.

[108] A partir do que Freire apresenta nesse texto, mas também em outras obras podemos afirmar que nosso pensador é uma espécie de" Emílio às avessas". Não o distanciamento do mundo que faz surgir uma educação transformadora, mas sua inserção crítica. A expressão é parte da reflexão de Enrique Dussel sobre as contribuições de Paulo Freire ao pensar latino-americano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da educação popular na Paraíba ocupou parte significativa das práticas pastorais exercidas no espaço eclesiástico do território arquidiocesano durante o regime militar. A Arquidiocese da Paraíba durante esse período foi capaz de promover com grupos e organizações uma série de ações pautadas nas metodologias, pedagogias e perspectiva política das práticas de educação popular.

Nesse sentido, é conveniente confirmar que setores eclesiais não funcionavam como meros lugares (espaços) de apoio às práticas educacionais, mas como lugar de produção do saber popular. Pastorais e agentes de pastorais das mais diversas origens se colocavam a disposição de uma mensagem evangélica que considerava a realidade local e não se permitia ser confundida com mera doutrinação. A compreensão que tais agentes de pastorais possuem é a de que a libertação pregada no Evangelho, e nos discursos religiosos não pode ter a preocupação apenas com uma realidade metafísica ou futura. É justo confirmar que tais agentes percebem que sua missão está articulada com a vida, o cotidiano e com destinatários marcados pelas experiências de opressão e de negação de direitos.

O período que antecedeu a chegada de Dom José Maria Pires a Paraíba, de algum modo, prepara espaço para que tais práticas de educação popular encontrem ampla aceitação. Movimentos eclesiais com preocupação social já lançavam as bases de uma atuação mais incisiva no campo da educação e da transformação das realidades presentes naquele período. Os leigos (agentes de pastorais) estavam atentos a dinâmica exposta pela modernidade e seus avanços nos mais diversos campos, contudo, os bispos e o clero ainda eram resistentes a perceber e interpretar os sinais dos tempos.

Ao longo da pesquisa, percebemos que a memória desses agentes de pastorais continua conferindo sentido a atuação pastoral e educacional até os nossos dias. O passado tem iluminado o presente e renovado a esperança de várias pessoas graças à luminosidade presente nas pessoas que tiveram a sabedoria de conviver nesse período.

As práticas de Educação Popular realizadas na Arquidiocese incorporam um fazer educacional e teológico tendo como base a pedagogia freireana e a jovem Teologia da Libertação.

As práticas da Arquidiocese estavam articuladas com essa nova Teologia e sugeriam uma mudança substancial no perfil eclesial dessa circunscrição religiosa. O aprofundamento de

temas oriundos da Teologia da Libertação propiciou uma reflexão comprometida com a transformação social e com a elaboração de uma pedagogia popular.

Nesse sentido, compreendemos que a práxis libertadora não constitui apenas uma série de valorizações de temas relevantes ao fazer teológico, mas a produção de saberes pautados numa história marcada pela experiência do sentido. Uma das acusações feitas a *Teologia da Libertação* é a de que ela é imanentista. É preciso perceber que tal reflexão teológica estabeleceu relações com a *teologia da esperança*, e com um horizonte histórico amplo com profundas aspirações transformadoras para todas as classes sociais e sobretudo, para os mais pobres. Podemos afirmar que em nossa concepção, o saber popular e teológico são indissociáveis. É do ambiente eclesial que emerge um novo fazer teológico respaldado por uma prática acentuadamente libertadora.

Outra compreensão importante é a de que a mais do que se perceber como Igreja povo de Deus, é preciso tornar-se Igreja Popular. É evidente que nem todos aderiram à experiência apresentada pelos líderes religiosos identificados com as causas populares. Contudo, é bastante razoável admitir que houve boa adesão de agentes de pastorais e religiosos para o desempenho

dessas ações educacionais. Não bastou perceber-se como membro do povo de Deus, mas é necessário modificar estruturas eclesiais e propiciar o nascimento de uma igreja popular. Aqui residem duas compreensões distintas: a primeira dialoga com imagens vetero e neo-testamentárias que foram retomadas pelo Concílio Vaticano II.

As práticas educacionais populares realizadas pelos movimentos eclesiais citados ao longo desse texto reproduzem também a compreensão de que a Igreja deveria abrir-se as mudanças suscitadas pela modernidade e refletidas pelo Concílio Vaticano II.

Diante da postura de condenação à modernidade proferida pela Igreja desde o final do século XVIII e de bispados pouco articulados com esse fenômeno na Paraíba, surge nesse período agentes de pastorais oferecendo um novo olhar e estabelecendo um novo diálogo com esse fenômeno. Podemos afirmar também que o Concílio Vaticano II e suas repercussões na Arquidiocese propiciaram um novo modo de ser Igreja tendo como destinatários prioritários os pobres. Sabemos que uma das queixas dos bispos conciliares era a de que a Igreja durante o Concílio ainda não tinha dada a devida importância a questão da pobreza, dos pobres e dos países de Terceiro Mundo. Afirmamos

que esse salto foi possível em algumas dioceses e de modo especial na Arquidiocese da Paraíba.

Percebemos que as CEB's constituíram uma das primeiras experiências oriundas das tentativas de atualização do Concílio. Mas, além disso, as CEB's se constituíram em lugares privilegiados de elaboração de uma educação popular. As CEB's são responsáveis por conferir a todos os participantes a possibilidade de se tornarem autênticos agentes de transformação. As comunidades eclesiais são também lugares de partilha, convivência, crescimento na fé e na consciência acerca da realidade em que se está inserido.

As CEB's são responsáveis por propiciar em território arquidiocesano encontros fecundos onde as pessoas crescem progressivamente na experiência de fé, mas também na convivência com a comunidade e com os problemas sociais. Podemos afirmar que dois livros norteiam a ação dos agentes de pastorais. São eles: o livro Sagrado (Bíblia) e o livro Sagrado da Vida. O Livro da Bíblia se torna em muitas ocasiões o parâmetro para que se compare e analise a realidade com nossos sonhos e projetos. O livro da Vida, por sua vez, é um livro em aberto. Ainda não está concluído e todos fazem parte de sua escrita e narrativa.

As CEBs se percebem como autoras da história e não meros expectadores.

A experiência das CEB's vivida na Arquidiocese da Paraíba possibilitou o crescimento e a libertação de diversas pessoas. Além disso, essa ação também fez com que os membros de tais comunidades não se tornassem apenas números estatísticos da experiência católica ou permanecessem no anonimato. As CEB's contribuíram para o um senso de pertença à comunidade e por um engajamento junto à comunidade buscando transformar a realidade e evitando lideranças fixas por muito tempo nas funções de coordenação daquele local.

A Arquidiocese da Paraíba também experimentou um amadurecimento progressivo de suas práticas de educação popular. Concomitantemente à experiência de diversas CEB's se efetivam práticas com outros movimentos a exemplo da *Ação Pastoral Igreja Viva*. A Ação Pastoral revela o desejo de uma Igreja renovada sob as instruções conciliares, mas ao mesmo tempo modificada a partir da experiência da base.

Essa *Ação Pastoral* buscava por meio de um programa ser um movimento de renovação eclesial, mas, ao mesmo tempo, se lançava com o objetivo de transformar a realidade na qual as pessoas estavam inseridas. A Igreja Viva trazia como

consequência a necessidade da irrupção de novos atores no mundo eclesial. A *Kombi* (Igreja Viva) utilizada pela Ação Pastoral e os agentes de pastorais viajando por todas as paróquias da Arquidiocese revelavam o caráter itinerante da experiência de educação popular.

Os textos elaborados ao longo do desenvolvimento das práticas da Ação Pastoral não eram seguidos de forma rígida, mas havia certa flexibilidade para o desenvolvimento e crescimento de seus membros e da comunidade.

A *Igreja Viva* propiciou a compreensão de que a Igreja deveria ir do *Centro para a Margem*. Esse difícil trajeto fornecia a possibilidade de um novo olhar sobre as práticas pastorais e educacionais.

Além da *Ação Igreja Viva*, podemos perceber outros grupos e pessoas que se tornaram educadores no território arquidiocesano. Pessoas de origem humilde e profundamente comprometidas com a educação se colocavam diante das mais diversas situações de opressão como sinal de práticas emancipatórias que modificavam o ser inteiro da pessoa em questão.

Podemos perceber também que o campo da vida acaba, por vezes, as possíveis contradições existentes no mundo acadêmico.

O *intelectual católico* encontra um caminho de proximidade com outros agentes produtores de conhecimento e sabedoria. Do meio popular emerge uma prática de profunda reverência àqueles que estão enfrentando as dificuldades do cotidiano.

O Seminário Rural de Serra Redonda também se tornou uma importante ação da educação popular. De forma inaudita, a formação presbiteral priorizou, embora que por pouco tempo por conta da intervenção romana, um processo formativo que considerava que o povo é que de fato preparava os jovens para se tornarem presbíteros. Percebeu-se que, mais do que pensar em líderes para guiar o povo de Deus, há uma compreensão de que o povo é que consegue produzir um conhecimento teológico e vital para todos.

Nesse caso, Pe. José Comblim se coloca como um educador de uma pedagogia eclesial *às avessas*. Geralmente, a teologia é compreendida como patrimônio exclusivo de clérigos e religiosas, contudo, essa experiência inverteu o lugar de produção teológica. Na experiência *combliniana* é o povo quem ensina os verdadeiros caminhos teológicos e apresenta uma sabedoria prática para toda a vida.

Além dessa experiência, José Comblin contribuiu na formação de diversos agentes de pastorais e fundou uma série de

movimentos e grupos a serviço de uma teologia pastoral que acolhia os saberes do povo. Partir *do povo* para retornar *a ele* era uma compreensão cada vez mais presente nas práticas de educação popular efetivadas por Comblin e os primeiros agentes de pastorais próximos a ele.

Ao longo do texto constatamos que a educação popular se tornou responsável por problematizar, teorizar e defender os Direitos Sociais e Humanos. Tal reflexão estava fundamentada nas práticas da Arquidiocese por meio de seus organismos. A defesa dos Direitos Humanos e Sociais possuía como principal destinatário o pobres, o oprimido e perseguido durante o período ditatorial.

As práticas efetivadas pela Equipe de Promoção Humana conferia a necessidade de estar presente junto ao povo e defendê-lo diante dos abusos cometidos em nome da segurança, do regime político e da preservação da propriedade privada. Tal grupo, foi capaz de promover práticas que eram mais do que o anúncio de um tema religioso. Na verdade, a ação estava em permanecer junto às comunidades, e com elas partilhar os sonhos e seu destino.

Algumas comunidades visibilizam a postura de amadurecimento da fé e das práticas de educação popular. Com

elas foi possível perceber as lutas, os sofrimentos, as dores, as angústias e a presenças dos agentes de pastorais junto às elas.

Podemos verificar também por meio dos relatos apresentados que o cotidiano também revela as cisões, a falta de perseverança e o desânimo diante da longa caminhada da educação popular. Muitos desistiram dos sonhos, dos projetos e se opuseram às tais práticas. Certamente, isso acontecia quando o desejo pessoal se sobrepunha ao de toda a comunidade. O medo, a falta de estabilidade e o cansaço também propiciavam a mudança de uma posição popular para junto aqueles que estavam a oprimir a comunidade.

Com a Equipe de Promoção Humana, percebemos que sua grande preocupação era fazer com o povo. Esse não era destinatário ou expectador, mas agente de sua própria transformação. Também com essa iniciativa se percebeu o valor do protagonismo das mulheres e uma clara experiência de educação popular com ênfase no cuidado.

A Equipe de Promoção Humana estava junto as comunidades e pessoas excluídas da sociedade. As freiras pertencentes as Pequenas Comunidades Inseridas não mediam esforços para estarem presentes e contribuírem em uma nova compreensão da ação da Igreja. As freiras estavam juntas ao povo partilhando seu

cotidiano em todas as suas dimensões. É importante perceber que não se trata de mera postura solidária com os pobres, mas de um deslocamento das ações.

A radicalidade de vida experimentada por tais religiosas fazia com que muitas refletissem sobre sua real contribuição junto às tais comunidades. Surgem reflexões em torno de uma permanência ainda maior junto à vida do povo. Isso não significa dizer que os referenciais foram perdidos, mas que tais mulheres aprofundaram ainda mais sua experiência de estar com o povo.

A Equipe de Promoção da Mulher por seu turno fazia com que as "prostituídas" progressivamente realizassem práticas de educação popular. A compreensão de que elas deveriam aprender a ler, a defender seus direitos e valorizar a si e as suas famílias fazia com que ressoasse dentro dos prostíbulos a produção de novos saberes que conduziam a organização e ao valor de cada mulher daquele espaço.

O Centro de Defesa dos Direitos Humanos, por sua vez, revela a maturidade que agentes de pastorais possuíam diante das necessidades das comunidades. A criação de um CDDH explicitava que a defesa dos oprimidos não poderia ser encarada como um tema secundário, mas era necessária a criação de um setor jurídico que propiciasse a reflexão em torno dos direitos e,

ao mesmo tempo, estivessem atentas às arbitrariedades causadas em várias regiões da Arquidiocese.

O CDDH junto às comunidades funcionava como um instrumento de ressonância dos sonhos e das práticas daquele local. Não era o CDDH que deveria decidir o que era mais viável para a comunidade, mas a própria comunidade com seus membros que se colocavam como agentes de transformação daquelas realidades. O CDDH foi o grande amparo dos perseguidos, mas também uma presença que respeitava as decisões da comunidade e sua caminhada.

Diante da perseguição perante o regime militar, os membros das comunidades rurais da Arquidiocese perceberam que poderiam enfrentar e vencer todas as dificuldades por meio da organização e das práticas de educação popular. A compreensão que eles possuíam era a de que eles não eram "dirigidos" por ninguém, mas protagonistas de seus destinos.

Junto às tais práticas há a elaboração de uma teologia que estava próxima as camadas populares: a Teologia da Libertação. Tal movimento, propiciou uma série de mudanças no perfil eclesial da Arquidiocese e articulou o seu desejo de transformação social com a elaboração de uma pedagogia popular.

Nesse sentido, compreendemos que a práxis libertadora não constitui apenas uma série de valorizações de temas relevantes ao fazer teológico, mas a produção de saberes pautados numa história marcada pela experiência do sentido. É preciso perceber que tal reflexão teológica constitui-se como uma teologia da esperança que carrega consigo um horizonte histórico amplo com profundas aspirações transformadoras para todas as classes sociais e sobretudo, para os mais pobres. Nessa perspectiva, o saber popular e teológico são indissociáveis. É do ambiente eclesial que emerge um novo fazer teológico respaldado por uma prática acentuadamente libertadora.

Graças as tais experiências, alguns setores eclesiais conseguiram inaugurar práticas de uma Igreja Popular. É bastante razoável admitir que houve boa adesão de agentes de pastorais e religiosos para o desempenho dessas ações educacionais. É preciso não apenas perceber-se como membro do povo de Deus, mas modificar estruturas eclesiais e propiciar o nascimento de uma igreja popular.

Aprendemos ao longo da pesquisa que toda a problematização com relação às práticas de educação popular presentes nessa arquidiocese dizem respeito às práticas que precisam ser efetivadas em nossos dias. A sensibilidade presente

nas ações, o desejo de construir *com* o povo constitui um ideal a ser perseguido por todos os educadores populares.

Percebemos que alguns elementos precisam ser retomados ou fortalecidos, pois já eram trabalhados há pelos menos quarenta anos atrás. Causa-nos certo impacto o fato de que em um período marcado por tanta opressão e perseguição, os agentes de pastorais mantinham-se firmes em suas convicções e realizavam o difícil trajeto, o inaudito deslocamento, do "centro para a margem".

Vimos que, todo poder, ou toda relação marcada pelo poder, deve ser compreendida como dialogal. Somente quando nos dispomos a ouvir e compreender o outro é que estabelecemos práticas educacionais novas. É preciso estar em contínua atitude de vigilância para compreender o valor da alteridade e suas repercussões no cotidiano.

No período que segue ao fim do regime totalitário, percebemos que se iniciou o surgimento de novas lutas e novos formatos de atuação no campo da educação popular. Apesar de concordarmos com a necessidade de reinvenção das práticas de educação popular, constatamos também a carência de nos mantermos firmes, na experiência de aprofundamento da

tradição de *educação popular* presente nos espaços eclesiásticos e em outros espaços.

Com tais práticas, constatamos a indignação própria daqueles que sonham e almejam mudanças significativas na vida das pessoas. É uma indignação repleta de "espírito" (vida) onde o educador popular permanece inquieto e ao mesmo tempo mantém suas raízes junto às fontes dessa longa tradição.

A educação popular foi capaz de mudar o perfil do rosto eclesial. O rosto do outro, da alteridade, provocou mudanças profundas durante a década de 1960 até 1990 e que precisam ser retomadas no *presente século*. A dor do outro promovia a inquietação e a tomada de posição diante dos sistemas injustos. Tal dor conduz a compreensão de que no exercício da educação popular não há neutralidade. Pelo contrário, trabalhar com o povo significa se colocar a serviço das pessoas para que elas cada vez mais assegurem o direito de se expressarem. Não é uma concessão permitir que o povo fale, mas um aprendizado. Colocar-se diante do outro para *ouvi-lo* significa estar diante dele numa atitude de acolhida ao que ele fala ou ensina.

A educação popular da Arquidiocese foi também marcada pela pluralidade de experiências que possuíam perspectivas distintas, mas que de algum modo estavam articuladas com as

intuições do Concílio Vaticano II e das Conferências Latino-Americanas. Nesse ponto, podemos pensar: continua a proposta desses modelos eclesiológicos atuais? Ou já "caducaram"? Certamente, a resposta é exposta pelo parecer e pela vida dos agentes de pastorais que se comprometeram a modificar o rosto das comunidades.

Aprendemos que as práticas de educação popular efetivadas pelos agentes de pastorais contribuem para a superação do binômio: *clero-leigos*. Não se trata de desconsiderar a importância daqueles que pertencem a uma ordem hierárquica milenar, mas uma tomada de posição e reconsideração do amplo trabalho que os religiosos precisam refazer.

E para o futuro o que esperar da educação popular? Aprendemos de fato a trabalhar com o povo ou ainda mantemos viva em nossa certa postura *vanguardista iluminada*? A partir do texto percebemos que o povo e os agentes de pastorais não estão separados, mas misturados no chão da vida. Não há uma cisão entre populares e religiosos, pelo contrário, os religiosos se fundem ao cotidiano, partilham seus sonhos e motivam a caminhada das comunidades.

O texto certamente apresenta uma preocupação para o educador popular hoje. Qual o lugar do educador popular? Onde

ele está? O passado de algum modo inquieta o tempo presente para fazer com que novas práticas aconteçam observando os vários rostos presentes na Paraíba. Certamente possuímos novos desafios para os educadores e agentes de pastorais que trabalham com práticas populares. O tempo presente indica que houve um progressivo abandono dessas causas em detrimento de novos modelos religiosos.

É tempo de reconsiderar a vasta tradição da educação popular para *reescutar* a voz daqueles que persistem em falar, ensinar e propor práticas de educação libertadora. Colocar-se diante dessa perspectiva significa acolher o passado, não tão distante, como sinal de práticas novas, rompendo com sistemas que se estabelecem como intocáveis e prontos. O tempo presente nos ensina que educação popular, por sua própria natureza, se coloca na história e aponta para o futuro, privilegiando as vozes das mulheres, dos pobres, dos negros e daqueles que se solidarizam com tais rostos.

Longe de proclamar o triunfo da educação popular do passado sobre a educação popular do presente. O texto reconhece a grandeza de homens e mulheres do povo que se dispuseram a contar suas histórias, vasculhando suas memórias

para estabelecer pontos de ruptura ou convergência com o tempo presente.

Ao longo do desenvolvimento da educação popular na Arquidiocese existiram limites, dificuldades e incompreensões. O lugar onde se produz o saber popular é o espaço das contradições e da experiência de liberdade de diversos agentes. Muitos agentes de pastoral experimentaram o cansaço e a desmotivação ao longo dos anos de atuação junto às camadas populares, contudo, outros agentes prosseguiram com essa tarefa.

Finalmente, acentuamos que estar diante de um sistema de opressão e ter uma palavra religiosa, uma mensagem transformadora e uma instituição capaz de proteger as pessoas diante da perseguição revela que a educação popular está presente até mesmo em grupos eclesiais. A utilização do espaço eclesiástico como lugar de apropriação do *saber* e ao mesmo tempo da produção do *saber* faz com que o lugar da educação popular seja marcado pelo movimento e, ao mesmo tempo, pela referência a um lugar.

É possível ver a solidariedade de uma instituição que se apropriou de um discurso em defesa dos pobres, mas ainda precisa avançar. De modo paradoxal, o passado é que aponta

para o futuro dessa instituição. As práticas de educação popular apontam que mais do que compreender a religião como fenômeno massificador, é necessário produzir um *saber* que considere as pequenas experiências e a vida de pequenos grupos e comunidades. As práticas de educação popular apontam para um futuro repleto de sonhos e projetos onde as camadas populares se tornam efetivamente protagonistas de um novo saber, de uma nova pedagogia e uma nova realidade. A história recente da educação popular não se torna *o único* modelo de educação, mas, certamente, nos ensina que é preciso conhecer o passado para melhor erigir o futuro.

REFERÊNCIAS

FONTES ORAIS

DEPOIMENTO de Dom José Maria Pires ao autor em 15 de janeiro de 2011.

DEPOIMENTO de por Dom José Maria Pires ao autor em 01 de junho de 2011.

DEPOIMENTO de Dom José Maria Pires ao autor em junho de 2015.

DEPOIMENTO de Alder Júlio ao autor em 03 de junho de 2016.

DEPOIMENTO de José Hailton ao autor em 14 de junho de 2016.

DEPOIMENTO de João da Cruz Fragoso ao autor em 2 de março de 2016..

DEPOIMENTO de Marlene Josefa ao autor em 27 de maio de 2016.

DEPOIMENTO de Maria da Salete Horácio da Silva ao autor em 22 de abril de 2016.

DEPOIMENTO de Frei Hermano Cuerten ao autor em 13 de maio de 2016.

DEPOIMENTO de Genaro Ieno ao autor em 8 de março de 2016.

DEPOIMENTO de Pe. Antonio Maria Guerin ao autor em 03 de dezembro de 2015.

DEPOIMENTO de José Loureiro ao autor em 31 de março de 2016.

DEPOIMENTO de Gabrielle Giacomelli ao autor em 30 de maio de 2017.

DOCUMENTOS OFICIAIS

ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. **Relatório da APA** (Ação Pastoral Arquidiocesana), 1970.

ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. **Relatório da APA** (Ação Pastoral Arquidiocesana), 1980.

ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. **Relatório do Decênio** (1966-1976), João Pessoa, 1976.

ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. **Relatório das CEB's** (1981), João Pessoa, 1981.

ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. **Relatório da Ação Pastoral Igreja Viva**, 1968.

ARQUIDIOCESE DA PARAÍBA. **Relatório da Equipe de Promoção Humana**, João Pessoa, 1976-1980.

PARÓQUIA NOSSA SENHORA DAS NEVES. **Relatório da Ação Pastoral Igreja Viva**, 1969.

PERIÓDICOS

ARANHA, Carlos Antonio. **"Os sem-terra: duas faces de uma luta".** (cartilha), 1981.

Jornal **A Imprensa**. João Pessoa, 5 abr. 1964.

Jornal **A Imprensa**. João Pessoa, 1 abr. 1968.

Jornal **Diário da Borborema**, 04 jan. 1980.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 30 dez.1979.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 29 jun.1979.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 01 jan.1980.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 30 jan.1979.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 05 jan.1980.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 07 jan.1980.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 08 jan.1980.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 14 mar.1979.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 16 dez. 1981.

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 17 dez. 1981

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 20 dez. 1981

Jornal **O Norte**. João Pessoa, 25 dez. 1981

ELETRÔNICA

HOORNAERT, Eduardo (2013). **O que há por trás da religiosidade popular?** Disponível em: <http://www.vidapastoral.com.br/artigos/temas-pastorais/o-que-ha-por-tras-da-religiosidade-popular/>, acesso em: 22 de janeiro de 2016.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar**: textos em história oral. São Paulo: FGV, 2004.

ALVES, Marcio Moreira. **A igreja e a política no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1976.

ASSMANN, Hugo. **Reencantar a educação**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BARROS, Raimundo Caramuru. A CNBB e o Estado Brasileiro durante o interlúdio espartano (a Igreja e o Governo Militar de 1964 a 1985). In: INSTITUTO NACIONAL DE PASTORAL, (org.). **Presença da Igreja no Brasil (1952-2002): jubileu de Ouro da CNBB**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BEISEGELL, Celso de Rui. **Política e educação popular**: a teoria e a prática de Paulo Freire no Brasil. São Paulo: Liber livro, 2010.

BEOZZO, José Oscar (coord). **História do Concílio Vaticano II**: vol 2.: a formação da consciência conciliar, o primeiro período e a

primeira intercessão. Outubro de 1962 a setembro de 1963. Petrópolis: Vozes, 1966.

___**A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou ofício de historiador**. Rio de janeiro: Zahar, 2002.

BOBBIO, Norberto. **A era dos Direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

BOFF, Clodovis; BOFF, Leonardo. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 2010, 10. ed.

____**E a Igreja se fez povo**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 13 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (coordenadoras). **Usos & abusos em história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

_____**Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação popular?** Brasília: Brasiliense, 1998.

BRIGUENTI, Agenor. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2015.

CANTALICE, Dulce Maria Barbosa. **Capital, estado e conflito**: questionando Alagamar**.** João Pessoa: FIPLAN, 1985.

CARRILO, Alfonso Torres. A educação popular como prática política e pedagógica emancipadora. In: STRECK, Danilo R.; ESTEBAN, Maria Teresa (orgs.). **Educação Popular**: lugar de construção social coletiva. Petrópolis: Vozes, 2014.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Medellín**. São Paulo: Paulinas, 1967.

____ **Conclusões da Conferência de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1979.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____**A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, 2ed.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia e o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Cortez, 2011.

COMBLIN, José. **Antropologia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____ **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge. DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (orgs). **O Brasil Republicano**: O tempo da ditadura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

DUARTE, Laura Maria Schneider. **Isto não se aprende na escola**: a educação do povo nas CEBs. Petrópolis: Vozes, 1983.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2010, 13. ed.

____& MACEDO, Donaldo. **Alfabetização**: leitura do mundo, leitura da palavra. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2013.

_____ **Conscientização**. São Paulo: Cortez, 2016.

_____ **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2013, 15. ed.

_____ **Educação e atualidade brasileira**. São Paulo: Cortez, 2003, 3. ed.

_____ **Pedagogia da indignação**. São Paulo: Cortez, 2000.

_____ **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e terra, 2014, 56. ed.

_____ **Política e educação**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2015, 10. ed.

____& MACEDO, Donaldo. **Alfabetização**: leitura do mundo, leitura da palavra. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2013.

FOUCALT, Michel. **Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: W. Martins Fontes, 2012.

GIACOMELLI, Gabrielle (org.). **Um saberzinho que é pouco, mas não é**. João Pessoa: Ideia, 2007.

___Ação Pastoral Igreja Viva de 1969 a 1972 (dissertação). João Pessoa: UFPB, 2002.

GIBELLINI, Rosino. **Breve história da Teologia do século XX**. Aparecida: Santuário, 2008.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**: perspectivas. São Paulo Loyola, 2005.

____A verdade vos libertará – confrontos. São Paulo: Loyola, 1990.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Marcas do caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2014, 10. ed.

HERKENHOFF, João Baptista. **Curso de Direitos Humanos**. Aparecida: Santuário, 2013.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre história**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2013.

KADT, Emanuel De. **Católicos Radicais no Brasil**. Brasília: MEC, 2003.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
LEÃO XIII, Papa. IN: DENZINGUER, Henrique; HANNURMAN, Peter. **Compêndio dos símbolos e moral.** São Paulo: Paulinas, 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas/; UNICAMP, 2010.

LÉVINAS, Emanuel. **A violência do rosto**. São Paulo: Loyola, 1982.

LIBÂNIO, João Batista. **A ética do cotidiano**. São Paulo: Paulinas, 2012.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: 2014, 5. ed.

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

___ **O que é cristianismo da libertação**: religião e política na América Latina. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/ Expressão Popular, 2016.

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

MEIHY, Jose Carlos Sebe. **História oral**: como fazer? Como pensar? São Paulo: Contexto, 2015.

MELO NETO, José Francisco de. Educação popular em Direitos Humanos. In: DIAS, Adelaide Alves; FERREIRA, Lúcia de Fátima (org.). **Educação em Direitos Humanos: fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: Editora Universitária, 2007.

MILLAN, Fernando Torres. Um kairos téo-pedagógico: teologia de La liberación como educación popular. In: STRECK, Danilo. **Educação Popular**: lugar de construção social coletiva. Petrópolis: Vozes, 2013.

MO SUNG, Jung. Tarefas inacabadas das gerações, o Reino de Deus e o novo império. In: HOORNAERT, Eduardo (org). **Novos desafios para o cristianismo**: a contribuição de José Comblin.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001.

MOREIRA, Emília; TARGINO, Ivan. **Capítulos de Geografia agrária da Paraíba**. João Pessoa: UFPB, 1997.

_____ **Por um pedaço de chão**. João Pessoa,: UFPB, 1997. 1v.

_____ **Por um pedaço de chão**. João Pessoa,: UFPB, 1997. 2v.

MOTTA, Rodrigo Pato de Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho:** o anticomunismo no Brasil (1917-1964). São Paulo: Perspectivas/FAPESP, 2002.

MUGLER, Mônica. **Padre José Comblin**: uma vida guiada pelo Espírito. São Bernardo do Campo: Nhanduti. 2012.

NÓBREGA, Lígia de Moura P. **Cebs e Educação Popular**. Petrópolis: Vozes, 1988.

PAIVA, Vanilda. **História da Educação Popular no Brasil.** São Paulo: Loyola, 2003.

PASSOS, Mauro (org.). **Um profeta em movimento**: Dom José Maria Pires desatando nós. Belo Horizonte: O lutador, 2011.

PAULO VI, papa. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi.** São Paulo: Paulinas, 1976. 22. ed.

PIRES, José Maria. **Do centro para a margem.** Petrópolis: Vozes, 1983.

PIRES, José Maria. In: RIBEIRO, Sampaio Geraldo Lopes (org.). **Dom José Maria Pires**: Uma voz fiel à mudança social. São Paulo: Paulus, 2005.

PREISWERK, Mathias. **Educação popular e Teologia da libertação**. Petrópolis; Vozes, 1996.

RATZINGER, Joseph. **Instruções sobre a Teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

REIS, Daniel Aarão. **Ditadura e sociedade: as reconstruções da memória**. In: REIS, Daniel Aarão; RIDENTI, Marcelo; MOTTA, Rodrigo Patto Sá (orgs). **O golpe e a ditadura militar**: 40 anos depois (1964-2004). Bauru: EDUSC, 2004.

REMOND, René. **Do político**. In: REMOND, René. **Por uma história política. Rio de Janeiro: FGV**, 2003, 2. ed.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas: UNICAMP, 2007.

ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios da história das ideias. São Paulo: UNESP, 2010.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Petrópolis: Vozes, 2009.

SCOCUGLIA, Afonso. **A teoria só tem utilidade se melhorar a prática educativa**: as propostas de Paulo Freire. Petrópolis: De Petrus et Alii, 2013.

____. **A história das ideias de Paulo Freire e a atual crise de paradigmas**. João Pessoa: UFPB, 2003, 4. ed.

____. Paulo Freire e a conscientização na transição pós-moderna. In: SCOCUGLIA, Afonso (org.). **Paulo Freire na história da educação do Tempo Presente**. Porto: Afrontamento, 2006.

SILVA JUNIOR, Carlos Augusto da. **Fundação Dom José Maria Pires**: uma experiência de educação popular – Serra Redonda - PB (dissertação). UFPB, 2014.

SOBRINO, Jon. **Jesus, o libertador**. Petrópolis: Vozes, 1998.

STRECK. Danilo. **Educação popular e docência**. São Paulo: Cortez, 2014.

____**Educação Popular**: lugar de construção social coletiva. Petrópolis: Vozes, 2013.

REMOND, René. **Do político**. IN: REMOND, René. Por uma história política. Rio de Janeiro: FGV, 2003, 2. ed.

SHARPE, Jim. **A história vista de baixo**. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**. São Paulo: UNESP, 2005.

TORRES, Carlos Alberto. **Diálogo e práxis educativa**: uma leitura crítica de Paulo Freire São Paulo: Loyola, 2014.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. São Paulo: Paz e terra, 1998.

VELASCO, Rufino. **A Igreja de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1998.

WHITWE, Hayden. Enredo e verdade na escritora da história. In: MALERBA, Jurandir. (org.). **A história escrita: teoria e história da historiografia**. São Paulo: Contexto, 2009.

PÓS-ESCRITO

EDUCAÇÃO POPULAR DO TEMPO PRESENTE

> No início do livro HISTÓRIAS DA EDUCAÇÃO POPULAR DO TEMPO PRESENTE (disponível em e-book no website da Editora da UFPB, 2018) estão os argumentos que se seguem. Pensamos que também são pertinentes para finalizar este livro com as pesquisas encetadas por Vanderlan Pereira. Certamente, as descobertas da pesquisa confirmam a relevância dos legados da "igreja viva" para a história do tempo presente nas múltiplas facetas e práticas da educação popular vivenciadas até os nossos dias.
> **Afonso Celso Scocuglia**

A história da educação popular do tempo presente está lastreada por mudanças paradigmáticas significativas. Se, durante largo tempo, as várias vertentes dos marxismos predominaram, enquanto bases teóricas praticamente únicas, isso já não mais ocorre. Se o foco da politicidade das práticas educativas populares foi exacerbado em detrimento de uma maior acuidade pedagógica, este caminho foi reestruturado. O grande tronco comum estabelecido sob a égide do legado de Paulo Freire tem sofrido acréscimos e reinvenções significativas e cada vez mais aprofundadas. As releituras contemporâneas dos campos múltiplos da educação das camadas populares têm sido realizadas à luz de novas práticas que vão dos campos da saúde ao empreendedorismo solidário, da reconstrução de histórias e

memórias inéditas aos amplos e renovados espectros da educação de jovens e adultos.

Podemos marcar essa "história da educação popular do tempo presente" entre os finais das ditaduras militares na América Latina e a atualidade. No Brasil, por exemplo, podemos periodizar entre os acontecimentos dos anos 1980, com o fim da ditadura e a ascensão dos "novos movimentos sociais", e primeira quinzena do século presente. Sem esquecer que o passado e o presente são inseparáveis e que a reconstrução que fazemos da história é sempre regressiva, ou seja, com os pés fincados no presente escavamos o passado (inclusive o passado recente e vivo) para tentarmos prospectar o futuro.

A "refundamentação" deste campo pode, por exemplo, ser pensada pelas diversas transições histórico-epistemológicas enfatizadas por Carrillo[109] (2010):

> (a) de una lectura clasista ortodoxa de la sociedad, a la incorporación de otras perspectivas y categorías analíticas como hegemonía, movimientos sociales, sociedad civil y sujetos sociales; (b) de una lectura revolucionaria de 'toma del poder' como única vía del cambio, a la ampliación del sentido de lo político a todas las esferas de la vida social, la reivindicación de la democracia como forma de gobierno y defensa de lo público; (c) de una mirada económico política de los sujetos sociales a una mirada integral de los mismos, que da especial importancia a

[109] Revista LA PIRAGUA Nº 32: *Mirando hondo: reflexiones del estado de la educación popular* (2010, p.8)

> los procesos culturales de su identidad y de su dimensiones individual y personal; (d) de una énfasis en la toma de conciencia al enriquecimiento de la subjetividad individual y colectiva en todas sus dimensiones (intelectual, emocional, corporal...) e (e) de las seguridades metodológicas centradas en el método dialéctico y el uso instrumental de las técnicas participativas, a la reivindicación de lo pedagógico de la EP, la incorporación de aportes de otras corrientes pedagógicas y el interés por el diálogo de saberes (p.78).

Temos que ressaltar, neste diapasão, que a leitura classista centrada na economia impunha uma invisibilidade de outros sujeitos e seus múltiplos processos político-educativos e implicava chances restritas das mudanças sociais. Além disso, a desconsideração da esfera escolar pública e formal como espaço de transformações, durante largo tempo, mostrou-se equivocada. Neste mesmo sentido, as relações intersubjetivas presentes nos processos pedagógicos da educação popular, assim como as identidades compostas por valores e sentimentos espirituais e simbólicos também ficaram de fora.

Importante colocar, na esteira do mesmo autor Carrillo[110] (2010), pontos fundamentais de retomada da educação popular que não "jogam fora" toda a potencialidade construída ao longo de várias décadas, mas, que, ao mesmo tempo, buscam avançar lastreados na história vivida. Entre eles, destacam-se:

---

[110] Idem, p.17

> (1) O ponto de partida da educação popular é a realidade e a sua leitura crítica; (2) Implica uma opção básica de transformação das condições que produzem a injustiça, a exploração, a dominação e a exclusão na sociedade; (3) Exige uma opção ético-política a partir dos interesses dos grupos excluídos e dominados, para a sobrevivência da mãe terra; (4) Constrói o empoderamento dos excluídos e desiguais, propiciando sua organização para transformar a sociedade atual em mais igualitária e que reconheça as diferenças; (5) Constrói mediações educativas com uma proposta pedagógica baseada em processos de negociação cultural, confrontação e diálogo de saberes; (6) Considera a cultura dos participantes como o cenário no qual se dão as dinâmicas de intraculturalidade, interculturalidade e transculturalidade dos diferentes grupos humanos; (7) Propicia processos de transformação e construção de subjetividades críticas; (8) É compreendida como um processo, um saber prático-teórico que se constrói a partir das resistências e da busca de alternativas às diferentes dinâmicas de controle nas nossas sociedades; (9) Gera processos de produção de conhecimentos, saberes e de vida com sentido para a emancipação humana e social e (10) Reconhece dimensões diferentes na produção de conhecimentos e de saberes, em coerência com as particularidades dos atores e com as lutas nas quais se inscrevem.

No mesmo caminho, os desafios complementares pensados por Méjía[111] (2010), no bojo e nas circunstâncias das relações entre o local e o global, são decisivos para visualizarmos a pertinência entre o que já foi construído e as novas perspectivas elencadas com ênfase nas "epistemologias do sul" (Boaventura) forjadas nos campos da educação popular do tempo presente. Tais desafios estariam fincados:

---

[111] Ibidem, p.32

> (a) na opção básica de transformação das estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais, com as quais o controle e o domínio são propriedades de um capitalismo que volta a produzir injustiça, exclusão, opressão e segregação; (b) no empoderamento dos atores desde o local. A experiência educacional popular sempre aconteceu no mundo local, hoje reconfigurado pela globalização; (c) no reconhecimento dos saberes e das culturas populares como espaços nos quais se reconstituem os processos de resistência, dando lugar a práticas interculturais e de reconhecimento da diversidade, como espaços privilegiados para o surgimento de novas lutas; (d) nos desenvolvimentos pedagógicos alcançados que formaram a diversidade de propostas metodológicas, mostrando a variedade de apostas direcionadas para um mesmo horizonte político-pedagógico ou pedagógico-político, mantendo um norte de transformação social e (e) na vocação anticapitalista e de construção de uma globalização alternativa a partir do Sul, e desde o Sul, pelo fato de reconstruir esperança e sentido.

Para que isso seja possível e exequível as práticas e as reflexões teóricas da educação popular do tempo presente precisam apostar todas as suas fichas na capacitação dos atores e autores (sujeitos sociais, políticos, culturais e pedagógicos) que constroem seus dia-a-dia.

Neste sentido, o da capacitação, torna-se fundamental entender as fortalezas pedagógicas críticas que podem embasar as práticas da educação popular do tempo presente. Entre elas, podemos destacar desde a base kantiana até a marxista/socialista, das contribuições de Foucault sobre os micropoderes até o imenso legado de Paulo Freire, das fontes da pedagogia latino-americana e africana às pedagogias que

emergem dos múltiplos movimentos sociais do campo e da cidade. Sem esquecer as possibilidades concretas de entrelaçamento dessas várias vertentes.

Os caminhos frutíferos das várias pedagogias e suas conexões que podem lastrear o campo educacional aqui focado, nunca pensados de maneira neutra e em si mesmos, mas, ao contrário intimamente conectados com as circunstâncias sociais, econômicas, políticas e culturais que constroem a educação popular, certamente também produzem conhecimentos e saberes não-neutros. Ao contrário, investem na produção intencionada e coletiva do conhecimento, no reconhecimento e na construção das práticas complexas da educação popular, na captação dos sentidos e dos potenciais dessas práticas, além das suas respectivas conceituações e teorias.

Por outro lado, são crescentes as dificuldades de enfrentamento e resistência às diversas formas de opressão. Desde a ideia da pedagogia do oprimido, enquanto forma de convencimento, organização e prática socioeducativa das camadas populares, a história do tempo presente tem demonstrado as necessidades permanentes de uma "guerra de posições" delineada por um conjunto de fatores entrelaçados e complexos, tais como: resistência ao poder; construção de

lugares de oposição; construção de subjetividades críticas; visibilidade dos interesses e das desigualdades e diferenças que oprimem a teoria crítica; construir projetos de emancipação no terreno da teoria e da prática; enfrentar o sobre determinismo econômico; revelar a hegemonia cultural e a racionalidade técnica no atual mundo globalizado; reconceitualização do poder; relação entre esfera pública e privada, entre outras (Mejía, 2010)[112].

Com Paulo Freire, pensamos na formatação político-epistemológica que pode estar embutida nas práticas da educação popular do tempo presente. Assim, podemos enfatizar: a transição do senso comum ao conhecimento elaborado/científico; a incorporação dos saberes construídos nas experiências cotidianas das camadas populares; a problematização dos múltiplos aspectos da realidade enquanto formas de mediação das relações educadores-educandos; a construção curricular enquanto exercício horizontal e democrático de interação de todas as subjetividades presentes nas práticas educativas. Mas, não podemos deixar em segundo plano os direitos à aprendizagem e ao conhecimento que devem construir poder com as camadas populares: o direito de

[112] Ibidem, p.33.

conhecerem melhor o que já conhecem; o direito de conhecer o que não conhecem (e que usualmente foi adquirido pelas camadas privilegiadas da sociedade) e, principalmente, o direito de produzirem seus próprios conhecimentos (inerentes aos seus valores, necessidades, desejos e que possam embasar formas de contra poder).

Este livro foi diagramado pela
Editora UFPB em 2020.